（卷上）

加拉太書 註釋

馮蔭坤／著

A Commentary on the Epistle to the Galatians

本註釋是作者繼《羅馬書註釋》
之後的另一傾力之作。

它並非只是《真理與自由：加拉太書註釋》（1982）及英文的加拉太書註釋（NICNT, 1988）的修訂版，而是比前二書更為深入詳盡的重新寫作，代表了作者對加拉太書的信息及書中眾多的釋經問題比以前更為成熟的了解。

除了討論標準的課題外，導論部分還包括近數十年加拉太書研究的兩個熱門題目：「本書的文學類型」評估了加拉太書的修辭研究；「保羅新觀的再思」則回應「保羅新觀」對因信稱義之傳統理解的挑戰。

釋經部分根據原文仔細推敲保羅的原意，同時評估各種不同的解釋。作者一貫的目的，是要幫助讀者明白保羅有關「福音的真理」、信徒在基督裡的自由、在聖靈裡的生命等等重要課題的教導，從而活出結合教義與倫理的生活。

NT$1750
封面設計／林鳳英
ISBN 978-986198081-2
01750
9789861980812
校園書房出版社 A1246

馮蔭坤博士

香港中國神學研究院退休教授。
現任香港中文大學名譽高級研究員，
隸屬文學院文化及宗教研究系與
崇基學院神學院。

1937 年生於香港。妻唐碧薇，
育有三子。長子與次子皆擔任
教會牧職，幼子仍在進修神學。

曾先後畢業於：
香港大學（榮譽文學士）
英國倫敦聖經學院（榮譽文憑）
倫敦大學（道學士）
美國福樂神學院（神學碩士）
英國曼徹斯特大學（哲學博士）

加拉太書註釋（卷上）

作　　者／馮蔭坤
責任編輯／楊碧芳
封面設計／林鳳英

發 行 人／饒孝楫
出 版 者／校園書房出版社
發 行 所／231台北縣新店市民權路50號6樓
電　　話／(02)2918-2460
傳　　眞／(02)2918-2462
網　　址／http://www.campus.org.tw
郵政信箱／台北郵政13-144號信箱
劃撥帳號／19922014，校園書房出版社
網路書房／http://shop.campus.org.tw
訂購電話／(02)2918-2460 # 241~242
訂購傳眞／(02)2918-2248

2008年（民97）11月初版

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE GALATIANS
Volume 1
By RONALD Y. K. FUNG
Published by permission
©2008 by Campus Evangelical Fellowship
P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
All Rights Reserved
First Edition: Nov., 2008
Printed in Taiwan

ISBN：978-986-198-081-2（精裝）
版權所有，請勿翻印。

08 09 10 11 12 13 14 15 年次 | 刷次 7 6 5 4 3 2 1

封面圖片：安提阿的聖彼得洞穴教堂 © Todd Bolen/BiblePlaces.com

TO

Andrew Kwong

a belated birthday present

celebrating also a friendship that has lasted

longer than the Israelites' wandering in the wilderness

目錄

精細的研經（推薦序一）......陳濟民......i
可倚賴的「天書」（推薦序二）......吳羅瑜......iii
字字珠璣（推薦序三）......楊詠嫦......vii
不可不看的經典之作（推薦序四）......張　略......ix
趕上時代需求的註釋（推薦序五）......吳慧儀......xi
作者序......1

簡寫表

之一　中文的......4
之二　外文一般性的......8
之三　外文的祝賀或紀念文集......26
之四　外文的加拉太書註釋及研究......36

導論

壹　加拉太書的重要性......51

貳　加拉太書的寫信人 53
叁　加拉太書的收信人 55
肆　本書的寫作日期 71
　甲　目的地與日期 71
　乙　諾克斯和雷克 76
　丙　傳統主流意見 79
　丁　最可能的看法 89
　戊　兩項自然結果 100
伍　加拉太的煽動者 109
陸　本書的文學類型 122
　甲　加拉太書是法庭式修辭？ 123
　乙　加拉太書是審議性修辭？ 129
　丙　本書是讚揚或譴責修辭？ 133
　丁　本書是混合類型的修辭？ 135
　戊　保羅與古典修辭學的關係 140
　己　加拉太書是信函而非講詞 149
柒　加拉太書的結構 154
捌　保羅新觀的再思 160
　甲　簡介 161
　乙　評論 181
　丙　結論 199

註釋

甲部：開首的話（一1～10）......207
壹　卷首問安（一1～5）......208
　1.1　寫信人（一1～2a）......210
　1.2　收信人（一2b）......220
　1.3　問安語（一3～5）......223
貳　驚奇責備（一6～10）......238
　2.1　加拉太人的危機（一6～7）......241
　2.2　使徒宣判的咒詛（一8～9）......255
　2.3　保羅唯一的關注（一10）......263

乙部：書信本體（一11～六10）......273
叁　自傳性的論證：爲其福音及使徒職分申辯（一11～二21）..274
　3.1　保羅福音的來源（一11～12）......282
　　3.1.1　不是出於人（一11～12b）......282
　　3.1.2　是來自啓示（一12c）......289
　3.2　保羅歸主的前後（一13～二21）......296
　　3.2.1　保羅先前的生活（一13～14）......296
　　　3.2.1.1　逼迫殘害教會（一13）......296
　　　3.2.1.2　猶太教中長進（一14）......302
　　3.2.2　保羅蒙召作使徒（一15～17）......319
　　　3.2.2.1　上帝主權的呼召（一15～16b）......319
　　　3.2.2.2　保羅順服的回應（一16c～17）......335
　　3.2.3　首次訪耶路撒冷（一18～20）......352
　　　3.2.3.1　有關的情況（一18～19）......352
　　　3.2.3.2　起誓證真確（一20）......363
　　3.2.4　其後遠離猶太地（一21～24）......366
　　　3.2.4.1　在敘利亞基利家宣教（一21）......366
　　　3.2.4.2　不被猶太的教會認識（一22～24）......369
　　3.2.5　二次訪耶路撒冷（二1～10）......379
　　　3.2.5.1　訪問的時間及原因（二1～2a）......380

3.2.5.2　對領袖們陳明福音（二2b～d）...................... 386
3.2.5.3　提多沒有被逼受割（二3～5）........................ 396
3.2.5.4　對於保羅無所增添（二6）............................ 416
3.2.5.5　達成協議分工合作（二7～9）........................ 424
3.2.5.6　對保羅唯一的請求（二10）........................... 455
3.2.6　在安提阿的衝突（二11～21）.................................... 463
3.2.6.1　此事件的起因（二11～13）.......................... 466
3.2.6.2　保羅面斥彼得（二14～21）.......................... 490
3.2.6.2.1　公開的質問（二14）.................. 490
3.2.6.2.2　稱義的方法（二15～16）............ 515
3.2.6.2.3　反面的論證（二17～18）............ 569
3.2.6.2.4　正面的論證（二19～20）............ 586
3.2.6.2.5　論證的頂點（二21）................... 603
肆　神學性的論證：以讀者的經驗及聖經爲本（三1～四31）..... 613
4.1　引讀者的經歷為證（三**1**～**6**）.................................... 614
4.1.1　一連串的問題（三1～5）... 615
4.1.2　援引聖經作答（三6）... 655
4.2　領受亞伯拉罕之福（三**7**～**14**）.................................. 666
4.2.1　信心：蒙福之途（三7～9）.. 667
4.2.2　律法：帶來咒詛（三10～12）..................................... 683
4.2.3　基督：過渡之法（三13～14）..................................... 738
〔**4.3**　律法與應許的關係（三**15**～**22**）
4.4　因信基督長大成人（三**23**～四**11**）
4.5　訴諸情感表示關懷（四**12**～**20**）
4.6　兩個婦人及其兒子（四**21**～**31**）
伍　倫理性的論證：基督徒生命的本質和責任（五**1**～六**10**）

丙部：結束的話（六**11**～**18**）
附錄：從加拉太書看「因信稱義」在保羅思想中的地位
參考書目
補充書目〕

推薦序（一）

精細的研經

陳濟民（前中華福音神學院院長）

那是在一九六〇年代，有一位朋友說他在福樂神學院遇到一位神學碩士班的學生，名字叫馮蔭坤，來自香港，有非常傑出的學歷，也得到研究所教授們的賞識。過了些年日，在神的安排下，筆者竟然有幸能在英國與他同在布魯斯教授的門下從事博士研究，而且他也加入當時中國神學研究院籌備師資的行列，一同爲華人神學教育的發展打拼。

中國神學研究院的異象，是認爲福音要在華人中間開花結果，就必須在華人文化中扎根。而扎根工作重要的一環，就是提升神學教育和傳道人的質素。在那個時候，馮兄就認定必須有人將聖經的信息講得清楚，而他的志願就是要寫一些註釋，讓華人信徒明白聖經到底在講些什麼。幾十年來，他就是朝著這個方向前進，爲主付出。

有一位主內的朋友曾經說：有人看到他的事奉，會覺得非常風光而羨慕，可是他們不知道在這後邊是辛勞的日常工作。在神學研究中，筆者個人的經歷，是覺得從事神學工作並不風光，但確實是辛苦，有時甚至是相當單調乏味，想要放棄。感謝神的是，上帝好像在這工作上特別恩待馮兄。他令筆者羨慕的一個特點，就是工作的專注和投入，可以一天八小時以上坐在書桌前，從事研究和寫作，而且幾十年來如是！相信辛苦難免，但他給人的感覺，卻像是樂此不疲。如今擺在我們面前的這本《加拉太書註釋》，便是他幾十年來鑽研的結晶，非常寶貴。

這本註釋的出版，更是因爲加拉太書本身的內容而顯得格外重要。在基督教的信仰中，因信稱義可以說是救恩的基礎信念。自從改教以來，加拉太書也就成爲新約研究和保羅神學討論的重點之一。在二十世

紀，基督教和天主教的關係是教會合一必須面對的問題，而基督教對猶太教的看法更是西方教會一個重要的課題，這課題直接觸及了基督徒對猶太人傳福音的敏感問題，也會間接地影響一個人對中東問題的見解。要討論這些問題，當然也是不能不談加拉太書的詮釋。馮兄在他的序言中說他這本註釋是「『現代化』或『與時共進』的重新寫作」，相信有這個含意。

馮兄另一個令筆者欽佩的特質，就是他學術研究的精細。他寫的博士論文是羅馬書及加拉太書中因信稱義的觀念，有二大冊。第一冊是論文內容，隔行打字，洋洋幾百頁，第二冊是註解，單行打字，頁數比第一冊更多。那時有些同學戲稱他寫的是百科全書！看過他後來所寫的中文註釋的讀者，必定會同意這也是他著作的一大特質。這次所寫的加拉太書註釋，更是充分表現出這種特質。從他的著作，我們看到什麼才叫作是精細的研經。

讀馮兄的註釋，筆者個人還發現有兩個好處。第一就是他參考的資料非常豐富。正如他在註釋中所說的，近代有關加拉太書的專論，僅是前身為博士論文的，就有二十本以上。要有時間讀這些書本來就不容易，能加以適當評估，更是不簡單。筆者發現，要預備教學或講道，有時必須確定某些經文的原意，最好的方法就是從馮兄的註釋開始查證，因為書中資料齊全，不必怕會有重要的遺漏，最多就是再查看他寫作後有沒有更新的研究，或是根據他提供的資訊進一步了解某些細節，這一來就可以省下不少閱讀參考書的時間。第二是，筆者閱讀英文的能力雖然算得上是差強人意，讀起中文到底還是快些，加上馮兄的寫作非常清晰，易讀，更是為筆者減少許多閱讀的壓力。對剛入門的神學生，以及工作繁忙的教牧人員，相信這本註釋也必定是莫大的祝福。

感謝神，將這樣一本具有國際水準而且重要的《加拉太書註釋》賜給華人教會。

主後二〇〇八年九月九日於大洛杉磯

推薦序（二）

可倚賴的「天書」

吳羅瑜（基督工人神學院教務主任）

加拉太書不算長，但在許多方面都顯出它的重要性。

首先，在神學方面，保羅在加拉太書（正如在羅馬書）裡清楚闡述因信稱義的道理，也表明了相信耶穌與領受聖靈、靠聖靈行事的關係，以此駁斥律法主義猶太基督徒的謬誤，後者堅稱外邦基督徒不僅要相信耶穌，還須遵守摩西律法（以受割禮為標誌）。不錯，自從二十世紀八、九十年代迄今，有「保羅新觀（New Perspective on Paul）」的興起，挑戰上述自宗教改革以來的傳統解釋，認為保羅所反對的不是靠行為積功德的律法主義，而是一些猶太基督徒以割禮的外在標誌來劃分界線的狹隘民族主義。然而，不論是舊觀、新觀，還是後新觀，都需要正視加拉太書，都離不開對經文的詮釋。

除了因信稱義的神學思想之外，加拉太書也闡明了有關基督徒的自由與平等的道理，難怪有學者稱之為「基督徒自由的大憲章」，而舉凡根據聖經來提倡男女平等、女權主義者，總會訴諸加拉太書第三章28節，有些甚至因而聲稱哥林多前書十四章34節及提摩太前書二章12節不可能是來自保羅的教訓。由此看來，對加拉太書經文的解釋可具有深遠的影響。

其次，在歷史研究、新約導論方面，加拉太書也非常重要、引起學者的許多討論、爭議。例如，保羅心目中的加拉太到底指一個省份還是其中的一處地方（南加拉太說與北加拉太說的爭論）？加拉太書一章18節，二章1節與使徒行傳中保羅幾次造訪耶路撒冷的記載可如何協調？為甚麼保羅在加拉太書中完全沒有提到同是處理外邦基督徒須否受割禮的

耶路撒冷大公會議及其發出的使徒諭令（徒十五）？不少極端的學者據此及加拉太書二章11～19節等資料，認爲保羅與耶路撒冷教會、安提阿教會因神學立場不同而決裂，使徒之間其實存在不可化解的基本分歧，而使徒行傳所描述的教會合一只是虛構。

再者，加拉太書不僅在神學上、對初代教會的歷史重構上佔了重要地位，它也成了新約學者援用希臘羅馬修辭學的研究對象，爭論它到底屬於哪一種類——辯護性質的法庭式修辭，遊說或勸阻性質的審議修辭，訴諸榮譽/恥辱的讚揚/譴責修辭，抑屬混合格式，或全都不是？

華人聖經學者中，能夠正視加拉太書的重要性，在這些年間撰寫學術嚴謹、水準一流的加拉太書註釋者，首選非馮蔭坤博士莫屬。筆者這樣認定，是因爲他具有最優厚的先天和後天條件：他師承布魯斯（F. F. Bruce）教授，博士論文專門研究保羅有關因信稱義的教導，著有中文的加拉太書註釋《眞理與自由》（證道出版社，1982），也著有屬於新國際註釋（New International Commentary）系列的英文加拉太書註釋（首版1988，至今仍再印發行）。從八十年代開始，馮博士即全時間潛心寫作，在完成巨著《羅馬書註釋》（校園書房出版社，1997-2003）後，致力重寫《加拉太書註釋》。這不是一般人心目中的再版、修訂版，而是他在瀏覽這二十多年來中西學者的著作後，對經文及有關問題愼思、再思的結晶。

馮博士的《眞理與自由》一書出版後，後輩受益良多：筆者當時任職於中國神學研究院，身爲《聖經一串珠註釋本》的總編輯，在編寫加拉太書的註釋部分時，倚重該書；筆者在基督工人神學院任教後，曾把該書有關南北加拉太說的討論，列入新約導論一科的指定讀物；此外，有些華人神學生在北美深造神學時，以此書爲傍身的「天書」。踏進二十一世紀，一些華人聖經學者深受西方學術界的影響，在著作與公開講座中，高舉保羅新觀與新約聖經修辭學的研究，有些則接受了「初代教會領袖思想分歧」的觀點。今日華人教會領袖（特別是神學界）需要洞察這些趨

勢，不應囫圇吞棗地全盤接受西方的時興學術，適宜向馮博士學習，負責任地分辨對錯，正確地教導信徒。

筆者有幸在馮博士的新版加拉太書註釋尙未面世時即可先睹內文，發現他一如以往做法，深入解釋經文，剖析各種立場，然後才作出結論。筆者也敬佩馮博士在導論及附錄部分對保羅新觀、修辭學研究、因信稱義的重要地位等多方面作出精闢的討論。最後，馮博士的寫作是爲使讀者們能更深理解福音眞理，靠聖靈行事爲人；筆者期盼多人閱讀此書，成全馮博士的心願，也使聖經的最終作者——神——心滿意足！

二〇〇八年八月三十一日寫於美國加州*

*馮博士去年七十壽辰，筆者未能撰文致意，頗感遺憾。今獲校園書房出版社邀請，有機會爲好友的大作寫序，謹藉此奉上遲來的祝賀。

推薦序（三）

字字珠璣

楊詠嫦（播道神學院院長）

當接到邀請，爲馮蔭坤博士新作寫推薦序，身爲學術晚輩，深感不配，但隨即被滿心深切由衷的感恩蓋過：爲馮博士感謝神，也爲華人教會感謝神。

爲馮博士感謝神，因爲《加拉太書註釋》面世，見證馮博士堅毅完成神交給他的託付。當年馮博士所寫的《眞理與自由：加拉太書註釋》（1982）和英文加拉太書註釋（1988）皆爲華人學術的里程碑，以西方嚴謹學術態度註釋加拉太書，貢獻良多。正如馮博士自序所言，重寫加拉太書註釋是十分艱鉅的工作。二十年來，不但討論加拉太書的資料倍增，而且有關保羅神學思想的研究，在學術界也起了翻天覆地的變化。要回應這股稱爲「保羅新觀」的學術浪潮，必須要下相當的工夫，才能提出具深度的見解。馮博士自謙已達古稀之年，但是其實論魄力、學養與及所累積的智慧，他正是撰寫加拉太書註釋的理想人選。我爲他勇於接受挑戰，默默耕耘，字字珠璣，順利完成這本註釋而感恩。

我更要爲華人教會感謝神。華人教會在傳福音、差傳和牧養方面，充滿活力，十分可喜。可是，在神學研究和學術討論方面，仍有很多地方，需要向西方教會學習。馮博士多年抱負，就是要爲華人教會撰寫更多具學術分量、嚴謹解經的釋經著作，以補這方面的不足。正如馮博士所說，《加拉太書註釋》不只是前二書的修訂版，更是「與時共進」的重新寫作。這項重新寫作是必須的，因爲二十年前，「保羅新觀」只是剛剛冒起，仍未大放大鳴。但經過二十多年的發展，「保羅新觀」風起雲湧，一方面提供新思維去理解保羅書信，但另一方面，也搖動「因信稱義」的

信念。馮博士的新作，全面顧及近期學術發展，中肯評論「保羅新觀」的強弱，重新評估不同釋經立場，仔細推敲每一節經文的意義，爲加拉太書提供比二十年前更成熟的理解，正所謂「薑越老越辣」，爲傳統釋經立場，尤其是因信稱義的救恩觀，提供極具深度之論據，是有關加拉太書中文著作中最詳盡及最具分量的註釋書，對提升華人教會的學術水平，意義重大。

最難能可貴的，是馮博士以嚴謹態度治學，爲的是要釋放神話語的威力。慎重的推敲、周密的思考，爲的是要抽絲剝繭，確定加拉太書寫作目的和思想脈絡。昔日保羅嚴詞責備那些扭曲福音眞理的人，並苦口婆心勸導信徒堅守在眞理中的自由；今天馮博士同樣抱著捍衛純正福音的熱忱，呼籲信徒穩站眞理自由的立場，享受由聖靈引導和加力的生活。在嚴謹學術中，我們聽見保羅的呼聲：「若有人傳福音給你們，與你們所領受的不同，他就應當被咒詛！」（加一9）

我衷心推薦《加拉太書註釋》給每位願意下工夫研讀加拉太書的牧者、神學生、教會領袖和信徒。深願天父大大使用此書，影響多人的生命！

主曆二〇〇八年九月於播道神學院

推薦序（四）

不可不看的經典之作

張略（中國神學研究院教務長）

能爲馮先生（這是我慣常對他的稱呼）的新作《加拉太書註釋》撰寫推薦文，是本人的榮幸。

這註釋秉承馮氏一貫的作風，有精密分析、反覆推敲、力求準確，一絲不苟；作者不只是羅列了過往不同學者對經文不同的解釋，亦指出支持不同的理解論點上的強弱，並作出自己的選擇，這是任何一本上乘的註釋書必須具備的。同時在中文聖經譯本如雨後春筍般出現時，馮氏在他的註釋中，亦兼評了不同中文譯本譯文的準確性。參閱馮氏的註釋書，就好像參看一本與該聖經書卷有關的研究百科全書一樣，全面處可想而知，細緻處，可說沒有一塊需要翻的石頭，沒有被翻過，這種治學嚴謹、一絲不苟的態度，是我們這些後輩仍需不斷努力學習的。

或許有人會問，爲何還需要再寫另一本加拉太書註釋？馮氏在本註釋的自序中，已道出了寫這本《加拉太書註釋》的來龍去脈，於此不贅。在聖經研究的圈子中，當有新的方法、新的觀點出現時，人往往因爲這些有別於傳統，覺得新奇，便趨之若鶩，這情況在華人教會的圈子中更甚，這並非說「新」的一定不妥，而是必須經過深思熟慮的考究，不應輕易跟風。以加拉太書爲例，自貝漢斯（H. Betz）以古典修辭學的分析去理解加拉太書的體裁和結構，這方法就曾風靡一時，然而晚近學者，包括馮氏在內，對這種修辭鑑別的方法用作分析書信，極表懷疑；[1] 又如保羅神學新觀的盛行，保羅新觀的大師賴特（Tom Wright）的重要著作翻譯了

1 見本註釋導論第陸節「本書的文學類型」，亦見M. P. Surburg, "Ancient Rhetorical Criticism, Galatians, and Paul at Twenty-five Years," *Concordia Journal* 30 (2004): 13-39。

中文：《再思保羅神學爭議》，[2] 及最近翻譯的《保羅神學嶄新觀》，[3] 還有在保羅新觀大師鄧雅各（James Dunn）之下授讀的盧龍光，他編有《保羅新觀——羅馬書的主題與目的》，[4] 及另一位由鄧氏督導的郭漢成，他著的《加拉太書導論》，[5] 都是從新觀的角度去理解加拉太書。馮氏雖於他的《羅馬書註釋》中，對部分的問題，已作出了回應，[6] 在加拉太書這註釋的「保羅新觀的再思」一文，[7] 對新觀的看法，有更全面的評鑑，也為那些對新觀不熟識的讀者，提供了最佳的指南，讓讀者能就新觀四位主要的倡導者的論點，有清楚的認識。且在註釋中，詳盡地討論「保羅新觀」的一些重要觀點，如二章15至16節有關「律法的行為」的意思和「耶穌基督的信」這片語中的耶穌基督，是主詞所有格（即：「藉耶穌基督的信（實）」）還是受詞所有格（即：「相信耶穌基督」），能幫助讀者對新觀看法的強弱，有清楚的理解，讓讀者能作出自己的評價。也提醒讀者們，在閱讀馮氏的註釋時，也不要放過註腳中豐富的討論。

馮氏雖然不同意新觀對「因信稱義」的看法，力陳因信稱義的教義並非一種戰爭性的論理，而是保羅所傳講的福音之基礎，主要處理的問題，是個人與神之間的關係，並帶有強烈末世的意味，他未有全般否定新觀的議題所帶來的反思，包括因信稱義社會性的意義，他認為「保羅舊觀」（傳統更正教）對早期猶太教因行為得救的看法也是值得檢討的。

馮氏這本《加拉太書註釋》，是研究加拉太書、明白箇中信息的人，不可不看的經典之作。為此特向馮先生致敬及祝賀。

---

2 台北：校園書房出版社，2000。
3 香港：天道出版社，2008。
4 台中：東海大學校牧室。
5 香港：基道出版社，2003。郭漢成是我在中國神學研究院時的同學及室友，也曾與我一起授讀於馮先生。
6 台北：校園書房出版社（1997），特別1.127-55。
7 導論第捌節。

推薦序（五）

趕上時代需求的註釋

吳慧儀（中國神學研究院聖經科副教授）

我很榮幸有機會為馮蔭坤博士所重寫的《加拉太書註釋》寫序言。當年，《真理與自由：加拉太書註釋》第一次出版時，我是其中一位讀者，那時水平所限，讀得吃力；如今，四分之一個世紀過去了，這本書以全新的面目再度面世，我卻又眼力不如以前，讀來還是吃力的，所以，為這書的重著感恩之餘，我還要說一句：路遙知馬力！這些年來在學界出現的說法是那麼的多，不免眼花撩亂，但馮老師一絲不苟的檢視了繁複的議論，孜孜不倦地克服了著述的艱鉅，再一次讓加拉太書這重要的經卷得到他仔細而精密的註解。（有關加拉太書的重要性，可參布魯斯教授1980年為初版作序的第二段，或本版「導論」的第壹節。）

在這重寫的版本中，我們可以就近代興起的課題見到馮老師的見解；例如，舊版未及討論的「文體」和「修辭」等問題，在新版得到周全的處理。新版增添了「導論」一欄，其中探討加拉太書的「文學類型」，很是詳細，反映著近代的學者對加拉太書的修辭感到濃厚的興趣；還有，在經文註釋中，到處有修辭方面的討論：除了學者意見的援引，亦有馮老師自己的分析，遍及全書，說明「修辭」對釋經的重要，也標誌著修辭的研究進了歷史文法釋經的系統，成為釋經者可以考慮的觀點。

另一個在新版中得到充分處理的當代課題，是三十年來備受矚目的「保羅新觀」。馮老師早於著述《羅馬書註釋（卷壹）》（1997）時，著手為這新觀寫過「簡介」和「評估」（參該書頁127–155）；當時，華人學界很少人作這樣的評述，亦未得見有人採納新觀的進路，但今天，因應新觀的各式理論和中外著作何止倍增，相信參閱過有關論著的讀者，都意

識到「保羅新觀」正在衝擊聖經的傳統解釋。加拉太書是最直接受到這影響的書卷之一，因爲保羅在信中爲著因信稱義所作的爭論，牽涉了當代猶太人對律法的遵行，和保羅自己歸信基督的經歷，這一連串對於福音信仰舉足輕重的解經據點，在新的理論中，被重構爲許多不同的模樣。眾說紛紜，足令信徒無所適從；馮老師重寫《加拉太書註釋》，正好爲華人讀者貢獻一冊可以幫助他們回應這些影響的釋經參考。現時的新版不但保留舊版那篇回應新觀論點的文章：〈從加拉太書看「因信稱義」在保羅思想中的地位〉（見「附錄」），更增添「保羅新觀的再思」一段導論（第捌節），那是《羅馬書註釋（卷壹）》所載的「保羅新釋的評估」的續篇，值得細閱。然而，不容錯過的更是散落於經文註釋當中的評述與分析，因爲本書歸根結柢是要確定加拉太書本身的意思。從馮老師過往的作品可知，他擅長搜索、研究、整理、評估學者的意見；這回，我們可以在那些最受到新觀影響的經文解釋上，見到他對新興見解的細心辨析。

對解經書的「使用者」來說，這本「升級版」的《加拉太書註釋》還有不少「更新」了的地方，例如，經文的分段重新整理過，配以工整的標題；經文段落間的脈絡交代得更清晰，而各段的議題和議論也編寫得更有條理。對於研習希臘文聖經的讀者來說，原文的句子分析得比以前細緻，用字和詞句也得到更爲對焦的解釋；在我看來，馮老師的文筆、語氣比以前肯定，而現今的釋經也確實比先前的更加深思熟慮了。

讓我們感謝上帝，因祂使這本創華人現代釋經先河的註釋書得到重寫、改進，跨越著兩個世紀，趕上了時代的需求！

寫於二〇〇八年九月二十九日

作者序

本註釋的完成，表示筆者撰寫註釋書的工作回到了起點！[1] 因爲筆者的第一本註釋書就是 1982 年出版的《眞理與自由：加拉太書註釋》。該書的修訂版在 1987 年出版後，未再重印。偶爾聽說還有人要找該書購買，可惜它已斷了版。拙著英文的加拉太書註釋於 1988 年面世，現仍在行銷中（沒有計算是第幾次印刷），但出版至今亦已幾乎二十年了，而聖經研究是不斷往前走的。因此，筆者早在撰寫《羅馬書註釋》（1997～2003）的初期，就已計劃重寫加拉太書註釋。完成了羅馬書註釋後曾一度考慮改變初衷，原因包括：「保羅與律法」是著名的棘手問題，而且有關加拉太書的資料越來越多，撰寫此書的註釋勢必越來越難。後來還是鼓起勇氣按原來的計劃進行，理由是：已經作了一些準備工夫，更不想只因爲怕困難而退縮！[2] 感謝神，經過了四年多的努力，書稿終於完成了；對筆者而言，這再一次印證了神豐富的恩典。

讀者若有機會將本註釋和上述的另二本加拉太書註釋比較，相信會不難發現，本註釋的討論比前二書更爲深入詳盡，釋經的理據更爲充分。[3] 筆者敢於相信，本註釋不只是前二書的修訂版，而是可更合適地稱

1 幸而，這句話的意思不是 ‘back to square one’（被逼重新開始），而是 ‘come full circle’（繞行了一周）——途中經過了腓立比、帖撒羅尼迦，和羅馬。

2 就如英諺所言：‘Fools rush in where angels fear to tread.’ Cf. Actemeier, ‘Faith’ 87.

3 筆者十分同意以下的見解：（1）我們不應只是根據「某個名學者持某種解釋」就對釋經上的問題作出決定；我們必須竭力評估用以支持某種解釋的理據，並根據這種評估來決定應如何解釋。Cf. Silva (2001) 16, 27.（2）釋經者的首要興趣應該是，讓聖經文本表達它的意見（‘have its say’），亦即是說，以謙卑和尊敬的態度專心聆聽並注意經文（Vanhoozer, ‘Reader’ 317-18）。（3）讓加拉太書對今天的人說話，最好的方法是幫助他們置身於原來的讀者（或聽者）的位置上，盡可能的聽到他們當時所聽到的。將書信的信息應用到我們自己、我們的教會和我們的社會身上是必須做的，但達到這目的的方法不是忽視書信的信息對原來讀者的影響（‘impact’），而是透過這原來的影響來尋找現代的應用。Cf. Ziesler (1992) xiii. 參《羅》4.10。

爲「現代化」或「與時並進」[4] 的重新寫作。無論如何，本註釋的確代表了筆者對加拉太書的信息及相關的眾多釋經問題最新的了解（盼望亦堪稱爲比以前更成熟的了解）。

2003年3月，曾在《羅馬書註釋（卷肆）》的序言中這樣寫：「今年〔是〕筆者從『中神』正式退休的一年。前路如何？」當時的計劃是，退到寒舍的小書房，繼續寫作。沒想到神的「另類恩典」爲筆者有更美的預備。蒙香港中文大學崇基學院神學組[5] 主任盧龍光教授的邀請，筆者於同年八月開始成爲該組的名譽研究員；盧博士更安排筆者在他一流的個人圖書室內工作，慷慨地容許筆者使用其豐富藏書。如此，筆者得以在更好的環境中延續多年以來「閉門面壁，與書本爲伍」的生涯（或稱文字事奉），並在這裡完成本註釋的寫作。在此謹向盧牧師再次表達誠摯的感激。

亦衷心感謝「中神」發予「退休教授」的圖書館借書證，使筆者可以繼續享用該館提供的豐富資源，及享受同工們的優質服務。[6] 多謝黃錫木博士再次[7] 惠贈加拉太書的希臘文及十五種中英譯本的「加拉太書並排版」檔案，方便比較各種翻譯。十分感謝校園書房出版社繼續委派資深的同工楊碧芳小姐擔任本註釋的編輯；楊姊妹是拙著《羅馬書註釋》（四卷）的編輯，希望她的感覺是駕輕就熟，筆者亦期待另一次的愉快合作。[8] 足堪告慰的是，出版社多年的忍耐等待，終於有了結果。

一如既往，內子碧薇忠實的支持是筆者「成工」（完成工作）不可缺少的因素。此註釋出版之年，將會是（主若許可）我們結婚的四十週歲。

4 Brought up-to-date.

5 2004年8月1日易名爲「香港中文大學崇基學院神學院」，「主任」易名爲「院長」。

6 另一圖書資訊來源是崇基學院的牟路思怡圖書館。「三管齊下」解釋了本註釋頗長的簡寫表（之一、之三和之四）及參考書目（下面4-7、26-48，1455-1520）。不過，比起 Aune 483-595（113頁，每頁兩欄）的書目（不是單論加拉太書的），這仍是小巫見大巫！參《來》1.iii 註3及所屬正文。

7 參《羅》2.9。

8 參《羅》4.11-12。

藉此機會向她致意！不論有或沒有西方傳統的紅寶石可以送上，[9] 此註釋的卷下總可以充當一份禮物吧！筆者在上月到了古稀之年，因此可以自稱爲「稀客」，意即「年屆古稀的地上客旅」；距離見主面的時間又再縮短了。餘生還有多少光陰呢？又當如何善用呢？無論如何，仍是願以感謝和祈求來結束此序：是由於神的保守、扶持和加力，本註釋才得以完成。盼望神施恩賜福，幫助我們華人信徒更深了解保羅爲之竭力爭辯的福音的真理（二5、14），穩站於這真理帶來的自由中（五1），並且過一種靠聖靈行事（16節，新世）、被聖靈引導（18節）及以聖靈（彰顯於聖靈的果子）作爲生活行爲之準則（25節）的生活。

馮蔭坤　謹誌
香港中文大學　崇基學院神學院
2007.12.01 完稿

9 參《羅》2.10。

簡寫表（之一）：中文的

甲部：聖經譯本（按最早的出版年分排列）

和合	《聖經——新舊約全書》（香港：聖經公會，1919）
呂譯	呂振中譯：《聖經》（香港：聖經公會，1970；新約1952）。新約部分載《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）
思高	《聖經》（香港：思高聖經學會，1968）。新約部分載《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）
當代	《當代聖經》（香港：天道書樓，1979；新約 1975）
新譯	《聖經新譯本》（香港：天道書樓，1993；新約 1976）
新和	《聖經——新標點和合本》（香港：聖經公會，1989）。新約部分載《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）
金譯	金魯賢譯：《新約聖經》（天主教上海教區：光啓社，1992）
現修	《現代中文譯本修訂版》（1995）之新約部分，載《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）
新世	《新世界譯本》（Brooklyn, NY: Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. & International Bible Students Association, 1995）
和修	《新約全書——和合本修訂版》（香港：香港聖經公會，2006）[1]

1 此譯本（RCUV）的奉獻儀式於 2006 年 4 月 24 日（星期一）在香港舉行。當時筆者剛要完成第三章的註釋工作。

乙部：字典、辭典、文法書

《牛津》	張芳杰主編：《牛津現代高級英漢雙解詞典》（第三版；香港：啓思出版有限公司，1984；第 24 刷 1992）
《宗教》	鄧肇明編：《英漢宗教字典》（增修版；香港：道聲出版社，2001）
《國語》	《學生國語辭典》（第七版；台北：遠東圖書公司，中華民國七十七年〔1988〕）
黃錫木 I	黃錫木著：《新約詞形變化指南》（新約希臘文研究系列・1；香港：崇真會救恩堂，基道書樓聯合出版，1994）
《聖神》	盧龍光主編：《基督教聖經與神學詞典》（香港：漢語聖經協會有限公司，2003）
《新雅》	《新雅中文字典》（香港：新雅文化事業有限公司，1985；第五刷 1989）
《簡明》	《新約希漢簡明字典》（聯合聖經公會，1989）

丙部：加拉太書註釋及研究（按姓氏的英文字序排列）

陳	陳終道著：《加拉太書講義》（香港：證道出版社，1965）
周	周聯華著：《加拉太書・以弗所書》（中文聖經註釋第 36 卷；香港：基督教文藝出版社，1979）1-198
馮	馮蔭坤著：《眞理與自由——加拉太書註釋》（增訂版；香港：證道出版社，1987〔初版 1982〕）
郭	郭漢成著：《加拉太書導論》（聖經導論叢書；香港：基道出版社，2003）

郭一黃　郭漢成、黃錫木：「加拉太書」，載張達民、郭漢成、黃錫木著：《情理之間持信道：加拉太書、帖撒羅尼迦前後書析讀》（聖經通識叢書；香港：基道出版社，2003）1-145

李常受　李常受著，臺灣福音書房編輯部譯：《加拉太書生命讀經》（兩冊；臺灣修訂一版；臺北：臺灣福音書房，中華民國 84 年〔1995〕）

李保羅　李保羅著：《加拉太書結構式研經註釋》（香港：天道書樓，1997）

Silva（1999）Moisés Silva,「加拉太書」，《證主 21 世紀聖經新釋 2》（香港：福音證主協會，1999）1265-1278〔= Silva（1994）的中譯〕

曾　曾思瀚著，孫通譯：《加拉太書：接受救恩，活出自由》（聖經精讀叢書；香港：明道社，2007）

丁部：其他

《背景文獻》黃錫木主編（周健文、岑紹麟副編）：《新約背景文獻選輯》（香港：國際聖經協會，2000）

《聖經正典》鮑維均、黃錫木、羅慶才、張略、岑紹麟合撰：《聖經正典與經外文獻導論》（香港：基道出版社、國際聖經協會聯合出版，2001）

《羅》1　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷壹）》（臺北：校園書房出版社，二版二刷 2003〔初版 1997〕）

《羅》2　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷貳）》（臺北：校園書房出版社，二版二刷 2004〔初版1999〕）

《羅》3　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷叁）》（臺北：校園書房出版社，2001）

《羅》4　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷肆）》（臺北：校園書房出版社，2003）

《腓》　馮蔭坤著：《腓立比書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，六刷 2005〔初版 1987〕）

《帖前》　馮蔭坤著：《帖撒羅尼迦前書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，四刷 2004〔初版 1989〕）

《聖潔》　馮蔭坤著：《帖撒羅尼迦前書：成爲聖潔預備迎見主》（明道研經叢書 52；香港：明道社，三刷 2007〔初版 2004〕）

《帖後》　馮蔭坤著：《帖撒羅尼迦後書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，四刷 2004〔初版 1990〕）

《來》1　馮蔭坤著：《希伯來書（卷上）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，四刷 2004〔初版 1995〕）

《來》2　馮蔭坤著：《希伯來書（卷下）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，四刷 2005〔初版 1995〕）

《比喻》　馮蔭坤著：《擘開生命之餅：路加五個獨有的比喻》（香港：基道書樓，二刷 1991〔初版 1990〕）

《恩賜》　馮蔭坤著：《恩賜與事奉：保羅神學點滴》（增訂版；香港：天道書樓，1988〔初版 1980〕）

簡寫表（之二）：外文一般性的

1CCGRW	First-Century Christians in the Graeco-Roman World
AB	Anchor Bible
ABD	*The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (6 vols; New York: Doubleday, 1992)
ABR	*Australian Biblical Review*
ACCS	Ancient Christian Commentary on Scripture
Acts1CS	The Book of Acts in Its First Century Setting
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ATR	*Anglican Theological Review*
ATS	Acta Theologica Supplementum
Aune	David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville: Westminster John Knox, 2003)
BAGD	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (2nd ed.), revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker from Walter Bauer's Fifth Edition, 1958 (Chicago and London: UCP, 1979)
BAR	*Biblical Archaeology Review*

BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BC	*The Beginnings of Christianity* (ed. F. J. F. Jackson & Kirsopp Lake), Part I: *The Acts of the Apostles*, Vol. 4: *English Translation and Commentary*, Vol. 5: *Additional Notes to the Commentary*, ed. Kirsopp Lake and H. J. Cadbury (London: Macmillan, 1933)
BDAG	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (3rd ed.), revised and edited by Frederick William Danker (Chicago and London: UCP, 2000)
BDB	Francis Brown, S. R. Driver & Charles A. Briggs (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1979 [1975])
BDF	F. Blass, A. Debrunner & Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: UCP, 1967 [1961])
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BFBS	Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, ed. G. D. Kilpatrick (2nd ed.; London: British & Foreign Bible Society, 1958)
Bib	*Biblica*
Biblical Social Values	John J. Pilch & Bruce J. Malina (ed.), *Biblical Social Values and Their Meaning* (Peabody: Hendrickson, 1993)
BibInt	*Biblical Interpretation*
BibTr	*The Bible Translator*
BIS	Biblical Interpretation Series

BJRL	*Bulletin of the John Rylands (University) Library (of Manchester)*
BNTC	Black's New Testament Commentary [= British edition of HNTC]
BR	*Biblical Research*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BST	The Bible Speaks Today
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
Burk	Denny Burk, *Articular Infinitives in the Greek of the New Testament: On the Exegetical Benefit of Grammatical Precision* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2006)
By Faith Alone	Gary L. W. Johnson & Guy P. Waters (ed.), *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification* (Wheaton: Crossway, 2006)
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CalThJ	*Calvin Theological Journal*
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis & Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSS	The Continuum Biblical Studies Series
CEV	Contemporary English Version (1995, NT 1991)
ChongThJ	*Chongshin Theological Journal*
Christian-Jewish Relations	Stanley E. Porter & Brook W. R. Pearson (ed.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (JSNTSS 192; Sheffield: SAP, 2000; London: TTCI, 2004)

CGSTJ	*CGST Journal* (China Graduate School of Theology, Hong Kong)
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
col.	column(s)
CJ	*Concordia Journal*
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament
Concordance	*Concordance to the Novum Testamentum Graece* [= *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*] (3rd ed.; Berlin and New York: de Gruyter, 1987)
COQG	Christian Origins and the Question of God
Covenant	R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg: P&R, 2007)
CUP	Cambridge University Press
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DCC	*The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J. D. Douglas (Exeter: Paternoster, 1974)
DJBP	*Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, ed. Jacob Neuser & William Scott Green (Peabody: Hendrickson, 1999 [originally, New York: Macmillan, 1996])
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall (Downers Grove / Leicester: IVP, 1992)

DLNTD	*Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, ed. Ralph P. Martin & Peter H. Davids（Downers Grove / Leicester: IVP, 1997）
DM	H. E. Dana & Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*（New York: Macmillan, 1957）
DNTB	*Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans & Stanley E. Porter（Downers Grove / Leicester: IVP, 2000）
DNTT	*The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown（E.T.; 3 vols; Exeter: Paternoster, 1975-1978）
DPL	*Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin and Daniel G. Reid（Downers Grove / Leicester: IVP, 1993）
DSST	Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*（E.T.; 2nd ed.; Leiden: Brill / Grand Rapids: Eerdmans, 1996）
DTIB	*Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al.（Grand Rapids: Baker / London: SPCK, 2005）
Early Christian Interpretation	Craig A. Evans and James A. Sanders（ed.）, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*（JSNTSS 148; Sheffield: SAP, 1997）
EBC	*Eerdmans Bible Commentary*（= *New Bible Commentary, Revised* [1970]）, ed. Donald Guthrie et al.（Grand Rapids: Eerdmans, 1987）
EBS	Encountering Biblical Studies
ECB	*Evangelical Commentary on the Bible*, ed. Walter A. Elwell（Grand Rapids: Baker, 1989）
ed.	edition / editor(s) / edited by
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz & G. Schneider（E.T.; 3 vols; Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993）
e.g.	*exempli gratia*, for example
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament
EGT	*The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll（5 vols; 1897-1910; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1961）
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EQ	*Evangelical Quarterly*
EpC	Epworth Commentaries
ERT	*Evangelical Review of Theology*
ESEC	Emory Studies in Early Christianity
ESV	English Standard Version（2001）
E.T.	English Translation
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETSMS	Evangelical Theological Society Monograph Series
EUS	European University Studies
EvTh	*Evangelische Theologie*
ExpT	*Expository Times*

Families	Jan Willem van Henten & Athalya Brenner (ed.), *Families and Family Relations as Represented in Early Judaisms and Early Christianities* (STAR 2; Leiden: Deo, 2000)
FilolNT	*Filologia Neotestamentaria*
GBS	Guides to Biblical Scholarship
GCT	Gender, Culture, Theory
GNS	Good News Studies
GTJ	*Grace Theological Journal*
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HCT	The History of Christian Theology
Here We Stand	J. I. Packer et al., *Here We Stand: Justification by Faith Today* (London: Hodder & Stoughton, 1986)
HNTC	Harper's New Testament Commentaries [= American edition of BNTC]
HTKNT	Herdes theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
IBD	*Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas et al. (3 parts; Leicester: IVP, 1980)
ibid.	ibidem, in the same place
IBS	*Irish Biblical Studies*
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary
IDB / IDBS	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick et al. (4 vols; Nashville: Abingdon, 1962) / Supplementary Volume (1976)

idem	the same
Int	*Interpretation*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromily et al. (fully revised, 4 vols; Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1988)
ITS	*Indian Theological Studies*
IVP	Inter-Varsity / Inter Varsity Press (England / U.S.A.)
IVPNTC	IVP New Testament Commentary
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JDDS	Jian Dao Dissertation Series
Jesus-Paul-John	Lung-kwong Lo (ed.), *Jesus, Paul and John* (Hong Kong: Theology Division, Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong, 1999)
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JPTSS	Journal of Pentecostal Theology Supplement Series
JR	*Journal of Religion*
JSJSup	Supplements to the *Journal for the Study of Judaism*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series (now LNTS)
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*

JTSA	*Journal of Theology for Southern Africa*
Justification	D. A. Carson, Peter T. O'Brien, & Mark A. Seifried (ed.), *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*; Vol. 2: *The Paradoxes of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck / Grand Rapids: Baker Academic, 2001-2004)
Justification in Perspective	Bruce L. McCormack (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids: Baker Academic / Edinburgh: Rutherford House, 2006)
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KJV	King James (Authorized) Version (1611)
Law in Scripture	Charles A. Gieschen (ed.), *The Law in Holy Scripture: Essays from the Concordia Theological Seminary Symposium on Exegetical Theology* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2004)
Law-Gospel	Wayne G. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)
LEC	Library of Early Christianity
LN	Johannes P. Louw & Eugene A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (2 vols; United Bible Societies, 1989 [1988])
LNTS	Library of New Testament Studies (formerly JSNTSS)

loc. cit.	in the place cited
LPS	Library of Pauline Studies
LS	*Louvain Studies*
LTPM	Louvain Theological & Pastoral Monographs
LXE	LXX English Translation (Brenton)
LXX	The Septuagint
MGM	*Moulton and Geden Concordance to the Greek New Testament* (6th edition fully revised), ed. I. Howard Marshall (Edinburgh: TTC, 2002)
MHT	James Hope Moulton, Wilbert Francis Howard & Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (4 vols; Edinburgh: TTC, 1906-1976)
Mishnah	Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven and London: Yale University, 1988)
Missions	Bruce Chilton & Craig Evans (ed.), *The Missions of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity* (NovTSup 115; Leiden: Brill, 2005)
MLT	Mowbrays Library of Theology
MM	James Hope Moulton & George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1972 [1930])
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
MNTS	McMaster New Testament Studies
Moule	C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (2nd ed.; Cambridge: CUP, 1968 [1959])
MT	Masoretic Text

MTL	Marshall's Theological Library
NAC	The New American Commentary
Narrative Dynamics[1]	Bruce W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville: Westminster John Knox, 2002)
NAS	New American Standard Bible (1977)
NAU	New American Standard Bible with Codes (1995)
NBC21st	*New Bible Commentary*, 21st Century Edition, Consulting editors: D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer and G. J. Wenham (Leicester / Downers Grove: IVP, 1994)
NBCR	*The New Bible Commentary Revised*, ed. D. Guthrie & J. A. Motyer (London: IVP, 1970)
NCBC	New Century Bible Commentary
NDBT	*New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander et al. (Leicester / Downers Grove: IVP, 2000)
NEB	The New English Bible (1970, NT 1961)
Nestle-Aland	*Novum Testamentum Graece*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara & Kurt Aland et al. (27th ed.), incorporated in *Greek-English New Testament* (9th rev. ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001)
Neot	*Neotestamentica*
NGS	New Gospel Studies
NIBC	New International Biblical Commentary

1 此書的主要部分（19-214）有十篇文章，都是論羅馬書和加拉太書的（這部分的分題是：'Part 2: Narrative Studies of Galatians and Romans'）。

NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIDB	*The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. Katharine Doob Sakenfeld et al. (Vol. 1; Nashville: Abingdon, 2006)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version (1984)
NIVAC	The NIV Application Commentary
NJB	The New Jerusalem Bible (1985)
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown et al. (London: Geoffrey Chapman, 2000 [1989])
NKJV	New King James Version (1982, NT 1979)
NLC	New London Commentary
NLT	New Living Translation (1996)
NOAB	*The New Oxford Annotated Bible*, ed. Bruce M. Metzger & Roland E. Murphy (New York: OUP, 2000)
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Supplements to *Novum Testamentum*
NRSV	New Revised Standard Version (1989)
NS / n.s.	New Series / new series
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTIC	The New Testament in Context
NTM	New Testament Message
NTR	New Testament Readings
NTS	*New Testament Studies*
NTSI	The New Testament and the Scriptures of Israel

NTSR	New Testament for Spiritual Reading
NTT	New Testament Theology
NT Text	Stanley E. Porter & Craig A. Evans (ed.), *New Testament Text and Language* (Sheffield: SAP, 1997)
OBT	Overtures to Biblical Theology
OCD	*The Oxford Classical Dictionary*, ed. N. G. L. Hammond & H. H. Scullard (2nd ed.; London: OUP, 1984 [1970])
op. cit.	in the work cited
Opponents	Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Pauline Studies 2; Leiden: Brill, 2005)
orig.	originally, original edition
OrthoBS	Orthodox Biblical Studies
OTG	Old Testament Guides
OUP	Oxford University Press
OxBS	Oxford Bible Series
pace	with or by the leave (= permission) of
Paul and His Theology	Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Pauline Studies 3; Leiden: Brill, 2006)
Paul and Mosaic Law	James D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996)
Paul and Scriptures	Craig A. Evans & James A. Sanders (ed.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSS 83; Sheffield: JSOT, 1993)
Paul in Greco-Roman World	J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg: TPI, 2003)

Pauline Theology I	Jouette M. Bassler (ed.), *Pauline Theology*, Vol. I: *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis: Fortress, 1991)
Pauline Theology III	David M. Hay & E. Elizabeth Johnson (ed.), *Pauline Theology*, Vol. III: *Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995)
Pauline Theology IV	E. Elizabeth Johnson, David M. Hay (ed.), *Pauline Theology*, Vol. IV: *Looking Back, Pressing On* (Minneapolis: Fortress, 1997)
Pauline Writings	Stanley E. Porter & Craig A. Evans (ed.), *The Pauline Writings* (The Biblical Seminar 34; Sheffield: SAP, 1995)
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PBTM	Paternoster Biblical and Theological Monographs
PC	Proclamation Commentaries
Phillips	*The New Testament in Modern English*, translated by J. B. Phillips (New York: Macmillan, 1958)
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
Pseudepigrapha	*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Hamilton Charlesworth (2 vols; Garden City: Doubleday, 1983-1985)
PTMS	Princeton Theological Monograph Series
PTR	*Princeton Theological Review*
RAGT	Rethinking Ancient Groups and Texts
RBL	*Review of Biblical Literature*
Rereading Paul	David E. Aune (ed.), *Rereading Paul Together:*

	Protestant and Catholic Perspectives on Justification（Grand Rapids: Baker Academic, 2006）
REB	Revised English Bible（1989）
REC	Reformed Expository Commentary
rev.	revision / revised by / revised
RevExp	*Review and Expositor*
Rhetoric	Stanley E. Porter & Thomas H. Olbricht (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*（JSNTSS 90; Sheffield: JSOT, 1993）
Rhetorical Approaches	D. F. Tolmie (ed.), *Exploring New Rhetorical Approaches to Galatians*（ATS 9; Bloemfontein, South Africa: University of the Free State, 2007）
Right Doctrine	G. K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*（Grand Rapids: Baker, 1994）
Road from Damascus	Richard N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*（Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1997）184-212
Robertson	Archibald Thomas Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*（Nashville: Broadman, 1934）
RSR	*Religious Studies Review*
RSV	Revised Standard Version（1952, NT 1946）
RV	Revised Version（1898）

Salvation in NT	Jan G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*（NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005）
SAP	Sheffield Academic Press
SBL	Society of Biblical Literature
SBLAB	Society of Biblical Literature Academia Biblica
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	*Society of Biblical Literature Seminar Papers*
SBLSS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SE	*Studia Evangelica*（vols 2-4 = TU 87 [1964], 88 [1964] and 102 [1968], respectively）
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SIBL	Studies in Biblical Literature
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNTG	Studies in New Testament Greek
SNTSMS	Society of New Testament Study Monograph Series
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SP	Sacra Pagina
STAR	Studies in Theology and Religion
StTh	*Studia Theologica*
StVladTQ	*St Vladimir's Theological Quarterly*
SWJT	*South Western Journal of Theology*
Syntax	Ernest de Witt Burton, *A Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*（3rd ed. 1898; reprint, Grand Rapids: Kregals, 1976）

TBS	Tools for Biblical Study
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Geoffrey W. Bromiley (E.T.; 9 vols; Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1974), with index (10th) volume compiled by Ronald E. Pitkin (1976)
TEV	Today's English Version (1976)
TextC	Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2nd ed.; United Bible Socities, 1994)
TextG	Roger L. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006)
Thayer	Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, translated, revised and enlarged from Grimm's Wilke's *Clavis Novi Testamenti* (New York: American Book Company, no date)
TNN	*Theology News & Notes*
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TPI	Trinity Press International
Trench	Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament* (1880; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1966)
TrinJ	*Trinity Journal*
TS	*Theological Studies*
TSFB	*Theological Students Fellowship Bulletin*
TST	Toronto Studies in Theology
TTC / TTCI	T. & T. Clark / T. & T. Clark International

TToday	*Theology Today*
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TynB	*Tyndale Bulletin*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VE	*Vox Evangelica*
Vine	W. E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words* (4 vols; London and Edinburgh: Oliphants, 1963)
Vol./vol./vols	volume/volumes
Wallace	Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996)
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	The Wycliffe Exegetical Commentary
WJK	Westminster John Knox
Women	Roberta Hestenes & Lois Curley (ed.), *Women and the Ministries of Christ* (Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1979)
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WWSS	Word & World Supplement Series
YUP	Yale University Press
Zerwick	Maximillian Zerwick, *Biblical Greek* (E.T.; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963)
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und die Kirche*

簡寫表（之三）：外文的祝賀或紀念文集

Francis I. **Andersen** *FS* *Perspectives on Language and Text*, ed. Edgar W. Conrad & Edward G. Newing（Winnona Lake: Eisenbrauns, 1987）

Bernhard W. **Anderson** *FS*
Understanding the Word, ed. James T. Butler, Edgar W. Conrad & Ben C. Ollenburger（JSOTSS 37; Sheffield: JSOT, 1985）

David E. **Aune** *FS* *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, ed. John Fotopoulos（NovTSup 122; Leiden: Brill, 2006）

Ernst **Bammel** *FS* *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple*, ed. William Horbury（JSNTSS 48; Sheffield: SAP, 1991）

C. K. **Barrett** *FS* *Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker & S. G. Wilson（London: SPCK, 1982）

Hendrikus W. **Boers** *FS* *Text and Logos: The Humanistic Interpretation of the New Testament*, ed. Theodore W. Jennings（Atlanta: Scholars, 1990）

In Memoriam S. G. F. **Brandon**
Man and His Salvation, ed. Eric J. Sharpe & John R. Hinnels（Manchester: Manchester University, 1973）

F. F. **Bruce** *FS*（1） *Apostolic History and the Gospel*, ed. Ward W. Gasque & Ralph P. Martin（Exeter: Paternoster, 1970）

F. F. **Bruce** *FS*（2） *Pauline Studies*, ed. Donald A. Hagner & Murray J. Harris（Exeter: Paternoster / Grand Rapids: Eerdmans, 1980）

Donald K. **Campbell** *FS*
Integrity of Heart, Skillfulness of Hands: Biblical and Leadership Studies, ed. Charles H. Dyer & Roy B. Zuck（Grand Rapids: Baker 1994）

David R. **Catchpole** *FS* *Christology, Controversy and Community*, ed. David G. Horrell & Christopher M. Tuckett（Leiden: Brill, 2000）

Brevard S. **Childs** *FS* *Theological Exegesis*, ed. Christopher Seitz & Kathryn Greene-McCreight（Grand Rapids: Eerdmans, 1999）

Nihls Altrup **Dahl** *FS* *God's Christ and His People*, ed. Jacob Jervell & Wayne A. Meeks（Oslo: Universitetsforlaget, 1977）

David **Daube** *FS* *Donum Gentilicium*, ed. E. Bammel, C. K. Barrett & W. D. Davies（Oxford: Clarendon, 1978）

Johannis **de Zwaan** *FS* *Studia Paulina*, ed. J. N. Sevenster & W. C. van Unnik（Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953）

James D. G. **Dunn** *FS* *The Holy Spirit and Christian Origins*, ed. Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker & Stephen C. Barton（Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2004）

E. Earle **Ellis** *FS*（1） *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. Gerald F. Hawthorne with Otto Betz（Grand Rapids: Eerdmands / Tübingen: Mohr [Paul Siebeck], 1987）

E. Earle **Ellis** *FS*（2） *History and Exegesis*, ed. Sang-Won（Aaron）Son（New York: TTC, 2006）

Howard M. **Ervin** *FS* *Essays on Apostolic Themes*, ed. Paul Elbert（Peabody:

	Hendrickson, 1985)
Gordon D. **Fee** *FS*	*Romans and the People of God*, ed. Sven K. Soderlund & N. T. Wright (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1999)
Elisabeth Schüssler **Fiorenza** *FS*	
	Walk in the Ways of Wisdom, ed. Shelly Matthews, Cynthia Briggs Kittredge & Melanie Johnson-DeBaufre (Harrisburg: TPI, 2003)
Joseph A. **Fitzmyer** *FS*	*To Touch the Text*, ed. Maurya P. Horgan & Paul J. Kobelski (New York: Crossroad, 1989)
Gerhard O. **Forde** *FS*	*By Faith Alone: Essays on Justification*, ed. Joseph A. Burgess & Marc Kolden (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)
Victor Paul **Furnish** *FS*	*Theology and Ethics in Paul and His Interpreters*, ed. Eugene H. Lovering Jr. & Jerry L. Sumney (Nashville: Abingdon, 1996)
Michael D. **Goulder** *FS*	*Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation*, ed. Stanley E. Porter, Paul Joyce & David E. Orton (BIS; Leiden: Brill, 1994)
J. Harold **Greenlee** *FS*	*Scribes and Scripture: New Testament Essays*, ed. David Alan Black (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992)
Robert H. **Gundry** *FS*	*To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology*, ed. Thomas E. Schmidt & Moisés Silva (JSNTSS 100; Sheffield: JSOT, 1994)
Walter **Harrelson** *FS*	*Justice and the Holy*, ed. Douglas A. Knight & Peter J. Paris (Atlanta: Scholars, 1989)

Everett F. **Harrison** *FS*	*Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. Ward Gasque and William Sanford LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978)
Roy A. **Harrisville** *FS*	*All Things New*, ed. Alan J. Hultgren, Donald H. Juel & Jack D. Kingsbury (WWSS 1; St. Paul: Luther Northwestern Theological Seminary, 1992)
Lars **Hartman** *FS*	*Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, ed. Tord Fornberg & David Hellholm (Oslo: Scandinavian University, 1995)
Harold W. **Hoehner** *FS*	*Interpreting the New Testament Text: Introduction to the Art and Science of Exegesis*, ed. Darrell L. Bock & Buist M. Fanning (Wheaton: Crossway Books, 2006)
Morna D. **Hooker** *FS*	*Early Christian Thought in its Jewish Context*, ed. John Barclay & John Sweet (Cambridge: CUP, 1996)
John C. **Hurd** *FS*	*Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity*, ed. Bradley H. McLean (Sheffield: JSOT, 1993).
Jacob **Jervell** *FS*	*Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity–Positions and Strategies*, ed. David Hellholm, Halvor Moxnes, Turid Karlsen Seim (Oslo: Scandinavian University, 1995)
Robert **Jewett** *FS*	*Celebrating Romans: Template for Pauline Theology*, ed. Sheila E. McGinn (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2004)
Ernst **Käsemann** *FS*	*Rechtfertigung*, ed. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann & Peter Stuhlmacher (Tübingen & Göttingen:

	Vandenhoeck & Ruprecht, 1976）
Leander E. **Keck** *FS*	*The Future of Christology*, ed. Abraham J. Malherbe & Wayne A. Meeks（Minneapolis: Fortress, 1993）
Howard Clark **Kee** *FS*	*The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. Jacob Neusner et. al（Philadelphia: Fortress, 1988）
George A. **Kennedy** *FS*	*Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric*, ed. Duane F. Watson（JSNTSS 50; Sheffield: JSOT, 1991）
Jack Dean **Kingsbury** *FS*	
	Who Do You Say that I Am? Essays on Christology, ed. Mark Allan Powell & David R. Bauer（Louisville: Westminster John Knox, 1999）
D. B. **Knox** *FS*	*God Who is Rich in Mercy*, ed. Peter T. O'Brien & David G. Peterson（Homebush West, NSW: Lancer Books, 1986）
John **Knox** *FS*	*Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule & R. R. Niebuhr（Cambridge: CUP, 1967）
Helmut **Koester** *FS*	*The Future of Early Christianity*, ed. Birger A. Pearson（Minneapolis: Fortress, 1991）
Werner Georg **Kümmel** *FS*	
	Jesus und Paulus, ed. E. Earle Ellis & Erich Grässer（Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975）
George E. **Ladd** *FS*	*Unity and Diversity in New Testament Theology*, ed. Robert A. Guelich（Grand Rapids: Eerdmans, 1978）
Bernard C. **Lategan** *FS*	*The New Testament Interpreted*, ed. Cilliers Breytenbach,

	Johan C. Thom & Jeremy Punt（NovTSup 124; Leiden: Brill, 2006）
Barnabas **Lindars** *FS*	*It is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson（Cambridge: CUP, 1988）
Richard N. **Longenecker** *FS*	
	Gospel in Paul: Studies in Corinthians, Galatians and Romans, ed. L. Ann Jervis & Peter Richardson（JSNTSS 108; Sheffield: SAP, 1994）
Abraham J. **Malherbe** *FS*（1）	
	Greeks, Romans, and Christians, ed. David L. Balch, Everett Ferguson, Wayne A. Meeks（Minneapolis: Fortress, 1990）
Abraham J. **Malherbe** *FS*（2）	
	Early Christianity and Classical Culture, ed. John T. Fitzgerald, Thomas H. Olbricht & L. Michael White（NovTSup 110; Leiden: Brill, 2003）
In Memoriam T. W. **Manson**	
	New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958, ed. Angus John Brockhurst Higgins（Manchester: Manchester University, 1959）
I. Howard **Marshall** *FS*	*Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green & Max Turner（Carlise: Paternoster / Grand Rapids: Eerdmans, 1994）
Ralph P. **Martin** *FS*	*Worship, Theology and Ministry in the early Church*, ed. Michael J. Wilkins & Terence Paige（JSNTSS 87;

Sheffield: JSOT, 1992）

J. Louis **Martyn** *FS*（1）*Apocalyptic and the New Testament*, ed. Joel Marcus & Marion L. Soards（JSNTSS 24; Sheffield: JSOT, 1989）

J. Louis **Martyn** *FS*（2）*The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, ed. Robert T. Fortna & Beverly R. Gaventa（Nashville: Abingdon, 1990）

Wayne A. **Meeks** *FS* *The Social World of the First Christians*, ed. L. Michael White & O. Larry Yarbrough（Minneapolis: Fortress, 1995）

Bruce Manning **Metzger** *FS*
A South African Perspective on the New Testament, ed. J. H. Petzer & P. J. Hartin（Leiden: Brill, 1986）

Paul W. **Meyer** *FS* *Faith and History*, ed. John T. Carroll, Charles H. Cosgrove & E. Elizabeth Johnson（Atlanta: Scholars, 1990）

Leon Lamb **Morris** *FS* *Reconciliation and Hope*, ed. Robert Banks（Exeter: Paternoster, 1974）

Charles Francis Digby **Moule** *FS*
Christ and Spirit in the New Testament, ed. Barnabas Lindars & Stephen S. Smalley（Cambridge: CUP, 1973）

J. L. **North** *FS* *The Old Testament in the New Testament*, ed. Steve Moyise（Sheffield: SAP, 2000）

Peter T. **O'Brien** *FS* *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, ed. Peter Bolt & Mark Thompson（Downers Grove: IVP / Leicester: Apollos, 2000）

Richard C. **Oudersluys** *FS*

Saved by Hope, ed. James I. Cook（Grand Rapids: Eerdmans, 1978）

Petr **Pokorny** *FS* *Testimony and Interpretation: Early Christology in its Judeo-Hellenistic Milieu*, ed. Jiri Mrazek & Jan Roskovec（London: TTC, 2004）

Heikki **Räisänen** *FS* *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, ed. Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett & Kari Syreeni（Leiden: Brill, 2002）

Bo **Reicke** *FS* *The New Testament Age*, ed. William C. Weinrich（2 vols; Macon: Mercer University, 1984）

Peter **Richardson** *FS* *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, ed. Stephen G. Wilson & Michel Desjardins（Waterloo, Ont.: Published for the Canadian Corp. for Studies in Religion = Corp. canadienne des sciences religieuses by Wilfrid Laurier University Press, 2000）

Vernon K. **Robbins** *FS* *Fabrics of Discourse*, ed. David B. Gowler, L. Gregory Bloomquist & Duane F. Watson（Harrisburg: TPI, 2003）

William Childs **Robinson** *FS*
Soli Deo Gloria, ed. J. McDowell Richards（Richmond: John Knox, 1968）

Calvin J. **Roetzel** *FS* *Pauline Conversations in Context*, ed. Janice Capel Anderson, Philip Sellew & Claudia Setzer（JSNTSS 221; London: SAP, 2002）

Richard **Shaull** *FS* *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context*, ed. Nantawan Boonprasat Lewis（Grand Rapids: Eerdmans, 1998）

Krister **Stendahl** *FS*（1）*Christians among Jews and Gentiles*, ed. George W. E. Nickelsburg with George W. MacRae = *HTR* 19:1-3（January/April/July 1986）(Philadelphia: Fortress, 1986）

Krister **Stendahl** *FS*（2）*Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, ed. Richard A. Horsley（Harrisburg: TPI, 2000）

Ray **Summers** *FS* *New Testament Studies*, ed. H. L. Drumwright & C. Vaughan（Waco: Baylor University, 1975）

Merrill C. **Tenney** *FS* *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. Gerald F. Hawthorne（Grand Rapids: Eerdmans, 1975）

Margaret **Thrall** *FS* *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict*, ed. Trevor J. Burke & J. Keith Elliott（NovTSup 109; Leiden: Brill, 2003）

In Memoriam Sjef van **Tilborg**

One Text, A Thousand Methods, ed. Patrick Chatelion Counet & Ulrich Berges（BIS 71; Boston: Brill Academic, 2005）

Alexander J. M. **Wedderburn** *FS*

Paul, Luke and the Graeco-Roman World, ed. A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey & Bruce Longenecker（JSNTSS 217; London: SAP, 2002）

R. E. O. **White** *FS* *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies*, ed. Stanley E. Porter & Anthony R. Cross（JSNTSS 171; Sheffield: SAP, 1999）

Bruce W. **Winter** *FS* *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background*, ed. P. J. Williams, Andrew D. Clarke, Peter M. Head, David Instone-Brewer（Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2004）

簡寫表（之四）：外文的加拉太書註釋及研究

Andrews　Edgar H. Andrews, *Free in Christ: The Message of Galatians*（Welwyn Commentary Series; Durham: Evangelical, 1996）

Arichea & Nida　Daniel C. Arichea, Jr. & Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Lettr to the Galatians*（Helps for Translators 18; New York: United Bible Societies, 1976）

Asano　Atsuhiro Asano, *Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies*（JSNTSS 285; London: TTCI, 2005）

Barclay, J.　John M. G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*（SNTW; Edinburgh: TTC, 1988 [Minneapolis: Fortress, 1991]）[1]

Barclay, W.　William Barclay, *Flesh and Spirit: An Examination of Galatians 5.19-23*（Grand Rapids: Baker, 1977 [orig. London: SCM, 1962]）

Barrett　C. K. Barrett, *Freedom and Obligation: A Study of the Epitle to the Galatians*（London: SPCK, 1985）

Betz　Hans Dieter Betz, *Galatians*（Hermeneia; Philadelphia:

1　在 1990 年，Silva（Review of Barclay 162）認爲這是「過去一、二十年最好的加拉太書的學術專論」。

Fortress, 1979）[2]

Bligh　John Bligh, *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle*（London: St. Paul Publications, 1969）

Boers　Hendrikus Boers, *The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans*（Peabody: Hendrickson, 1994）

Boice　James Montgomery Boice, 'Galatians', in Frank E. Gaebelein et al.（ed.）, *Expositor's Bible Commentary*, Volume 10（Grand Rapids: Zondervan, 1976）407-508

Borchert　Gerald L. Borchert, 'Galatians', *Cornerstone Biblical Commentary: Romans, Galatians*（Carol Stream: Tyndale House, 2007）245-342

Braxton　Brad Ronnell Braxton, *No Longer Slaves: Galatians and African American Experience*（Collegeville: Liturgical, 2002）

Briggs　Sheila Briggs, 'Galatians', in Elisabeth Schüssler Fiorenza（ed.）, *Searching the Scriptures.* Volume Two: *A Feminist Commentary*（New York: Crossroad, 1994）218-236

Bring　Ragnar Bring, *Commentary on Galatians*（E.T.; Philadelphia: Muhlenberg, 1961）

Brinsmead　Bernard Hungerford Brinsmead, *Galatians–Dialogical Response to Opponents*（SBLDS 65;

2　此註釋書被譽爲「聖經學術一項傑出成就」（Barrett, 'Galatians' 414），及「也許是所有語言中最具原創性的加拉太書註釋」（Meeks, Review 304）。德文版爲 *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*（Hermeneia; München: Kaiser, 1988）。Cf. Tolmie 2 n.5.

	Chico: Scholars, 1982）
Boring & Craddock	M. Eugene Boring & Fred B. Craddock, 'Galatians', *The People's New Testament Commentary*（Louisville: Westminster John Knox, 2004）575-593
Bruce	F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*（NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982）
Bryant	Robert A. Bryant, *The Risen Crucified Christ in Galatians*（SBLDS 185; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001）
Buckel	John Buckel, *Free to Love: Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians*（LTPM 15; Louvain: Peeters / Grand Rapids: Eerdmans, 1993）
Burton	Ernest de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*（ICC; Edinburgh: TTC, 1968 [1921]）
Calvin	Jean Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*（E.T.; Grand Rapids: Eerdmans 1955）11-188
Ciampa	Roy E. Ciampa, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*（WUNT 2/102; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1998）
Cole（1965）	R. Alan Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians*（TNTC; London: Tyndale, 1965）
Cole（1989）	R. Alan Cole, *The Letter of Paul to the Galatians*（TNTC; rev. ed.; Leicester: IVP / Grand Rapids: Eerdmans, 1989）

Cosgrove（1988）	Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*（Macon: Mercer University, 1988）
Cosgrove（1997）	Charles H. Cosgrove, 'Galatians', in Watson E. Mills et al., *Acts and Pauline Writings*（Mercer Commentary on the Bible, Vol. 7; Macon: Mercer University, 1997）199-213
Cousar（1982）	Charles B. Cousar, *Galatians*（Interpretation; Atlanta: John Knox, 1982）
Cousar（2001）	Charles B. Cousar, *Reading Galatians, Philippians, and 1 Thessalonians: A Literary and Theological Commentary*（Reading the New Testament; Macon: Smyth & Helwys, 2001）iii-iv, 1-114
Cummins	Stephen Anthony Cummins, *Paul and the Crucified Christ at Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*（SNTSMS 114; Cambridge: CUP, 2001）
Dalton	William J. Dalton, *Galatians without Tears*（Collegeville: Liturgical, 1992）
Duncan	George S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians*（MNTC; London: Hodder & Stoughton, 1934）
Dunn（1990）	James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*（Louisville: Westminster / John Knox, 1990）
Dunn（1993a）	James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*（BNTC; Peabody: Hendrickson, 1993）[3]

3 Matera（Review of Dunn [1993a] 176）認爲，此註釋書令人欽佩地成功確立了「保羅新觀」（參導論第捌節甲部〔下面 161-80，尤其是 170-74〕），以致日後之加拉太書的釋經景色（'exegetical

Dunn（1993b） James D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*（NTT; Cambridge: CUP, 1993）

Ebeling Gerhard Ebeling, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians*（E.T.; Philadelphia: Fortress, 1985）

Edwards Mark J. Edwards（ed.）, *Galatians, Ephesians, Philippians*（ACCS: New Testament VIII; Downers Grove: IVP, 1999）1-105[4]

Ellicott C. J. Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Galatians*（London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867）

Elliott Susan Elliott, *Cutting Too Close for Comfort: Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*（JSNTSS 248; London: TTCI, 2003）

Esler Philip F. Esler, *Galatians*（NTR; London and New York: Routledge, 1998）

Fitzmyer Joseph A. Fitzmyer, 'The Lettter to the Galatians', in *NJBC* [1989] 780-790

Fung（1975） Ronald Yam-Kwan Fung, 'The Relationship between Righteousness and Faith in the Thought of Paul, as Expressed in the Letters to the Galatians and the Romans'（2 vols; unpublished Ph.D. thesis, University of Manchester, 1975）

Fung（1988） Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*（NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1988）

Galatians Debate Mark D. Nanos（ed.）, *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*（Peabody: Hendrickson, 2002）

landscape'）永不會再像以前一樣。

4 此書有中譯本：馬可・愛德華斯主編，林梓鳳譯；黃錫木編審：《加拉太書、以弗所書、腓立比書》（古代基督信仰聖經註釋叢書・新約篇 IX；台北：校園書房出版社，2005）

Gaventa Beverly R. Gaventa, 'Galatians', in James D. G. Dunn & John W. Rogerson（ed.）, *Eerdmans Commentary on the Bible*（Grand Rapids / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003）1374-1384

George Timothy George, *Galatians*（NAC 30; Nashville: Broadman & Holman, 1994）

Guthrie Donald Guthrie, *Galatians*（NCBC; London: Nelson & Sons, 1969）

Hansen（1989） G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*（JSNTSS 29; Sheffield: JSOT, 1989）

Hansen（1994） G. Walter Hansen, *Galatians*（IVPNTC 9; Downers Grove: IVP, 1994）

Hays（1983） Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1—4:11*（SBLDS 56; Chico: Scholars, 1983）

Hays（2000） 'The Letter to the Galatians', in Leander E. Keck et al.（ed.）, *The New Interpreter's Bible*, Volume 11（Nashville: Abingdon, 2000）181-348

Hays（2002） Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*（2nd ed.; Grand Rapids / Dearborn, MI: Eerdmans / Dove Booksellers）[note author's new 'Introduction to the Second Edition', xxi-lii]

Hendriksen	William Hendriksen, *Epistle to the Galatians*（Grand Rapids: Baker, 1969）
Holmstrand	Jonas Holmstrand, *Markers and Meaning in Paul: An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians*（E.T.; ConBNT 28; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1997）[esp. 145-216]
Hong	In-Gyu Hong, *The Law in Galatians*（JSNTSS 81; Sheffield: JSOT, 1993）
Howard	George Howard, *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology*（SNTSMS 35; 2nd ed.; Cambridge: CUP, 1990 [1st ed. 1979]）
Hughes	Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*（NLC; London: Marshall, Morgan & Scott, 1962）
Hume	C. R. Hume, *Reading Through Galatians*（London: SCM, 1997）
Hunter	A. M. Hunter, *Galatians to Colossians*（London: SCM, 1966）
Jervis	L. Ann Jervis, *Galatians*（NIBC 9; Peabody: Hendrickson, 1999）
Kern	Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*（SNTSMS 101; Cambridge: CUP, 1998）
Kok	Ezra Hon-seng Kok, *The Truth of the Gospel. A Study in Galatians 2:15-21*（JDDS 7; Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2000）
Kuula	Kari Kuula, *The Law, the Covenant and God's Plan.* Volume 1: *Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians*（Publications of the Finnish Exegetical Society 72; Helsinki: The Finnish Exegetical Society / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999）
Kwon	Yon-Gyong Kwon, *Eschatology in Galatians: Rethinking Paul's Response to the Crisis in Galatia*（WUNT 2/183; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004）
Lightfoot	J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*（Grand Rapids: Zondervan, 1962 reprint [orig. 1865]）
Longenecker, B.	Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatia*（Edinburgh: TTC, 1998）
Longenecker, R.	Richard N. Longenecker, *Galatians*（WBC 41; Dallas: Word, 1990）
Lührmann	Dieter Lührmann, *Galatians. A Continental Commentary*（E.T.; Minneapolis: Fortress, 1992）
Lull	David John Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of* Pneuma *as Divine Power*（SBLDS 49; Chico: Scholars, 1980）
Machen	J. Gresham Machen, *Machen's Notes on Galatians*, ed. John H. Skilton（Nutley: Presbyterian & Reformed, 1977）
Malina & Pilch	Bruce J. Malina & John J. Pilch, 'Galatians' and 'Reading Scenarios for the（Authentic）Letters of Paul', *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*（Minneapolis: Fortress, 2006）177-218 and 331-409, respectively
Mare	W. Harold Mare, 'Galatians', *New Testament Background*

	Commentary（Fearn, Tain, Rossshire, Scotland: Christian Focus Publications, 2004）287-300, 459-460 [notes]
Martin	R. P. Martin, *1 Corinthians – Galatians*（London: Scripture Union, 1968）
Martin & Wu	Ralph P. Martin & Julie L. Wu, 'Galatians', in Clinton E. Arnold（ed.）, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Vol. 3（Grand Rapids: Zondervan, 2002）264-298
Martyn	J. Louis Martyn, *Galatians*（AB 33A; New York: Doubleday, 1997）[5]
Matera	Frank J. Matera, *Galatians*（SP; Collegeville: Liturgical, 1992）[6]
McClelland	Scott E. McClelland, 'Galatians', in *ECB* [1989] 998-1019
McKnight	Scot McKnight, *Galatians*（NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1995）[7]
Mikolaski	S. J. Mikolaski, 'Galatians', in *EBC* [1987] 1089-1104
Morland	Kjell Arne Morland, *The Rhetoric of Curse in Galatians: Paul Confronts Another Gospel*（ESEC 5; Atlanta: Scholars, 1995）
Morris	Leon Morris, *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom*（Leicester: IVP, 1996）
Nanos	Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in*

5 此註釋書被Hays（2001）65 譽爲自巴特的《羅馬書註釋》（德文原著初版 1918；重寫後，二版 1921）以還「最深奧和有力（the most profound and powerful）的聖經註釋」。

6 這是第一本完全採用「解讀保羅的新趨勢」（即是「保羅新觀」，見上面 39 註 3）的註釋書（Seifrid, 'Commentaries' 221）。

7 此書有中譯本：史葛．麥克奈特著，廖惠堂譯：《加拉太書》（國際釋經應用系列，卷 48；香港：漢語聖經協會，2004）。

	First-Century Context（Minneapolis: Fortress, 2002）
Neil, W.	W. Neil, *The Letter of Paul to the Galatians*（CBC; Cambridge: CUP, 1967）
Neill, S.	Stephen Neill, *Paul to the Galatians*（London: Lutterworth, 1958）[8]
O'Neill	J. C. O'Neill, *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians*（London: SPCK, 1972）
Osiek（1984）	Carolyn Osiek, *Galatians*（NTM 12; Wilmington: Michael Glazier, 1984 [1980]）
Osiek（1998）	Carolyn Osiek, 'Galatians', in Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe（ed.）, *Women's Bible Commentary*（expanded ed.; Louisville: Westminster John Knox, 1998）423-427
Perkins	Pheme Perkins, *Abraham's Divided Children: Galatians and the Politics of Faith*（NTIC; Harrisburg: TPI, 2001）
Pilch	John J. Pilch, *Galatians and Romans*（Collegeville Bible Commentary 6; Collegeville: Liturgical, 1983）5-27
Pinnock	Clark H. Pinnock, *Truth on Fire: The Message of Galatians*（Grand Rapids: Baker, 1972）
Rapa	Robert Keith Rapa, *The Meaning of "Works of the Law" in Galatians and Romans*（SIBL 31; New York: Peter Lang, 2001）[esp. 73-185, 263-68]
Rendall	Frederick Rendall, 'The Epistle to the Galatians', in *EGT* 3.123-200
Ridderbos	Herman N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*（E.T.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans,

8 此書有中譯本：廖超凡著，許鎏譯：《保羅達加拉太人書》（香港：輔僑，1961）；尼爾著：《加拉太書信》（台北：三一，1976）。

	1953）
Rogers	Elinor MacDonald Rogers, *A Semantic Structure Analysis of Galatians*（Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1989）
Ropes	James Hardy Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*（HTS 14; Cambridge, MA: Harvard University, 1929）
Russell	Walter Bo Russell III, *The Flesh/Spirit Conflict in Galatians*（Lanham: University Press of America, 1997）
Ryken	Philip Graham Ryken, *Galatians*（REC; Phillisburg: P&R Publishing, 2005）
Schlier	Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*（KEK; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965）
Schneider	Gerhard Schneider in Karl Kertelge & Gerhard Schneider, *The Epistles to the Romans and Galatians*（NTSR 6; London: Sheed & Ward, 1972 [1969]）153-304
Scott	James M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*（WUNT 2/84; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995）[esp. 121-134, 149-159, 201-218]
Silva（1994）	Moisés Silva, 'Galatians' in *NBC21st* 1206-1221
Silva（2001）	Moisés Silva, *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*（2nd ed.; Grand Rapids: Baker Academic, 2001）
Smiles	Vincent M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia: Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy*（Collegeville: Liturgical, 1998）
Stanton	Graham N. Stanton, 'Galatians', in John Barton & John Muddiman（ed.）, *The Oxford Bible Commentary*（Oxford: OUP, 2001）1152-1165
Stern	David H. Stern, 'Galatians', *Jewish New Testament Commentary*（6th ed.; Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1999）520-576
Stott	John R. W. Stott, *The Message of Galatians*（Downers Grove / Leicester: IVP, 1968）
Tamez	Elsa Tamez, 'Galatians', in William R. Farmer et al.（ed.）, *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*（Collegeville: Liturgical, 1998）1654-1669
Tarazi	Paul Nadim Tarazi, *Galatians: A Commentary*（OrthoBS; Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1994）
Thielman	Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*（NovTSup 61; Leiden: Brill, 1989）[esp. 46-86]
Tolmie	D. Francois Tolmie, *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*（WUNT 2/190; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005）
Tsang	Sam Tsang, *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians*

	（SIBL 81; New York: Peter Lang, 2005）
Wakefield	Andrew H. Wakefield, *Where to Live: The Hermeneutical Significance of Paul's Citations from Scripture in Galatians 3:1-14*（SBLAB; Leiden: Brill, 2003）
Wilder	William N. Wilder, *Echoes of the Exodus Narrative in the Context and Background of Galatians 5:18*（SIBL 23; New York: Peter Lang, 2001）
Wiley	Tatha Wiley, *Paul and the Gentile Women: Reframing Galatians*（New York: Continuum, 2005）
Williams	Sam K. Williams, *Galatians*（ANTC; Nashville: Abingdon, 1997）
Wisdom	Jeffrey R. Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law: Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3.8-10*（WUNT 2/133; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001）[esp. 129-224]
Witherington	Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*（Grand Rapids: Eerdmans, 1998）
Wright	Tom Wright, *Paul for Everyone: Galatians and Thessalonians*（London: SPCK, 2002）1-83[9]
Wuest	Kenneth Samuel Wuest, *Galatians in the Greek New Testament*（Grand Rapids: Eerdmans, 1951）
Ziesler	John Ziesler, *The Epistle to the Galatians*（EpC; London: Epworth, 1992）

9 Review: James Howell, *Christian Century* 121（2004）44-47.

導論

壹　加拉太書的重要性

加拉太書的重要性首先在於其歷史及神學內容。[1]在歷史方面，本書提供了關於保羅個人、他所建立的教會，以及初代基督徒當中一些最重要的爭議這三方面極寶貴的資訊：首先，關於保羅的歸主及蒙召（一13～17）、其後多年的活動（18～24節），以及他與耶路撒冷教會的使徒的關係（二1～14），我們所擁有的第一手資料幾乎全部是由加拉太書提供的。其次，加拉太眾教會所面臨的危機的性質，揭示了信奉基督的外邦人所面對的一些最重要的問題。另外，本書亦提供了關係重大的資訊，是關乎保羅與耶路撒冷教會的假弟兄的爭議（二1～5）、保羅與彼得在「安提阿事件」的爭議（11～21節），以及保羅與加拉太的煽動者的爭議；這些爭議被保羅視爲基本上性質相同，都涉及福音的真理（二2、14）。[2]

在神學方面，加拉太書「以毫不妥協的言詞發表了福音的獨特精神。加拉太書強調，因信稱義與在聖靈裡的生活分別是基督徒生命的根與果。本書把信徒在基督裡的地位和他們聖潔的生活，描寫爲同樣有賴神的恩典；任何一樣都不是規則與條例可以產生的」。[3]當然，在二十世紀末葉新興的「猶太教新觀」與「保羅新觀」中，「稱義」的定義與傳統不同，[4]但這只是說明此一基本事實的另一例子：「加拉太書一直是，且繼續是，許多不同形式的基督教教義、宣講與實踐之基礎」；而我們如何理解本書所反映的問題以及保羅所提供的教導，就在很大程度上決定了我們如何以基督徒的身分思想和生活：所接受的是何種神學，所宣講的是

1　Barrett 4 就認爲，從神學及歷史角度，加拉太書都是在新約的中心。

2　Cf. J. Barclay 1. Stanton 1152*a* 指出，在重構初代基督教的歷史一事上，加拉太書在近代所扮演的角色甚至超越了羅馬書；在早期基督教內部的緊張關係之討論中，對於保羅所敘述的耶路撒冷「會議」（二1～10）及與彼得在安提阿的衝突（二11～14）之解釋，總是佔著顯著地位的。

3　F. F. Bruce, 於馮 I（Foreword）：'It sets forth the unique genius of the gospel in uncompromising terms. Justification by faith and life in the Spirit are emphasized as respectively the root and the fruit of Christian existence. Believers' standing in Christ and their holy living are presented as alike dependent on the grace of God; rules and regulations can produce neither the one nor the other.'

4　前二詞依次即 'the new perspective on Judaism / on Paul'. 參導論第捌節（下面 161-80）。

何種信息，所實行的是何種生活方式。[5]

除了它本身的內容，加拉太書的重要性亦在於它在其後的歷史所產生的影響。[6]本書是新約最「多結果子」的著作之一。它不單是十六世紀宗教改革運動的一份基礎文獻，在整個教會歷史裡亦有廣遠的影響力。第四世紀末至第五世紀初，在基督教正於官方的承認下開始擴張時，屈梭多模、耶柔米及奧古斯丁，都在數十年間並在彼此相距不外數百哩的地域之內，撰寫了加拉太書的註釋。馬丁路德（1483～1546）的加拉太書註釋本身亦極具影響力，連本仁約翰（1628～1688）也在其《恩典豐盈》一書中就此鳴謝。[7]回到目前，單就英語世界而論，過去三十年所出版的加拉太書註釋及專題研究（後者包括書籍和文章）簡直多不勝數，而且這種大量出版的情況並無減退的跡象。[8]本註釋的「簡寫表（之四）：外文的加拉太書註釋及研究」所列出的專論中，有超過二十本其前身是博士論文，[9]並且都是在這期間出版的。這足以反映聖經學術界對加拉太書的重視。

5 R. Longenecker xliii, lvii（引句出處）。作者（xliii-lvii）從加拉太書的詮釋歷史中作選擇性的概覽（馬吉安、特士良、諾斯底主義者、亞歷山太教父、安提阿教父、其他的拉丁及希臘註釋者、新教的宗教改革者，以及近代學者），來說明加拉太書對基督徒思想和行動的影響。Cf. Riches, ‘Galatians’.

6 Cf. Knox, ‘Galatians’ 338*b*.

7 J. K. Riches, *DTIB* 238*a*.《恩典豐盈》即 *Grace Abounding*.

8 Cf. Silva, ‘Faith’ 217 with n.1. 這現象的一個主要部分是，貝漢斯所出版的詳細的「加拉太書的修辭分析」（Betz, ‘Composition’ [1975], Betz [1979]），復興了釋經者對新約（尤其是新約書信）的修辭鑑別學（rhetorical criticism: cf. Aune 416*b*-18*b*;《聖神》443*b*）之興趣（Aune 192*a*）。在正文提到的「專題研究」中，不少是關乎加拉太書的修辭的不同方面。有關的書目參 Watson, *Rhetoric* 153-62. 托爾米新近的文章縱覽了 1995-2005 年間採取修辭進路的、加拉太書的研究（Tolmie, ‘Analysis’ 2-22）；留意結尾的五項觀察（22-25）。

9 其作者除了西方人士外，亦包括韓裔的 Hong（1993）和 Kwon（2004）、華裔的郭漢成（Kok [2000]）和曾思瀚（Tsang [2005]）、猶太裔的 Nanos（2002），及日裔的 Asano（2005）。

貳　加拉太書的寫信人

本書原文開首的頭兩個字就是寫信人的自稱：「保羅、使徒」。五章二節鄭重其事的說：請注意，我保羅告訴你們（呂譯）。本書出自使徒保羅的手筆，是「在加拉太書的研究上最不受爭議的事情」。[1]加拉太書是（大部分學者）公認的七卷保羅書信之一，[2]更與羅馬書及哥林多前後書被德國學術界稱為「主要書信」，[3]確認為保羅所作。[4]保羅寫信的習慣是由代筆人書寫（參：羅十六22），結束時才親筆問安。加拉太書（像羅馬書一樣）很可能是由代筆人按照保羅的口授而寫成的，字體特大的一段（六11，當代），即末尾的八節，則是保羅親筆寫的。詳見六章十一節註釋第二、三兩段（下面1375-76）。[5]

1 R. Longenecker lvii. O’Neill 認為加拉太書的部分內容不屬保羅原著，因此他著手「回復」此書的「眞貌」（作者的書名為 *The Recovery of Paul’s Letter to the Galatians*）。他的見解沒有被其他聖經學者採納，因為這見解假定了保羅是個生硬呆板的作者，把他侷限在一種狹隘和千篇一律的語言、神學和風格之內。Cf. McDonald & Porter, ‘Galatians’ 411*a*; Dunn（1993a）1 n.3; see also Buckel 20. 另見下面註 5。

2 另六卷為：羅、林前、林後、腓、帖前、門。

3 The so-called *Hauptbriefe*（R. Longenecker lviii）.

4 《聖神》406*b*。

5 赫拿新近提出五方面的理由，可以用來支持「保羅並非本書作者」的立場（Hoehner, ‘Galatians’）：（一）本書的「非個人性」性質（153-55）——（1）沒有另一封保羅書信是寫給「眾教會」的。可是，這一點的說服力顯然不大，尤其因為加拉太的眾教會（一2b，新譯、和修）一詞亦見於林前十六1；為甚麼保羅不能以它們為寫信的對象呢？（2）作者沒有向加拉太各教會任何個別的人問安。但這現象的解釋可能很簡單：對於他所認識的教會，保羅的慣例是避免提名向個別的信徒問安，以免顧此失彼，給人徇私的印象（參《羅》1.54 連註 3）；亦參六11～18 註釋引言第五段之（二）= 下面1371。（3）作者也沒有提及一些個別的人，像保羅所作的（林前一14～16，十六15）。但保羅提及那些人，是有原因和作用的；作者在本書沒有這樣做，只表示他沒有需要這樣做，卻不表示作者並非保羅。
（二）語言和風格——本書的詞彙和風格與保羅文學所見的相當不同（155-63）。上面註1對O’Neill的評語同樣適用於此。舉例說，赫拿（159）提出以下的比較：動詞在本書的使用頻率是每1,000字 3.58 次，在羅馬書只是 2.11 次；名詞的使用頻率在本書是每1,000字1.79次，在羅馬書則為4.78次。赫拿認為可據此辯證，本書的作者並不認識到，他本應較多使用名詞義字（δικαιοσύνη）而較少使用動詞稱義（δικαιόω）！可是，此純粹統計數字的比較，忽視了名詞的使用在二書之間的重要分別：在加拉太書，名詞出現的四次（二21，三6、21，五5）皆指得稱為義所帶來的義者地位（參二21 註釋第四段〔下面 607-9〕，五5註釋第九段〔下面1149-50〕）；但在羅馬書，名詞之所以出現 34 次之多，是由於保羅以之表達多方面的意思。單是神的義一詞已分別用來指（1）神的拯救行動，此行動必然地涉及神所賜的義者地位（一17，三21～22〔參《羅》1.257、475〕），其重點有時

是在於神使人稱義的行動（十3c〔參《羅》3.306〕），有時則在神所賜的義者的地位（十3a〔參《羅》3.299-300〕）；（2）神守約的信實（三5〔參《羅》1.437〕）；以及（3）神本身公義的屬性（三25～26〔參《羅》1.508〕）。義字單在第四章就用了八次（四3、5、6、9、11〔二次〕、13、22），因保羅在這一章是在詳釋亞伯拉罕如何因信而獲得（4）與神有正當的關係，即是義者的地位（〔參《羅》1.581〕），以及此事對信徒的意義。義字又在更短的篇幅內（九30～十10）一連出現十一次，這是由於保羅要指出以色列如何咎由自取：他們以為遵守律法可使他們獲得與神的正當關係（九31〔參《羅》3.263-64〕，十3b〔參《羅》3.305〕），卻不認識從神而來的義者的地位（十3a），因而不順服神使人稱義的行動（十3c），反倒追求基於律法的義（十5〔參《羅》3.337〕）；外邦人則因信獲得在神面前的、義者的地位（九30，三次〔參《羅》3.257-58〕），即是獲得出於信心的義（十6〔參《羅》3.350〕）；這是由於基督結束了律法時期，以致信的人就可獲得義者的地位（十4、10〔參《羅》3.329-30、388〕）。除了表達上述「神使人稱義的行動中所賜給人的、義者的地位」此意思（另見五17、21，八10〔參《羅》2.150、177-78，2.602〕），義字還有另一個意思，指（5）倫理意義上的「正直」，即是與神的旨意一致（六13、16、18、19、20〔參《羅》2.265〕），包括在信徒群體中的正當行為（十四17〔參《羅》4.443-44〕）。

（三）歷史方面的考量（163-66, 167）——（1）加拉太書的作者完全省略了保羅在大馬士革逗留之後不久，就造訪耶路撒冷（徒九26～30）這件事。若謂保羅在三年後才回到耶路撒冷（加一18）而仍然不獲當地的信徒接納（徒九26），這是難以置信的。（這就是說，加一18～20 所記載的並不是徒九26～30 所記載的同一件事。）因此，加拉太書與使徒行傳在這方面的差異，可能是由於本書作者對保羅基督徒生平早年的事並不了解；又或者作者為要證明保羅歸主後沒有立即與耶路撒冷的使徒接觸，就把使徒行傳的記載扭曲，以致保羅在離開耶路撒冷三年之後才重返此地。可是，加一18 的三年可能是指「頭尾三年」，即是「在第三年」之意（參一18 註釋首段〔下面 353〕）；鑑於保羅歸主前猛烈攻擊教會的事實（參一13、23），耶城的信徒在他歸主一、兩年後仍對他的歸主存有懷疑，並非不可理解的。事實上，加一18～20 大可以認同為與徒九26～30 相同的（保羅歸主後）首次造訪耶路撒冷（儘管兩段有某些差異）；兩段同樣提到，保羅是從大馬士革來到耶城的，他離開耶城後就往敘利亞－基利家省份去（大數是在此省內）（cf. Bruce, ‘Problems. 1’ 299-301）。（2）加拉太書的作者記載，耶城的使徒與保羅和巴拿巴握手，表示合作（二9），這可能是企圖「修理」（英文原作 ‘patch up’, 在此意思近乎「掩飾」）猶太信徒與（保羅所代表的）外邦信徒之間的分歧（參二11～14；羅十五31；徒二十一20～21）。可是，加二9 與二11～14 分屬兩個不同的處境，其中的分別反映了歷史發展的實況，毋需解為表示作者並非保羅。

（四）神學方面的區別（166-67）——（1）在公認的保羅文學裡，並無表示信徒可以從恩典中墜落（五4）。但見五4 註釋末段（下面 1142-43）。（2）本書強調信心，（3）又強調（幾乎是過分強調）律法。但赫拿沒有成功地解釋，為何這兩點可以解為提示本書的作者不是保羅（167 說冒名者大有可能是保羅的一個門徒，他明白稱義的主要問題，只是〔比保羅〕更強調信心、聖靈，和律法），尤其因為赫拿自己指出（166），本書作者是在改正一種錯誤的教訓，即稱義可藉律法或割禮而得。（4）本書十分強調聖靈，卻沒有提及主的再來。這可能表示本書是後期之作，當時教會對於基督再來的盼望已經褪色，信徒被教導要在現今靠著聖靈的能力而活。可是，保羅在信上如此強調聖靈，是因他欲提出「在聖靈裡的生命和生活」，作為有別於，且是優勝於遵守律法（甲）及實現肉體的慾望（乙）此二者的康莊大道（參五18 註釋倒數第二段之〔二〕＝下面 1241-42）；由於加拉太人受吸引轉向律法，保羅必須詳述「藉信心生活，行在聖靈裡」的倫理含意，以說明他這個處方是足夠和實用的（參五13～26 註釋引言第五、六兩段〔下面 1192-93〕）。雖然本書沒有提到主的再來，卻不能因此就認為本書是後期之作；本書寫於何時，將會在導論第肆節詳細探討。

（五）託名寫作（167-68）——（1）信上有幾處地方表示，作者借用了保羅書信的資料：六1「那屬靈的人（he that is spiritual）」（其實該處用的是複數第二人稱的你們屬靈的人）很可能是指林前二

叁　加拉太書的收信人

著名的新約聖經學者布朗（1928～1998）在十年前曾這樣說：過去二百五十年在學者當中被熱烈辯論的問題，即本書的收信人是在南加拉太抑或北加拉太，其實對於解釋本書的意思並不重要。海斯認為，此辯論並無產生明確的結論，且對於本書的詮釋幾乎是全不切題的。斯坦敦同樣指出，這問題如何決定，對於重構保羅的宣教事業和宣教旅程是重要的，對本書的詮釋卻不是。[1] 另一方面，本書目的地的問題與本書寫作日期的問題不無關係：若加拉太書是寫給南加拉太的眾教會的，本書便有可能是現今仍存的、最早的一卷保羅書信；若是這樣，加拉太書與羅馬書（屬保羅後期之作）之間的相似，便會使「保羅的神學經過重大的發展

13；六6 很可能得自林前九7～14 及林後十一7～10、12、13～18；六6～8 使人想起林後九6，但本書作者在此誤解了保羅：保羅在林後九6 是在勸勉讀者為貧窮的聖徒捐獻，本書作者則談到向肉體撒種。可是，聲稱本書作者在這些地方借用了保羅，不等於說明（更遑論證明）為何這些地方不可能出自保羅手筆。（2）今天很多人接受有冒名的保羅書信：冒名的作者並無存心欺騙任何人，而讀者亦認得這種文學類型，知道那是冒名之作（P. N. Harrison）；新約的作者只是仿傚了舊約的模式，就如「第二以賽亞」（賽四十～五十五）和「第三以賽亞」（賽五十六～六十六）將「第一以賽亞」（賽一～三十九）所處理的、主前八世紀亞述的威脅當代化（D. G. Meade），照樣，本書的作者在一世紀的後半將保羅的思想當代化。可是，並無任何證據支持 Harrison 的看法，即冒別人之名寫信是早期基督徒接受的做法，反而有證據顯示，每次有冒名的書信被認出為冒名之作時，該信即被摒棄；照樣，Meade 也沒有提供任何證據，可以支持「早期基督徒有冒別人之名寫信」的聲稱（Carson, Moo & Morris, *Introduction* [1992] 370-71）。在這整個問題上，以下的結論值得接納：我們不應輕易接納新約聖經有任何書卷是冒名之作的看法。古時的世界有冒名寫作，猶太人和早期的基督徒有時寫了冒名的「啟示錄」，早期的基督徒有時亦寫了冒名的福音書和「行傳」：這些事實是清楚的。可是直到今天，並無證據表示，教會接受了任何冒名的書信。此類作品只有十分少數的例子，都被教會堅定地摒棄了，而在作者被認出是誰的唯一個案中（「哥林多三書」），他被革除了長者之職。在我們可以同意新約裡有任何的書信是冒名的作品之前，持此說者必須提供比通常提供的多很多的證據才行（ibid. 371）。詳參同書 367-71；亦參 Guthrie, *Introduction* 671-84.

原來，赫拿並非認為加拉太書的作者不是保羅；他只是將通常被應用於受爭議的保羅書信的那些準則，同樣應用於加拉太書。他的結論是：加拉太書的作者是保羅；「當然有些困難存在，如上所述，但它們並非不能克服的」（art. cit. 168-69）。筆者在這長註所作的，就是對這些「困難」作出回應，說明它們確是「並非不能克服的」。

1　依次見：Brown, ‘Galatians’ 475; Hays（2000）191; Stanton 1153*a*. Cf. Cousar（2001）9: 沒有任何釋經或神學上的決定，是基於加拉太書的收信人是在北加拉太抑或南加拉太的。Gaventa 1374*b* 認為，不管是南是北，只要記住兩點：加拉太眾教會是外邦人的教會；加拉太書寫於羅馬書之前，因而此書受爭議的問題不適宜用類似的問題在羅馬書的討論來解決。

過程」之說顯得不大可能。[2] 因此，雖然這問題對本書的詮釋直接的貢獻不大，但作爲聖經研究的一個歷史問題，亦由於（尤其因爲）它與本書的寫作日期有關，這問題仍有其重要性，[3] 故亦在此詳細討論。[4]

本書的收信人是*加拉太的眾教會*（一2，新譯、和修）。加拉太原指主前三世紀從歐洲遷徙至小亞細亞（古稱安納托利亞）的高盧人（亦稱凱爾特人）[5] 所建立的國家，其主要城市是西面的帕西奴斯、東面的塔維烏姆，及二者之間的安居拉。[6] 主前25年，高盧王阿敏他斯[7] 在一次抗敵戰役中陣亡後，亞古士督大帝將高盧國改爲羅馬直隸省份，且將許多在種族上從來不屬於加拉太國的地區——即東弗呂家、彼西底、以掃力卡，及西呂高尼[8]——歸併入這個新的羅馬省份。[9] 因此，到了保羅寫此信

2 Cf. Scott, 'Galatia' 389*a*.

3 Cf. Harrison, *Introduction* 274; Fung（1988）1 n.2. 事實上，Hemer（'Galatia' 279）就認爲，接受南加拉太之說才是眞正的關鍵，使（有關保羅書信及使徒行傳）一個簡單的綜合看法成爲可能。

4 R. Longenecker lxviii 提出兩項警告：第一，不能將釋經者在此問題上的立場，跟他們的神學立場（保守或自由）掛鈎。照樣，釋經者在此問題上的立場，與他們對使徒行傳的歷史可靠性的看法並無必然關係，例如：藍賽（Ramsay）和伯頓（Burton）都是南加拉太論者，但他們對使徒行傳有不同的看法；持南加拉之說的 R. H. Fuller（*A Critical Introduction to the New Testament* [London: Duckworth, 1966] 23-26）認爲使徒行傳的可靠性不高（詳見 Bruce 17 = Bruce, 'Problems. 2' 265-66），持北加拉太之說的 Machen 86-94 和 Harrison（*Introduction* 257-64）則十分尊重使徒行傳的記錄。Cole（1989）24 正確地指出，若不接受使徒行傳的證據，雙方便都沒有關乎加拉太眾教會之建立的任何證據；一切會變成臆測，而這是無益的，因爲邏輯論證不能以純臆測爲其基礎。

5 Anatolia（參《聖神》43*a*），Gauls, Celts. Gauls = 'a people of Celtic origin'（Harrison, *Introduction* 272). Γαλάται（加拉太人）是Κέλται或Κέλτοι（凱爾特人）的變體（Bruce 3 = Bruce, 'Problems. 2' 243）。

6 Pessinus, Tavium and Ancyra. 後者即現今土耳其共和國首都安卡拉（Ankara）。

7 Amyntas.

8 Phrygia（徒二10）、Pisidia（徒十三14）、Isaurica, and Lycaonia（徒十四6）。約於主前 2/3 年，原屬於本都（Pontus, 徒二9）的一些地區被加進加拉太省，這些地區自此稱爲 Pontus Galaticus（加拉太〔之〕本都）；有認爲被撥入加拉太省的東弗呂家可能按類似的方式稱爲 Phrygia Galatica（加拉太〔之〕弗呂家），被撥入加拉太省的西呂高尼稱爲 Lycaonia Galatica（加拉太〔之〕呂高尼），但由於缺乏證據，不能確定此二詞是否正式的羅馬名稱（Bruce 5 = Bruce, 'Problems. 2' 246）。參註 31（下面 61）。

9 Bruce, *Paul* 163. 關於加拉太及加拉太人的歷史背景，更詳盡的資料見（例如）Bruce 3-5 = Bruce, 'Problems. 2' 243-47; Hansen, 'Galatians' 323*b*-26*a*（§1），'Galatia' 380-82; Hemer, 'Galatia' 290-305; Mitchell, 'Galatia' 870*a*-71*a*.

時，加拉太有兩個意思：（甲）按其地域及種族意義，它是指小亞細亞中部高原、高盧人原居的舊加拉太地區，即羅馬省份的北部；（乙）作爲政治上的劃分，它是指整個稱爲加拉太的羅馬省份，包括南部那個區域，保羅在其首次宣教旅程中（徒十三4～十四28）曾在該區域的一些城市——彼西底的安提阿、以哥念、路司得，和特庇——設立教會。要討論的問題就是：加拉太書是寫給北加拉太抑是南加拉太的眾教會的呢？[10]

直至十九世紀，傳統的解釋認爲保羅所指的是北加拉太的教會。[11] 北加拉太之說，可以十九世紀的賴特富主教爲最著名的倡導者，其後又有摩法特強有力的支持，[12] 近代仍爲許多釋經者所維護，[13] 在德語世界（包括德裔釋經者）尤其如此。[14] 北加拉太之說的主要理據如下：（一）從文化及修辭角度，稱南加拉太的呂高尼人和彼西底人爲*無知的加拉太人*（三1）會是錯誤的一步；這稱呼只會惹他們生氣，因他們不會自視爲加拉

10 Soards（'Galatians' 57）認爲，這問題更準確的描述是「加拉太的地域／省份之辯論」。Esler 32 則認爲，比「南／北加拉太之假說」更準確的說法是「加拉太部族／省份之假說」。Cf. Kümmel, *Introduction* 296: 'the province theory' 對 'the territory hypothesis'. 爲了方便討論，筆者選擇沿用傳統的講法，即「南／北加拉太之（假）說」。

11 約於主後 74 年，羅馬皇帝維斯帕先將幾乎整個旁非利亞和加拉太省分開；約於 137 年，加拉太省份內的呂高尼亦被分割出來，與基利家及以掃力卡合成擴大了的基利加省；然後約於 297 年，南加拉太（即加拉太省南部的餘下部分）又與其鄰近的多個地區合成新的彼西底省，以安提阿爲其首府，以哥念爲第二大城市。如此，加拉太省份被縮減至原來的凱爾特人所居住的地區，即是原來的加拉太省份的北部。因此，早期教父所認識的加拉太就是當時唯一的北加拉太，因而教父時期的釋經者（以及跟隨他們的、中世紀及宗教改革時期的釋經者）都假定，加拉太書是寫給北加拉太的眾教會的。So Bruce 5-6 = Bruce, 'Problems. 2' 247; R. Longenecker lxiii; Hansen, 'Galatians' 326*a*; Witherington 5; cf. McDonald & Porter, 'Galatians' 411*b*.

12 Lightfoot 18-35; Moffatt, *Introduction* 90-94. R. Longenecker lxiv-lxvi 撮要描述了二者的論據，並指出二者的不同之處。他稱前者爲北加拉之說的 'classical form', 後者爲其 'contemporary forms' 其中的一種形式。參較註 24（下面 59）。Hemer（'Galatia' 280-89）詳細答覆了摩法特對南加拉太之說提出的異議。

13 E.g., Brown, 'Galatians' 476; Buckel 16-17; Esler 32-34; Grant, *Introduction* 185; Meeks, 'Galatians' 10; Murphy-O'Connor, *Paul* 159-62, 191-93; Soards, 'Galatians' 57-58; Watson, *Paul* 57. Martyn 16-17 認爲，加拉太的教會可能只有兩所，幾可肯定是在安居拉和帕西奴斯；也許還有第三所，在塔維烏姆（參上面註 6）。

14 E.g., Kümmel, *Introduction* 296-98; Marxsen, *Introduction* 46; Betz 3*b*-5*a*; Betz, 'Galatians' 872*a*-*b*; Conzelmann, *History* 91-92; Conzelmann & Lindemann, 'Galatians' 170-72; Ebeling 22; Lührmann 2; Schnelle, 'Discovery' 266-68.

太人；他們住在加拉太省份內的事實，並不使他們成為種族上的加拉太人，而加拉太人一詞的用法是指北加拉太的居民。[15]（二）路加的習慣是使用地區（而非省份）的名字來描述保羅的宣教工作，例如：旁非利亞、彼西底，和呂高尼（徒十三13、14，十四6）。因此，當他提到保羅後來經過弗呂家和加拉太地區（十六6〔現修〕，參十八23）時，後者所指的必然也是地域意義上的加拉太，即北加拉太。[16]加拉太一詞在新約別處出現時，總是指加拉太地區的（彼前一1；提後四10）。[17]

（三）使徒行傳十六章六節清楚表示，保羅經過這地區，是在他離開南部的那些教會之後，至少是在離開特庇和路司得之後。同樣，使徒行傳十八章二十三節表示，保羅在前往以弗所宣教前，先再次造訪北加拉太。此解釋附帶這樣的假設：保羅這兩次前往北加拉太的旅程表示他已在那裡設立了教會。[18]（四）路加對保羅在南加拉太各城的宣教工作記述得相當詳細，但是並無提及保羅生病（參：加四13）；另一方面，路加記載了保羅和同工遇到嚴厲的逼迫，特別描述了他們在路司得被人用石頭擲打，保羅在信上卻絕無提及這樣的經歷。意思是說，加拉太書不是寫給南加拉太的眾教會的。[19]（五）按南加拉太之說，保羅是在他的首次宣教旅程建立加拉太眾教會的。但他在一章二十一節只提到，後來我到了敘利亞和基利家地帶（呂譯），並無提及南加拉太。若保羅可以指出，他在使徒會議（二1～10）之前就已建立加拉太的教會，那就是極好的證據，他的宣教工作是獨立於耶路撒冷的。[20]（六）南加拉太的眾教會是由巴拿巴和保羅建立的（參：徒十三1～2，十四12～14），但加拉太書是寫

15 Schnelle, 'Discovery' 267, points（4）and（5）; Fitzmyer 781*a*（§5）, point（1）; Harrison, *Introduction* 273, point（5）; Kümmel, *Introduction* 298, point（2）; Metzger, *New Testament* 222.

16 Harrison, *Introduction* 273, point（1）.

17 Schnelle, 'Discovery' 267, point（2）continued. 作者似乎漏去了林前十六1。

18 Fitzmyer 781*a*（§5）, point（2）; Harrison, *Introduction* 273, point（2）.

19 Harrison, *Introduction* 273, points（3）and（4）. Cf. Diessmann, *Paul* 247 n.4.

20 Schnelle, 'Galatians' 96 with n. 262 = 'Discovery' 266 with n.6. Cf. Diessmann, *Paul* 247 n.4; Kümmel, *Introduction* 298, point（1）; Marxsen, *Introduction* 46.

給由保羅自己（一人）建立的（加一1、8～9，四12～14）教會的。[21]好些釋經者聲稱，北加拉太之說是近代的主流意見。[22]

至少就英語世界而論，近代釋經者多主南加拉太之說；[23]藍賽在歷史及地理背景方面的研究結果，將此說建立在穩固的考古學基礎上。[24]南加拉太之說的主要理據如下（依次回應北加拉太之說的理據）：（一）南加拉太的居民包括了弗呂家人、呂高尼人、猶太人、希臘人，也許還有羅馬人（因彼西底的安提阿是羅馬殖民地）；除了加拉太人，再難找到一個適用於他們的概括性稱呼。[25]使用省份的名字來稱呼該省的所有居民是自然

21 Schnelle, 'Discovery' 268, point（7）.

22 E.g., Betz [1979] 4*a*; Childs, 'Galatians' [1984] 304; J. Barclay [1988] 7-8; Becker, 'Paul' [1993] 272; Boring & Craddock [2004] 575*b*.

23 二十世紀中葉，Hunter（'Paul' 357*a*）指出：「在本國〔英國〕，我們現在幾乎全是『南加拉太論者』，我也不能想起近年來有哪一個英國的（British）加拉太書註釋者願意維護舊的看法。」半個世紀後的今天，這情況雖然不是一成不變，卻並無重大變化。較近期的南加拉太論者包括：（筆者頗肯定是英籍〔British〕的釋經者）Bruce, 'Problems. 2' = Bruce 3-18; Dunn（1993a）16-17; Guthrie, *Introduction* 450-57; Guthrie 15-27; Hemer, 'Reconsidered', 'Chronology', 'Acts', 'Galatia'; Marshall, 'Galatians' 54*b*-56*a*; R. P. Martin, *Foundations* 2.145-48; Robinson, *Redating* 55;（其他的英語釋經者）Boice 412-17; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 290-93; Cole（1989）18-25; George 42-46; Gunther, *Paul* 60-66; Hansen, 'Galatians' 326*b*（§2.2.1）; Hansen（1994）17; Jervis 14-15; Kruse, *Paul* 55 n.3; Lapham, *Peter* 167-68 n.71; Matera 24; McClelland 999-1000; McDonald & Porter, 'Galatians' 411*b*-13*a*; Mitchell, 'Galatia' 871*a-b*; Morris 15-20; Osiek（1998）423*a*; Rogers 4*b*, 5; Tarazi, 'Addressees' 165-71; Tarazi 7-8; Wedderburn, 'Parting' 291-92; Williams 19-21; Witherington 2-8. 另見 Martin & Wu 266-67.

24 Cf. Bruce 8-9 = Bruce, 'Problems. 2' 250-53; Neill & Wright, *Interpretation* 154-56. R. Longenecker lxvi-lxviii 指出，藍賽（Ramsay）的南加拉太之說亦有兩個版本：朗列科稱較早的為其 'classical form'（加拉太書寫於徒十六6 的訪問之後），此形式有伯頓（Burton）支持；較後的為其 'contemporary form'（加拉太書寫於徒十五的使徒會議之前），此形式有布魯斯（Bruce）支持。參較註 12（上面 57）。

25 Burton xxix, followed by R. Longenecker lxx, point（2）; Bruce 16 = Bruce, 'Problems. 2' 264. 亦參三1a 註釋註 5、6 及所屬正文（下面 616）。Bruce 16（= 'Problems. 2' 263）舉例說明：概括英國人（Englishmen）、威爾斯人（Welsh）、康瓦耳人（Cornish）、蘇格蘭人（Scots）的唯一可被接受的統稱是「不列顛人（British）」；但在種族意義上，此詞只適用於威爾斯人和康瓦耳人。（因此，將 'British' 譯成「英國人」，或將 'Great Britain' 譯成「英國」其實不是最準確的做法——對於 Englishmen 以外的 British 尤其如此！）Ryken 8 提供了另一例子：俄羅斯人（the Russians）將喬治亞人、立陶宛人、烏克蘭人（Georgians, Lithuanians, Ukrainians）及其他種族的人，都納入前蘇聯（the Soviet Union = U.S.S.R., 全名是「蘇維埃社會主義共和國聯邦」）之內；雖然這些不同的組別保留他們的種族身分，但他們有時被稱為「俄國人（Russians）」。Hemer（'Galatians' 299-305）詳細討論「甚麼類人可被稱為『加拉太人』」這問題後，下結論說：在加拉太省份內任何的保羅教會，都有

不過的事，不必含有任何種族意義。路加和保羅都這樣以省份的名字稱呼該省的居民，或一些來自該省的人，而不作種族上的區別，例如亞細亞人（徒二十4）和馬其頓人（十九29；林後九2、4）。而且，南部的居民亦會對加拉太人這稱號感到自豪，因它附有羅馬公民權的含意。[26]（二）一經接受加拉太人是個適合的名稱，就沒有理由堅持，保羅對加拉太一詞的用法必然與路加的用法相同。事實似乎是這樣：當保羅是在描述他的旅程時，他使用地區名稱（像路加那樣），例如，他在一章二十一節把一個省份的兩個地區分開來提說（敘利亞和基利家）；[27]但是當他提及他所建立的教會時，則按著它們所屬的省份來稱呼它們，例如馬其頓〔的〕眾教會（林後八1）、亞細亞的眾教會（林前十六19）；[28]同一章第一節加拉太的眾教會理應同樣理解為加拉太省份的眾教會，而這也應是這詞在加拉太書一章二節的意思。[29]

資格被視為本書所提到的加拉太人。

正文的解釋勝於以下二個解釋：（1）Mitchell（'Galatia' 871*b*）認為，保羅稱收信人為加拉太人，是對讀者譴責的一部分：他把他們視為與那些野蠻及純樸（'unsophisticated'）的加拉太原居民同等，後者在古代一直以純樸著名。類似的解釋見 Dunn（1993a）6 n.3, 151.（2）C. Breytenbach（as cited in Scott, 'Galatia' 390*a*）認為，三1 的加拉太人是指狹義（即人種意義）的加拉太人，他們在南加拉太的混合人口中只佔極少數，因而亦只是安提阿、以哥念、路司得及特庇等教會中的一小部分。

26 Guthrie, *Introduction* 454-55, point（v）, with n.3. Mitchell（'Galatia' 871*b*）及 Witherington 4 皆指出，有清楚的銘文證據顯示，在新約時代，整個省份（而不僅是凱爾特人或高盧人的地區）經常稱為「加拉太」。

27 參一21 註釋首段（下面 366-67）。

28 參：加一22：在基督裏的猶太眾／各教會（新譯／和修）；帖前二14：猶太中在基督耶穌裏神的各教會。二者所指的都是猶太省內的教會；參一2b 註釋第二段之（五），一22 註釋第二段（下面 220，369-70）。馬其頓和亞該亞（羅十五26〔呂譯〕；參：帖前一7、8）所指的顯然是馬其頓和亞該亞的教會（現修；參：林後九2），亦即是該二省的信徒（當代；參：林後一1，全亞該亞所有的信徒〔現修〕）。

29 Guthrie, *Introduction* 454, point（iv）.「加拉太一詞在新約別處出現時，總是指加拉太地區的（彼前一1；提後四10）」（正文再上一段末）這聲稱是有疑問的。彼前一1 的本都和庇推尼、加拉太、加帕多家、亞細亞是第一、二世紀時覆蓋托羅斯山脈（the Taurus range）與黑海之間整個安納托利亞（Anatolia, 小亞細亞的古稱）的四個羅馬省份（Kelly, *Peter* 3, 41; 見 *ISBE* 1.520*b* / 3.903*b* 的地圖）；而提後四10 的加拉太亦大可以是指加拉太省份（so, e.g., Marshall, *Pastoral* 816）。

（三）使徒行傳十六章六節的弗呂家加拉太地區（呂譯）[30]是指加拉太省份內弗呂家人居住的地區、在地理上稱為弗呂家的那部分，以哥念就是位於其中。按此理解，該節並無提及保羅前往北加拉太，而是說保羅及同工離開了在「加拉太（之）呂高尼」地區內的路司得後，就過到「加拉太（之）弗呂家」地區內的、彼西底的安提阿和以哥念。[31]第十八章二十三節說，保羅離開了（敘利亞的）安提阿後，挨次經過加拉太地區和弗呂家（呂譯），[32]堅固眾門徒。後一句話表示，保羅不是在開荒佈道，而是順著原路返回從前到過的地方；因此，該節最簡單的解釋就是，保羅再次經過特庇、路司得、以哥念、安提阿各城。[33]如此解釋這兩

---

30 τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, literally 'the Phrygian and Galatian region'（NAU）.

31 Bruce 10-13 = Bruce, 'Problems. 2' 255-58. Cf. Mitchell, 'Galatia' 871*a*; Hansen, 'Galatia' 378-79; Witherington 6. 藍賽認為此地區的正式名稱是 'Phrygia Galatica', 類似 'Pontus Galaticus' 及 'Phrygia Asiana', 後二者有可考的證據；徒十六6 的 'Phrygio-Galatic country' 只是標準用語的變體（Hemer, 'Galatia' 294）。但參註 8（上面 56）。Murphy-O'Connor（*Paul* 162）承認，徒十六6 的描述完全適用於彼西底的安提阿及以哥念所在的地區，卻仍然認為，這不大可能就是路加所指的。

32 τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν. 伯頓及朗列科皆認為，兩節都把 Φρυγίαν 和 Γαλατικήν 以 καί 字連起來，並且只用一個冠詞（τὴν Φρυγίαν / τὴν Γαλατικήν），可見所指的不是兩個地區，而是一個（'the Phrygic-Galatic territory'）：Burton xxxi-xxxii, xxxviii-xxxix, endorsed by R. Longenecker lxx, point（3）. 不過，兩個詞語的結構不盡相同，而且十八23 還有 καθεξῆς（挨次）一字，暗示至少兩個地區；因此，後一節的片語可能應當譯為加拉太地區和弗呂家（呂譯、新譯），即 Φρυγίαν 在這裡是名詞，不是（如在十六6）形容詞（見下註）。

33 Bruce 13 = Bruce, 'Problems. 2' 258-59. Cf. Mitchell, 'Galatia' 871*b*; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 290-91, point（2）. 按此理解，十八23 的加拉太地區可指加拉太省份內的呂高尼（Galatic Lycaonia）和弗呂家（Galatic Phrygia），弗呂家則可包括亞細亞省內的弗呂家（Asian Phrygia）：so Bruce 13 = Bruce, 'Problems. 2' 259; Morris 18-19, point（6）; Witherington 6.

Tarazi 8（= Tarazi, 'Addressees' 169-70）認為，徒十六6 及十八23 的動詞經過（διέρχομαι）在使徒行傳的用法支持上述解釋，因為除非（1）註明其目的是為了傳福音（八4、40，十一19，十三6，二十25），這動詞所指的都是（2）不僅經過而且逗留在城內（九38，十三14）或是（3）為了牧養和堅固信徒而作的訪問（九32，十四24，十五3、41，十八27，十九21，二十2）。作者認為（16 n.19），唯一的例外是十二10；十七23 不是真正的例外，因觀看一詞表示保羅不只是行經各處（思高）。（作者沒有明說，九38 和十三14 是屬第二個意思，而是把第二、三個意思之下的經文混在一起；是筆者揣摩作者的意思而將二者分開的。）不過，作者沒有交代十38 和十九1。

筆者認為，比動詞本身的用法更可靠的指標是文理；例如，十五41 明言，保羅走遍了敘利亞和基利家，堅固眾教會；十八23 說，保羅挨次經過加拉太和弗呂家一帶地方，堅固眾門徒；二十2 描寫保羅走遍了馬其頓一帶地方，用許多話勸勉門徒；十九21 說，保羅決定取道馬其頓和亞該亞，到耶路撒冷去（現修），「路加讓讀者自行推論，保羅繞道經過他先前的宣教工場，其目的是要鼓勵新成立的教會」，如在其他場合（十四22～23，十五36、41，十八23）一樣（Marshall, *Acts* 313）。

節經文，與當時的地理形勢相符：若從路司得出發，是不容易到達北加拉太的那些城市的；保羅若要往北加拉太傳福音，按理不會從路司得出發（徒十六1、6）。[34] 事實上，當時在小亞細亞的交通要道，不論是「由敘利亞通過基利家峽道[35] 到以哥念和以弗所」這橫貫東西的主要幹線，抑是次要的另二條公路（一條自非拉鐵非至特羅亞，另一條由基利家峽道經加帕多家北上至黑海），都不經過北加拉太。[36] 除了這地理因素，保羅的傳福音策略也支持這裡的解釋：從使徒行傳其他地方可清楚看見，保羅集中在羅馬帝國內的主要道路及交通要塞；而在羅馬帝國的早期（至第三世紀末）南加拉太比北加拉太重要，因而亦較為發達。[37]

（四）按北加拉太之說，路加同樣沒有提到保羅生病（徒十六6）。[38] 路加與保羅的寫作目的不同，因此不能要求其中一人所記述的事，另外一人亦必須提及。[39] 既然保羅的疾病沒有影響他傳福音的工作，路加可能

34 Bruce 12-13; Bruce, ‘Problems. 2’ 258; Hemer, ‘Reconsidered’ 82 with n.6.

35 The Cilician Gates.

36 Bruce 9 = Bruce, ‘Problems. 2’ 253. 米徹爾指出：（1）北加拉太是在「從路司得至（位於）小亞細亞西北的每西亞〔徒十六7〕」的任何自然路線之東北約二百公里以外（Mitchell, ‘Galatia’ 871*a*; cf. Silva [2001] 131 n.7）；（2）有一主要的羅馬公路（the *via Sebaste*）在主前 6 年之前已建成，此幹線將加拉太省南部的主要殖民地聯繫起來；但省內北部的羅馬大道是在主後七十和八十年代才建設的（‘Galatia’ 870*b*; cf. Williams 20; Witherington 4, 5-6）。

37 Bruce 9; Bruce, ‘Problems. 2’ 253; Hemer, ‘Reconsidered’ 82, 85. Longenecker lxix（point [4]）認為此理據忽視了這事實：比起在北部的安居拉及塔維烏姆，在南部的路司得和特庇是無足輕重的，因而使徒行傳本身提示，保羅並非只以主要的城市為其宣教對象。Hemer（‘Galatians’ 287-88 with n.33）承認，若只說保羅以重要的中心為其宣教對象是把事情過分簡化，但他繼而指出：保羅有時例外地造訪較不重要的城市（如路司得和特庇），這並不推翻他的慣例確是集中於主要的城市。保羅來到路司得是逼不得已的（參：徒十四5～6）；他即時的動機可能只是尋找和以哥念最接近的、另一個管轄區域，也許只是等待以哥念每年更換官長的時間來到。若路司得和特庇是座落於主要大道上，保羅在該二處逗留便是絕對可理解的。保羅不但有策略地朝向「那邊的地區（the regions beyond）」進發，即是從主要的中心出發，同時接受旅行所牽涉的無可避免的種種限制，以及因敵對者而起的各樣攔阻和改變，而且他也是有彈性地履行他的宣教使命，留意著各教會的需要，以及並無預先計劃的行動把他帶到他們中間（參：加四13）的那些人的需要。

38 Bruce 14 = Bruce, ‘Problems. 2’ 260.

39 Murphy-O’Connor（*Paul* 161）認為，更難解釋的是，為何保羅自己提到他在南加拉太所遭遇的困難時（提後三11）省略了他生病的試煉。但比逼迫（διωγμός）較籠統的苦難（παθήματα〔複數〕）一字是指「受苦、不幸」（Marshall, *Pastoral* 784），因而已包括生病在內；而保羅欲強調的是逼迫（該節二次；另 12 節用動詞），因而更沒有必要從他所受的苦難中特別剔出他的生病作為另一項

覺得他並非必須記載此事。[40] 而且，如前一點所指出，北加拉太由於其地理形勢並不容易到達，而該處的三個主要城市全是在中部的高原上，地形難走，因此並不是身體軟弱者適宜造訪的地方。[41] 換一個講法，四章十三節暗示，保羅是由於患病而改變計劃，才到了加拉太人所在的地區；他原來的計劃是到別處傳福音的。很難想像保羅因改變計劃而經過北加拉太；但想像他因改變計劃而經過南加拉太則容易多了。[42]

支持南加拉太之說的上述四點，同時對北加拉太之說的首四項理據逐點提出了反駁。北加拉太之說的另二項理據，同樣欠缺說服力。（五）認為按南加拉太之說，保羅理應在一章二十一節提及他曾於該段時間內到加拉太建立教會，此論點不能成立。保羅會把南加拉太的教會包括在敘利亞和基利家境內（一21），此假設是難以置信的；與一章二十一節平行的記敘，並不是使徒行傳所載的、保羅的「首次宣教旅程」（十三4～十四28），而是保羅在較早的另一段時間內（在九31與十一30之間）的活動，那時保羅先後活躍於大數和安提阿，二者是「敘利亞－基利家」這一個羅馬行省的主要城市。[43]（六）在「加拉太書是寫給由保羅自己（一人）建立的（加一1、8～9，四12～14）教會的」這論點中，所引的經文並不

目。

40 deSilva（*Introduction* 496*a*）認為，二者的差異可能是由於路加對於保羅生病一事並無所知，或是因路加的興趣不在這方面。

41 Guthrie, *Introduction* 453, point（iii）. Cf. Cole（1989）21-22; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 291, point（6）; Morris 17, point（1）. 古斯里（453-54）引述摩法特的意見，即塔維烏姆作為軍事基地很可能與彼西底的安提阿有直路相連，因此，從安提阿到塔維烏姆之路（甲），不會比由別加到安提阿的路（乙）難走（Moffatt, *Introduction* 97）；但古斯里認為，（乙）牽涉較短的旅程，仍是較為支持保羅到了南加拉太養病。

42 Williams 20-21. 作者又認為（21），接受南加拉太之說，不等於接受加拉太的眾教會就是在彼西底的安提阿、以哥念、路司得，和特庇各城的教會；既然保羅在加拉太的工作不是原先計劃的，他會否在彼此相距這麼遠的四個城市內建立教會呢？作者的結論是「我們不可能知道」收信人是這四個城市之中的零個、一個、多過一個，或全部四個居住的基督徒。但路加的記載合理地解釋了保羅的傳福音工作如何從第一個城市發展至另三個（徒十三50～51，十四5～6、19～20），因而以加拉太書的收信人為這四個城市的基督徒也是合理的。

43 Bruce 15-16; Bruce, ‘Problems. 2’ 263, ‘Problems. 1’ 301-2; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 292-93（under point [7]）. 參一21 註釋首二段（下面 366-68）。

能證明據之而作的宣稱：一章一節只表示，此信是保羅一人所寫的，[44]卻並不表示加拉太眾教會是他一人所建立的；一章八、九兩節的我們反而表示，初傳福音給加拉太人的，不僅是保羅一人；[45]而保羅在第四章十二至十四節以第一人稱說話，是由於其所屬的該段（四12～20）是訴諸收信人的情感的個人呼籲，焦點是在於加拉太人當時已改變了他們對保羅一人的態度和關係，因而保羅在回顧初傳福音給加拉太人時，也是聚焦於他們對他一人的接待。

另外，（七）一件饒有意義的事實是：因信稱義是加拉太書的一個主要題目，煽動者堅持外邦信徒要接受割禮，至終是對因信稱義的攻擊；而因信稱義正是保羅在彼西底的安提阿所傳的宣教信息之核心：你們當知道，……在你們靠摩西律法不能稱義的一切事上，〔每一個〕[46]信靠他〔耶穌〕的人就得稱義了（徒十三38～39，新譯）。[47]這信息是適用於每一個人的（不管是猶太人或外邦人）；我們可合理地假定，保羅在其首次宣教旅程在南加拉太所傳的，就是這「靠律法不能稱義，只能因信稱義」的信息；[48]而保羅在信上對加拉太人的呼籲，正是要他們切勿離棄、乃要持守我們所傳給你們的，亦即是你們所領受的（一8、9）這福音。保羅與路加在此事上的吻合，有力地支持南加拉太之說。

（八）除了使徒行傳提到彼西底的安提阿（十三14）及以哥念（十四

44 參一2a 註釋註 8 所屬正文（下面218）。

45 參一8 註釋首段，一9a 註釋首段（下面255，259）。

46 現修；原文有 πᾶς 字。

47 George 44; Ryken 8. 後者直稱這兩節爲路加對保羅的宣講的「摘要」。

48 Bruce（*Book of Acts* 262-63）、Marshall（*Acts* 228）及 Harrison（*Acts* 213）均指出，這兩節的意思不是：在律法不能使人稱義的那些事上，基督可以使人稱義；而是：律法不能使人稱義，唯有信靠基督方能使人稱義。Barrett（*Acts* 1.650, *Shorter* 206）則認爲，徒十三38 δικαιωθῆναι ἀπό 的意思不是保羅所講的稱義，而是因爲罪得赦免而從罪得釋放（現修），不再犯罪。不過，如 Bruce（op. cit. 263）所指出，在路加的著作中稱義是指神的行動唯一的另一次（路十八14），被算為義（= 稱義）的是那位只仰賴神的憐憫的稅吏（13 節；即他是因信稱義），而不是那謹守摩西律法的法利賽人（11～12 節；即他沒有因行律法而得稱爲義）。因此，徒十三39的稱義大可以同樣解爲保羅所講的稱義；保羅在羅六7 也用了 δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας 這講法，但動詞仍可解爲「稱義」，不必解爲脫離（詳見《羅》2.234-41）。

1）有猶太人的會堂外（亦參：十三43、45、50，十四2、5、19），在主後第四世紀之前，並無證據顯示在羅馬省份加拉太的任何城市中有猶太人。[49]這就是說，並無證據顯示北加拉太有猶太人。馬廷認爲這正符合北加拉太之說，因（他認爲）加拉太的眾教會中並沒有猶太人。[50]可是，加拉太書是回應猶太基督徒宣教工作的影響力的；加拉太人對於猶太習俗採取開放態度，有力地提示他們在保羅的對手來到之前，已對猶太教有所認識。[51]雖然保羅稱收信人爲從前……不認識神（四8）的人，但這不必表示他們中間沒有信主的猶太人，而只是表示信上的呼籲是特別針對那些受試探要猶太化的外邦信徒而發的。按使徒行傳的記載，在南加拉太因保羅的宣教而信主的，肯定包括外邦人（十三48，十四2、21、22）和猶太人及歸教者（十三43，十四2）。如此，北加拉太沒有猶太人這歷史事實，有力地支持南加拉太之說——除非不接納使徒行傳的見證。

（九）保羅要把他爲耶路撒冷教會的貧窮聖徒（羅十五26）從外邦教會募捐得來的款項送交耶路撒冷時，有一班人隨行（徒二十4）；他們很可能是有分參與這募捐運動的教會的代表；其中並無來自北加拉太的人，卻有兩個南加拉太人（特庇的該猶，和路司得的提摩太）。[52]就算他們不是「代表團」，事實仍然是：此名單包括來自馬其頓、亞細亞，及南加拉太的人，卻沒有來自北加拉太的人。[53]（十）使徒行傳明白地記載了南加拉太的教會建立的經過（徒十三～十四），卻完全沒有提到北加拉太有教會的存在；若加拉太書所反映的重要爭論，是保羅與北加拉太教會（或應說這些教會背後的煽動者）的爭論，則路加的緘默是很難解釋的。[54]

49 Mitchell, 'Galatia' 871*a*.

50 Martyn 16-17.

51 Jervis 14-15.

52 Guthrie, *Introduction* 455-56, point（viii）: 'probably correct' but not certain. 詳參《羅》4.625-26 連註3之（1）。該註之（2）討論徒二十4 並無提及哥林多或腓立比的代表的問題。Cf. Bruce 13-14 = Bruce, 'Problems. 2' 259-60.

53 Marshall, 'Galatians' 56*a*.

54 Cf. Guthrie, *Introduction* 453, point（ii）; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 290, point（1）; Morris

用來支持南加拉太之說的，還有其他的理由，但後者的說服力不大。這類理據包括：（1）保羅的敵對者較容易來到南加拉太；假如他們是從南面（巴勒斯坦）來的，就更是這樣。[55] 不過，保羅的敵對者可能下定決心，不辭勞苦的要跟蹤保羅，來到他設立了教會的每一個城市。[56]（2）保羅說加拉太人最初接待他好像接待神的天使（四14），這與使徒行傳的記載正好吻合：路司得城的人稱巴拿巴為宙斯，稱保羅為希耳米（十四12）。可是，路司得人後來卻要把保羅除掉（19節）。[57]（3）保羅在加拉太初傳福音時，有神蹟奇事陪同著（三5）；在保羅的首次旅程的記述裡，路加提到這種情形在以哥念就發生過（徒十四3）。但三章五節在你們中間行異能所指的，可能不是保羅初傳福音給加拉太人的情形，而較可能是他寫信時的情形。[58]（4）保羅在信上提到巴拿巴（二13，參1、9節），暗示巴拿巴是加拉太人所熟悉的，而巴拿巴只是在保羅的首次宣教旅程（至南加拉太止）作他的旅伴。[59] 但保羅在哥林多前書（九6）亦提及巴拿巴，而並無證據顯示巴拿巴曾在哥林多（亦參：西四10）。[60]

（5）司各脫從猶太（而非希羅）背景的角度提出一種全新的理論。作

17-18, point（3）. 如賴特富（他是北加拉太論者）自己所指出，對於保羅建立的所有其他的重要教會——哥林多、以弗所、腓立比、帖撒羅尼迦——我們都或多或少有所認識，卻沒有與保羅在（北）加拉太傳福音有關的一個人名或地名，或任何一件事件，在路加的歷史（徒）或保羅的信上（加）被保存下來；這是奇怪的（Lightfoot 21）。

55 Cf. Harrison, *Introduction* 273-4, point（5）; Guthrie, *Introduction* 456, point（x）; Williams 21.

56 Bruce 9, point（5）= Bruce, 'Problems. 2' 253, point（5）, citing Ramsay.

57 Ibid., point（6）, citing Ramsay. 另參四14 註釋倒數第二段之（一）= 下面 1023-24。

58 依次見：George 44-45; 三5 註釋第四段（下面 650）。

59 Dunn（1993a）17. Cf. Guthrie, *Introduction* 455, point（vii）.

60 Bruce 9, point（3）= Bruce, 'Problems. 2' 252, point（3）, citing Ramsay. R. Longenecker lxx-lxxii 提出關乎四個人物的指標，他認爲這些指標支持（不是本身證明）南加拉太之說：本書沒有提到提摩太（表示保羅寫信時，提摩太尙未加入保羅的宣教行列）；甚至巴拿巴亦隨夥裝假（難以想像此事發生於耶路撒冷的使徒會議之後）；提多應否受割禮的問題（這在徒十五19～29 的決定之後理應不會出現）；彼得在安提阿事件（二11～14）中的行爲（若發生在耶路撒冷的使徒會議之前較可理解）。Morris 19-20 接受這些指標；Dunn（1993a）18 n.1 則認爲，本書沒有提及提摩太的理由可能很簡單：保羅在哥林多寫此信時，提摩太已被差往別處，尙未回來。由這些「指標」可見，本書的目的地與寫作日期是息息相關的。

者認爲，猶太人對地理及人種誌的觀念之基本起始點，是創世記第十章（參：代上一1～二2）的「列國圖表」，此圖表列出了在洪水之後，挪亞的後裔分散在地上所建立的各國：閃在亞細亞，含在非洲，雅弗在小亞細亞及歐洲。在第二聖殿時期，此傳統被大幅度地擴充了，以致它不僅包括（舉例說）爲挪亞三子所分的世界之地理的描述，還包括聖經所列各國在當代希羅世界的對等物；如在後期的拉比文獻一樣，約瑟夫用羅馬省份的名字來稱這些對等物。[61] 約瑟夫將雅弗的長子歌篾認同爲當代的加拉太人；根據約瑟夫如何認同歌篾的三子，可知約瑟夫認爲歌篾所得之地的範圍與羅馬省份加拉太相同，此地域分爲三份，分別由歌篾的三子所得。如此，從猶太人的角度來看，三個兒子（包括在南面的亞實基拿）有同樣的權利稱爲歌篾人／加拉太人，就如雅各的十二個兒子及其後裔有權稱爲以色列人。這就是說，約瑟夫將整個羅馬省份加拉太的居民都視爲歌篾人／加拉太人；他並不區別人種意義上的「加拉太人」與「非人種意義」的加拉太人。[62] 司各脫認爲，這爲南加拉太之說提供了進一步的支持，如下：保羅很可能像約瑟夫一樣跟隨了列國圖表的傳統，把加拉太視爲列國中的一「國」，其範圍與整個羅馬省份加拉太相同；這樣，省內的所有居民都是加拉太人，而北加拉太論者對南加拉太之說的主要異議（或其中一項主要的異議），即保羅當代對加拉太一詞的用法不容許保羅以它指羅馬省份的南部，遂被挪除了。這詞的用法既不再是南加拉太之說的攔阻，南或北的問題基本上便可根據使徒行傳的有關經文（十六6，十八23）來決定。按司各脫的理解，保羅此信是寫給雅弗的長子歌篾的長子亞實基拿，亦即是保羅在其首次宣教旅程所建立的、「加拉太（省內的）弗呂家」的眾教會的；使徒行傳明明提及的加拉太教會，亦只有這些。[63]

61 Scott, 'Galatia' 390（§2.1）; Scott 216.「人種誌」即英文的 'ethnography'.

62 Scott 214, 215（cf. 201-8）, 218; Scott, 'Galatia' 390*b*（§2.2）.

63 Scott 214-15, 218.

上述理論獲得一些釋經者支持，[64] 但筆者沒有被說服，理由就如亞當斯所述：[65]（1）雖然司氏成功地證明了，對早期及再後的猶太教，列國圖表具塑造性的影響力，但他欲證明這背景同樣決定性地塑造了保羅的宣教異象，這試圖不甚成功。這裡的缺點在於，作者並不是以保羅文本的解釋作爲他的論證的基礎；他基本的論點是，保羅作爲猶太人（即使作了使徒，仍是個希伯來人所生的希伯來人〔腓三5〕，從來沒有停止）會採納了「列國圖表」的傳統，因爲這是猶太人主要的世界地圖；然後按此假設來解讀保羅的文本。（2）羅馬書十五章十九節（我從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音）並不支持司氏的理論：該節所用的轉字不能解爲強調了耶路撒冷在列國中的中心位置。[66]（3）若列國圖表的傳統對保羅的地理觀及宣教策略如斯重要，爲何他完全沒有明白地提到這傳統呢？若保羅是按此傳統來理解加拉太人一詞，他可以預期他的外邦讀者會看出其中的關連嗎？（4）蔚仁屯正確地認爲，保羅的聽眾／讀者主要是外邦人，他們不大可能會認識約瑟夫所引用的猶太傳統。加上保羅在其他書信亦有使用羅馬省份的名字，因而本書的加拉太和加拉太人較可能是指省份和省內人。[67] 因此，筆者同意亞當斯的結論：司氏提出的假說雖然令人興趣盎然，到頭來卻沒有說服力。[68]

有釋經者認爲，「南加拉太抑北加拉太」的討論必須視爲無結果的：我們絕對不能確定孰是孰非；[69] 兩個理論至多也是同樣脆弱，不堪一

64 Dunn（Review of Scott 253）認爲，這是支持南加拉太之說的「眞正的新（genuinely new）論證」。Hagner（Review of Scott 367）指出，司各脫沒有證實南加拉太之說，但是藉著除去也許是此假說最重要的障礙，對問題的討論作出了極重要的貢獻。Matera（Review of Scott 399）則認爲，保羅以猶太人的眼光看世界的地理這一點具說服力，但司各脫有關加拉太書的論點不會說服所有人。

65 Adams, Review of Scott 182.

66 此點詳參《羅》4.589 之（五），連註34。

67 Witherington 7.

68 Adams, Review of Scott 182. 亦參一15～16b註釋註 53 之（2），二9d 註釋註 14 所屬正文（下面 329，451）。

69 den Heyer, 'Galatians' 217.

擊；[70] 雙方所提出的證據都不是決定性的；[71] 此討論在目前陷入了僵局，很難根據書信本身提供的資料取得進展。[72] 可以這麼說，這持續了兩個世紀以上的爭論難有一致公認的答案。不過筆者認為，比較之下，南加拉太之說的理據較北加拉太之說強多了，其中有關當時的歷史及地理情況的考量，[73] 以及路加對北加拉太教會的緘默（即上述第三、第十兩點），[74] 尤其具說服力。[75] 因此筆者採取以下立場：加拉太書的收信人是南加拉太的眾教會，即弗呂家的城市（1）彼西底的安提阿和（2）以哥念，以及呂高尼的城市（3）路司得和（4）特庇各城內的教會。這四個城市由當時小亞細亞的主幹公路貫通聯繫著，彼此間的交通十分便利。保羅此信是同時給那數間教會的，表明它們之間有某種關係，在外在環境及內在情況上，都有相同之處。從本書的內容可見，它們正受著同一異端的威脅，保羅就是針對它們共同的需要，爲它們寫了這封信。[76]

70 Cousar（2001）9. 作者認爲北加拉太之說牽涉較少問題。Betz 5*a* 聲言，南北雙方的理據「大部分屬臆測性質（mostly speculative）」；但作者隨即下結論說，加拉太的眾教會「較可能」是在安納托利亞中部（即北加拉太）的。

71 Dunn（1993a）7; 黃懷秋：「迦拉達書」64。鄧氏稍後（17）則提出了「有力地」支持南加拉太之說的理據。

72 Nanos, in *Galatians Debate* xiv.

73 Bruce 8 n.32（= Bruce, 'Problems. 2' 252 n.1）引 J. A. Findlay 的話：「饒有意義的一件事，就是所有熟悉小亞細亞地理的人，都是『南加拉太論者』，無一例外。」Mitchell（'Galatians' 871*a*）認爲，藍賽的探究工作應該早就把問題不容爭議地解決了。布魯斯觀察到，今天許多的北加拉太論者以膚淺的理據維護其說，此事令人感到不安；尤其令人感到不安的，是他們很少留意歷史地理方面的有關資料。作者引 Marxsen（*Introduction* 46）及 Kümmel（*Introduction* 193）的理據爲例，特別對前者提出有力的逐點反駁（Bruce 14-17 = Bruce, 'Problems. 2' 260-65）。

74 在新約以外，亦無任何證據表示保羅曾以任何方式在北加拉太的城市傳福音（Mitchell, loc. cit.）。Cole（1989）21 認爲，（1）使徒行傳的緘默，加上（2）新約別處亦無提及北加拉太的教會以及（3）只有南加拉太的「代表」陪同保羅上耶路撒冷（徒二十4）的事實時，變成幾乎是決定性的。Nock（*Paul* 169-70 n.2）則認爲，沒有任何證據表示早期曾有基督徒團體在北加拉太，這是由於保羅的對手完全成功了：原來的歸主者可能接受了猶太教的一切要求而成爲歸教者，從而失去了吸引新的歸主者的能力，亦與基督徒的團體失去聯絡。此理論純屬臆測，並無可取。

75 Silva（2001）131-32 認爲，北加拉太之說的理據「十分薄弱（much too weak）」；Hemer（'Galatia' 307）更斬釘截鐵的說，北加拉太之說「看來全無說服力（seems wholly unconvincing）」。

76 Murphy-O'Connor（*Paul* 161; endorsed by Esler 33 with 246 n.4）則認爲，保羅不大可能會寫一封信給這麼多和這麼不同的教會；它們分佈範圍之廣（特庇與安提阿相隔 172 公里）加重了此事之不可能。未知是否爲了這緣故，Aune 191*a* 認爲，若此信是寫給南加拉太的，則收信人是以哥念、路司

關於加拉太眾教會的「成分」，馬廷認爲其中並無猶太人；戴維斯則認爲，加拉太書的內容的形式，要求收信人是「（猶太教的）前歸教者、敬虔的人，和猶太人」。[77] 如上言，[78] 四章八節（從前你們不認識神）並不表示收信人全部是外邦基督徒；按上段所採取的立場，可根據使徒行傳的記載推論，加拉太眾教會同時包括猶太基督徒及外邦信徒。在彼西底的安提阿，首先歸主的有許多猶太人和歸信猶太教的虔誠人（徒十三43，新譯），隨後信主的是外邦人（48節）。在以哥念，保羅和巴拿巴在會堂的講道引致一大群猶太人和希臘人都信了（十四2，新譯）。在特庇，保羅和巴拿巴對那城裡的人傳福音，使好些人成為門徒（十四21a，和修）；其後又回到路司得、以哥念、安提阿去，堅固門徒的心（21b～22節），這表示在路司得亦有信主的。在路司得和特庇此二城，似乎並無猶太人（十四19明言，在路司得唆使群眾反對保羅的，是從安提阿和以哥念來的猶太人），[79] 因而在此二城歸主的都是外邦人。由此看來，在彼西底的安提阿和以哥念的，是猶太人與外邦人混合的教會，在路司得和特庇的，則爲外邦人的教會；四個教會合起來而論，可能外邦基督徒佔大多數。[80] 由於保羅寫信的目的是要勸阻加拉太人，勿屈服於煽動者的要求而接受割禮和遵守律法，而這些要求是針對外邦基督徒而發的，因此可能產生這樣的印象，即收信人全是外邦基督徒；[81] 但使徒行傳讓我們看見，事實並非如此。

得和特庇的教會（沒有安提阿的份兒）。

77 依次見：Martyn 16-17; Davies, *Studies* 177 = Review 312*b*. Cousar（'Galatians' 47）則認爲，主要是外邦人，儘管其中有些人可能曾歸信了猶太教。

78 參註碼 50 之後的數行（上面 65）。

79 參註 49 所屬正文（上面 64-65）。

80 若是這樣，馬廷的看法肯定是錯的，戴維斯的見解則較爲可能。Ciampa 266 認爲，即使被描寫爲從前拜偶像的外邦基督徒（四8），亦可能在歸主前透過與猶太教的廣泛接觸以及參與猶太會堂的活動，而對舊約聖經相當熟悉（詳見 256-66）。

81 So, e.g., Elliott 8 n.19.

肆　本書的寫作日期

毫無疑問的，本節的題目是保羅研究其中一個最棘手的問題。幸而，保羅在信上論證的要旨，亦即是本書的基本教導，是夠清晰的，並非有賴精確地重構本書的歷史處境才可理解。[1] 與此同時，本書所處理的是極重要的事情，像外邦人可以不用遵守猶太人的律法而得救，以及保羅與耶路撒冷教會的關係；因此，對本書的寫作日期的理解，對於如何理解保羅的神學以及重構初期基督教的歷史，具有廣遠的含意。故此，本節的題目不只是個附帶的問題，更不可以置之不理，而是值得詳細探討的。[2]

甲　目的地與日期

上文曾經指出，本書目的地的問題與本書寫作日期的問題不無關係。[1] **按北加拉太之說**，保羅初訪羅馬省份加拉太北部的加拉太地區，是在使徒行傳十六章六節所記載那一次：聖靈禁止保羅及其同工在亞細亞傳道，他們就經過弗呂家、加拉太一帶地方。因此，加拉太書必然是寫於保羅的首次宣教旅程（徒十三4～十四28）及耶路撒冷的使徒會議（十五4～29）之後。[2] 另外，若把加拉太書四章十三節的我頭一次傳福音給你們解爲「兩次之中的頭一次」，保羅寫信時便已到過加拉太地區兩次。第二次就是使徒行傳十八章二十三節所記載的那一次：保羅在第二次宣教旅程（十五39b～十八22）完成，回到敘利亞的安提阿住了一些日子後，又再出發，先後經過加拉太地區和弗呂家，堅固眾門徒（新譯）。

1 Silva（1994）1207*b*; Silva（2001）139. 參郭一葦 13。

2 R. Longenecker lxxiii. 作者說，從「寫歷史」的角度而言，保羅在加一～二的陳述是整本新約聖經中最重要的。參導論第壹節註 1（上面 51）。

1 參導論第叁節首段（上面 55-56）。

2 「使徒會議」即英文的 'Apostolic Council'. Taylor（*Paul* 103）正確地指出，'council' 一字在此並不是日後的正式召開之 'synod'（教區會議：《聖神》494*b*）或 'ecumenical council'（教會大公會議：《聖神》177*b*）之意。是次會議是由安提阿教會採取主動（徒十五2），不是由耶路撒冷教會召開；亦無證據顯示有其他教會參與。

如此，加拉太書的成書日期便不可能早於保羅的第三次宣教旅程（十八23b～二十一17）中的以弗所時期（十九1～二十1）。[3]

在這前提下，北加拉太論者所提供的本書寫作日期包括以下各種：（一）巴約翰認爲有關的證據不能使我們獲得可靠的結論，因而傾向於贊成貝漢斯的「不可知論」。[4]（二）保羅在哥林多逗留了十八個月（徒十八11），大有可能是在此段時期，他接獲有關加拉太教會的危機之消息；哥林多就是本書最可能的寫作地點。[5] 如此，本書的寫作日期便是50～52年之間。[6]（三）本書的寫作日期是在主後（下略）52～56年間；本書是寫於以弗所（徒十九10）或哥林多（十八11），或在往返此二城的一次途中。[7]（四）本書寫於53～55年間，或是早過哥林多書信或與後者同期，但早過羅馬書。保羅寫信時身在何方，則無法知道。[8]（五）保羅在第三次宣教旅程開始經過加拉太地區（徒十八23）前往以弗所時，得悉加拉太教會的情況，那時是52年的春季和夏季；他在以弗所逗留的期間是從52年八月至54年十月；而加拉太書是寫於53年的春天。[9]（六）保羅在第三次宣教旅程的開始，抵達以弗所後未幾便寫了此信；日期約爲54年。[10]（七）54～55年寫於以弗所，比57年寫於馬其頓較可能。[11]

（八）保羅與加拉太人第二次的接觸，顯然令他感到失望（徒十八23）；不久，他就寫了這封嚴厲的信給他們。如此，本書是保羅在以弗所逗留的兩年期間（十九10；55～56年）的前半（即55年）寫的。[12] 這看法的一個理由是：本書僅提及集資一事（二10）；在哥林多前書，保羅積極計劃此事（十六1～4）；哥林多後書讓我們看見，此企劃已在進行中（八～九）。[13]（九）加拉太的眾教會是在保羅的第三次宣教旅程開始時建立的（徒十八23），時爲52年的春天；本書寫於55年深秋，保羅當時在馬其頓（徒二十2）。本書與羅馬書十分相似，信上又提及集資一事（加二10），這兩點提示本書是寫於哥林多前後二書之後，在羅馬書之前的不久寫成的。[14]（十）本書很可能是寫於55或56年，保羅當時在以弗所，或是從以弗所經馬其頓往哥林多途中（參：徒二十1～2）；後者較爲可能。[15]

按南加拉太之說，（甲）若加拉太書四章十三節我頭一次傳福音給你們的意思只是，我先前傳福音給你們／我當初向你們傳福音（呂譯／當代），即頭一次的原文並無暗示「第二次」，加拉太書可以是寫於保羅首次宣教旅程結束後的任何時間。（乙）若把頭一次理解爲暗示保羅寫信時已到過加拉太兩次，便有兩個可能：（一）第一次是保羅在其首次宣教旅程，從彼西底的安提阿東行，經以哥念和路司得，直至特庇（徒十三14～十四21a）；第二次是他在同一次旅程照原路回頭訪問加拉太的眾教會（十四21b）。這樣，本書的寫作日期仍然可以是保羅首次宣教旅程結束後的任何時間。[16]（二）第二次的訪問是使徒行傳十六章六節所記載的那一次；這樣，本書的寫作日期就必然是在保羅的首次宣教旅程及耶路撒冷

---

3 So, e.g., Nock, *Paul* 161. Tarazi 11 認爲，徒十八22～23 把「第二」和「第三」次宣教旅程緊密相連，這表明二者之間的間歇是表面而非眞實的：不是保羅在其「二次」宣教旅程結束時上耶路撒冷去，而是他的耶城之訪構成他的「第二－第三」這一次的宣教旅程中的「幕間插曲（intermezzo）」。可是，該段經文表示，保羅不但隨後下安提阿去，並且在那裏住了些日子（和修）才再次上路；因此，將第二次和第三次宣教旅程清楚區別是合理的。

4 J. Barclay 7, with n. 22 referring to Betz 9-12. 不過，貝漢斯（12*b*）認爲可接受 50～55 年爲合理的臆測。

5 Watson, *Paul* 58-59. 作者認爲，林前十六1「證明」加拉太書是寫於林前之前的。

6 即保羅在哥林多的十八個月；參《帖前》30-31。

7 Lührmann 3. 作者將本書放在林前之後，林後及羅馬書之前。

8 Cousar（1982）6-7. Cousar（2001）11 則把日期擴大至 50～56 年間。

9 Murphy-O'Connor, *Paul* 181-82, 185.

10 Fitzmyer 781（§6）.

11 Brown, 'Galatians' 468, cf. 477.

12 Reicke, 'Galatians' 45-47. 作者認爲加拉太書是在帖前後二書之後寫的。此立場亦見於黃浩儀：「保羅書信」192。

13 Soards, 'Galatians' 59. 羅十五25～28 進一步提到，保羅正準備將款項送交耶路撒冷的教會；如此，這四段經文提示了加、林前、林後、羅這四卷書信的先後次序（Horrell, *Introduction* 30-31）。値得留意的一點是，上述的「理由」假定了，加二10 所指的與另外三段經文所指的是同一件事；但下文將會辯證，事實並非如此。見二10a 註釋倒數第二段下半（下面 460）。

14 Schnelle, 'Galatians' 94, 98; 'Discovery' 268-71（esp. 269, 271）.

15 Ebeling 7. 作者認爲本書的寫作日期接近林前後二書，但是在羅馬書之前。

16 參四13 註釋末後二段（下面 1016-18）。

的使徒會議之後（如在北加拉太之說一樣）。

由此可見，本書寫作日期的問題並不是與本書目的地的問題完全捆綁在一起的。雖然北加拉太之說要求本書寫於耶路撒冷的使徒會議之後，但南加拉太之說容許本書是寫於會議之訪前（可稱「南早」）或後（可稱「南遲」）[17]這兩種可能。換句話說，北加拉太之說要求一個遲的寫作日期，一個早的寫作日期則要求南加拉太之說；但反之並不然（不是反之亦然）：一個遲的寫作日期並不要求北加拉太之說，而南加拉太之說也並不要求一個早的寫作日期。故此，兩個問題需要清楚區別；而在本書的寫作日期的討論上，基本的問題不是地點（加拉太的眾教會是在南加拉太抑或北加拉太），而是時間：加拉太書是寫於使徒行傳第十五章所描述的、耶路撒冷使徒會議（49年）之前抑或之後。[18]正是為了這個理由，以下的討論將會同時使用南加拉太論者和北加拉太論者在寫作日期這問題上所提供的理據。

這問題的解答，顯然有賴於找出本書首二章所描述的、保羅（歸主後）的耶路撒冷之訪（兩次）[19]與使徒行傳所記載的訪問（五次）二者之間最可能的相互關係。[20]後一個問題引起了多個不同的解決方案。由於釋

17 持此立場（「南遲」）的釋經者包括：Cole（1989）35; Philip, 'Spirit' 213 n.39; Silva（1994）1207*b*; Thielman, 'Galatians' 262 n.2; Wedderburn, 'Parting' 301 n.25（作者認爲徒十五36～41 的爭執發生在安提阿事件之前）；周 8、11、9（49～51 年間寫於哥林多）；Dunn（1993a）19, Dunn（1993b）16（50 年後期至 51 年上半之間寫於哥林多）；Hansen, 'Galatians' 328*b*（50～57 年間）；Boice 419-20（約 52 年寫於以弗所）；Matera 17; Matera, 'Walking' 288 n.9（50 年代中期寫於以弗所）；Hansen（1994）21-22, McClelland 1000-1（54～56 年間）。Dunn（1993b）12 認爲，如果能夠將一份古代文獻的日期，斷定爲在其眞正的寫作日期六年之內，多數歷史學家便會感到滿足。

18 Silva（2001）129, 131. Taylor（*Paul* 45）明言，不打算爲北或南加拉太之說辯證，而是專注於日期的問題。郭 35 則聲稱，「對於了解這書之神學辯論關鍵之處，在於它發生在耶京會議之前或之後」（楷體爲筆者所加）。

19 保羅書信另外提到第三次訪問，就是將濟貧的款項送交耶路撒冷的教會那一次（羅十五25～33；林前十六1～4；林後一16）。

20 在此事上，使徒行傳可用作次要的見證人，主要的見證人則爲保羅；see Robinson, *Redating* 33; Bruce, 'Problems. 1' 292-95（cf. idem, 'Real' 282-85）; R. Longenecker lxxviii; D. J. Downs, *NIDB* 634（§B1）. Orchard（'Ellipsis' 471）則認爲，使徒行傳寫於加拉太書多年後幾乎是確定的事實，因此，協調加拉太書與路加有關保羅的旅程及訪問的記敘，屬於使徒行傳而不是加拉太書的研究範

經者一般都同意，加拉太書的首次訪問（加一18～19，下稱「加I」）可確定地認同爲使徒行傳的首次（結交之訪：徒九26～30，下稱「徒I」），[21]因此，眞正的問題是，加拉太書的第二次訪問（加二1～10，下稱「加II」）應認同爲使徒行傳的另四次訪問中的哪一次——[22]

第二次：賑災之訪（十一30＝十二25，下稱「徒II」）、[23]

第三次：會議之訪（十五2～29，下稱「徒III」）、

第四次：問安之訪（十八22，下稱「徒IV」），[24]抑

第五次：捐款之訪（二十一15～17，下稱「徒V」）？[25]

保羅說他是和巴拿巴一同去的（加二1），而與此相符的只有徒II與徒III這兩次。[26]兩種情形的分別可圖示如下：[27]

疇。

21 Bruce（'Problems. 1' 300-1）及 Robinson（*Redating* 38 n.22）共提出此看法的三個例外；對這些例外的評語，亦參 Guthrie, *Introduction* 383, n.3 to 356（反對 Pierson Parker〔加I＝徒II，徒I 並沒有發生〕）；R. P. Martin, *Foundations* 2.150 n.19（反對 D. R. de Lacey〔徒I＝加II，路加並不知道有加I〕）。雖然加I 與徒I 之間存有差異，二者的確是指同一場合；見 Robinson, *Redating* 38; Hemer, 'Reconsidered' 86-87; Donaldson, 'Introduction' 1064*b*（§B3）; Morgado, 'Paul' 59-60; 尤其是 Bruce, 'Problems. 1' 299-302.

22 R. H. Stein（*DPL* 465*b*-66*a*）列出八個看法；P. Trebilco（*DPL* 451*b*-52*a*）簡述了 R. Longenecker lxxii-lxxxiii 提出的五個主要看法。

23 徒十二25 中譯多作從耶路撒冷回來，但最早及最可靠的古卷皆作 εἰς 'Ιερουσαλήμ, 意即巴拿巴和掃羅「就回到耶路撒冷去」（現修頁邊註 i; cf. NRSV: 'returned to Jerusalem'）。但文理顯然要求二人此時離開耶城，就如十一30 表明他們抵達了耶城。也許最佳的解決辦法是，將 εἰς 解爲相當於 ἐν, 並在動詞 ὑπέστρεψαν 之後加上逗號，得出的意思即是：二人「在耶路撒冷供給的事辦完了，就回來」（呂譯頁邊註 *g*; cf. NJB: 'Barnabas and Saul completed their task at Jerusalem and came back'）。Cf. *TextC* 350-52; *TextG* 247-48; Marshall, *Acts* 213 n.1; Bruce, *Book of Acts* 243 n.45.

24 徒十八22 原文並無提及「耶路撒冷」，直譯只作「上去（ἀναβάς）問候教會，然後下（κατέβη）安提阿去」。但兩個動詞以及不加修飾的教會（τὴν ἐκκλησίαν）一詞，都表示所指的是耶城的教會（R. Longenecker lxxiv）。

25 此次稱爲捐款之訪，因爲此次可確定地認同爲羅十五25 所提及的那一次（參上面註 19）。上述的簡寫法（加I、徒I 等等）基本上得自 G. B. Caird, *IDB* 1.605*b*（'A1', 'G1', etc.; cf. D. J. Downs, *NIDB* 1.634*b*）。在下文的討論中，這些簡寫可按文理而指有關經文、該次訪問，或二者同時。

26 若以徒十二25 爲有別於十一30（徒II）的另一次（＝徒III），則正文的徒III、IV、V 依次變成（新的）徒IV、V、VI。有釋經者認爲，（新的）徒II～IV 或徒II～V 都是指加II：依次見 Fitzmyer, *Paul* 12-13; Murphy-O'Connor, *Paul* 94 n.116.

27 Cf. Marshall, 'Galatians' 58.

	加拉太書	使徒行傳
加II ＝ **徒**III		
保羅歸主	一13～16b	九1～22
往阿拉伯	一16c～17	
首次訪耶城（結交之訪）	一18～19（加I）	九26～30（徒I）
第二次訪問（賑災之訪）		十一29～30，十二25（徒II）
第三次訪問（使徒會議）	二1～10（**加II**）	十五4～29（**徒III**）
加拉太書寫作		
加II ＝ 徒II		
保羅歸主	一13～16b	九1～22
往阿拉伯	一16c～17	
首次訪耶城（結交之訪）	一18～19（加I）	九26～30（徒I）
二次訪問（賑災＋會晤）	二1～10（**加II**）	十一29～30，十二25（**徒II**）
加拉太書寫作		
第三次訪問（使徒會議）		十五4～29（徒III）

乙　諾克斯和雷克

諾克斯提出了一個當時是新奇的理論，認爲加II＝徒III＝徒IV。[1]三者皆指使徒會議，但此訪問其實是在徒IV（問安之訪）那次發生的，只是路加有目的地把它移到徒III的位置；[2]換句話說，徒III並非歷史事實。徒II也不是；此賑災之訪其實是在徒V（濟貧之訪）那個位置發生的，只是同樣被路加移到保羅生平較前的位置。如此，按諾克斯的重構，保羅歸主後訪耶路撒冷一共只有三次：首次是歸主三年後的結交之

1　Knox, *Chapters* 64-73. 另見 L. Longenecker lxxv 所提及的其他釋經者（其中包括 Hurd, 'Chronology'）。

2　按諾克斯的理解，這是由於路加要將初生的教會的內部衝突減至最少，並在他的歷史描述中較早的位置，解決「外邦人被納入教會之內」這造成分裂的問題（D. J. Downs, *NIDB* 1.635*a*）。

訪（加I＝徒I）；第二次是在小亞細亞及希臘從事宣教工作十一（或十四）年後的會議之訪（加II＝徒IV〔＝徒III〕）；最後一次是與上次「相隔不超過三年」[3]的捐款之訪（林前十六4；羅十五25～32＝徒V〔＝徒II〕）。[4]

此精心設計之創新重構的主要弱點，就是它沒有嚴肅地處理使徒行傳的證據；它完全拋棄了路加所提供的年表，單獨倚賴保羅書信所提供的資料，就這樣完全避去了協調兩個資料來源所引起的困難。可是，我們有甚麼理由假定，保羅書信把他一生的經歷中的主要事件全部提及了？[5]除此之外，諾氏的保羅生平年代表的關鍵，是在於他對加拉太書二章十節下半的解釋：保羅是在加II之後才開始他的募捐濟貧運動的。但那句話的正確翻譯是「這件事正是（現修）我曾努力做的」，意即在保羅是次訪問耶路撒冷時，耶城教會領袖的請求（記念窮人）早已是他所關注的事。[6]以上兩點顯示，諾氏的理論的基礎相當薄弱。[7]

3　Knox, *Chapters* 58. 參 Hurd（'Reflections' 129-31）對諾克斯全書主題的介紹。

4　Taylor（*Paul* 52）也是認爲徒II ＝ 徒V，徒II「被置於錯誤的位置」。事實上，他認爲徒III及加II 都是「有目的（tendentious）的敘述」（97）。Barclay（Review of Taylor 274）一針見血的指出泰勒之進路的基本弱點：作者將使徒行傳和加拉太書同樣視爲不可靠的資料來源（'to be treated with suspicion'），因此並無堅實的石頭可以踏步而過，卻有許多空隙要用「可能」的踏腳石來塡補。

5　Rightly, G. B. Caird, *IDB* 1.607*a*; Hemer, 'Chronology' 9. 有趣的是，Hurd（'Reflections' 133-34）批評諾克斯在處理得自書信的資料時，仍不斷留意使徒行傳（'he was constantly looking over his shoulder at Acts'），並且根據書信完成了保羅生平的基本大綱後，「隨即跳到使徒行傳的證據」。Hurd 認爲諾克斯原本可以從書信提取多很多的資料，不用那麼快便轉到使徒行傳。

6　見二10b 註釋首段（下面 460-61）。

7　Cf. P. H. Bligh, 'The Pauline Chronology of John Knox', *ExpT* 83（1971-72）216. R. Longenecker lxxv-lxxvii 就諾氏的「三訪假說（Three-Visit Hypothesis）」本身（即是不使用有賴使徒行傳之可靠性的理由）進行評估，指出了四方面的問題，如下：第一，按諾氏的重構，馬其頓和亞該亞的眾教會（腓立比、帖撒羅尼迦；哥林多）都是在耶路撒冷的使徒會議（徒IV ＝ 徒III）之前建立的；加二1～10表明，在該會議之前保羅與巴拿巴是向外邦人宣教的工作上的盟友；可是，在保羅的書信裏，完全沒有提及巴拿巴有份建立那些教會（參較：林後一19，我和西拉並提摩太），在保羅寫給那些教會的書信裡，巴拿巴也完全沒有扮演任何的重要角色（只在林前九6 提及）。這就是說，按諾氏的重構，很難解釋爲甚麼巴拿巴沒有在與那些教會有關的書信中出現。第二，保羅在加一21～24 的描述表示，他在首次和第二次訪問耶路撒冷之間的整段時間，是在敘利亞和基利家度過的。按諾氏的重構，保羅的第二次訪問（會議之訪）是在他的事業的後期發生的，且應認同爲徒IV 的問安之訪；這並不留下足夠的空間，給他在馬其頓及亞該亞的宣教活動在其中發生（如林前後及羅十五18～19 的證據所要求的）。因此，諾氏需要硬將這活動塞入加一21～24 之內，辯稱該段並不是描寫保羅工作的全部。但這樣做不僅使文字失去其意義，且完全漠視了保羅的誓言（一20）。第三，

雷克贊同另一見解：加II＝徒II＝徒III。徒II與徒III皆指同一事件；「二者的來源不同，且是從不同的角度來描寫」，路加卻把那個傳統的不同來源誤作不同訪問的描述。[8] 再一次，這種理論損害使徒行傳的歷史事實，沒有足夠理由便認爲作者的記載失實。[9] 固然，雷克認爲此理論有兩個明顯的優點：第一，此理論是基於眾所周知的事實，即路加使用了一些「資料來源」；在其福音書中，他有時重複來自馬可的、耶穌的同一句話，這話同時來自亦爲馬太所使用的、另一資料來源。[10] 第二，這是唯一的理論，可以公平對待賴特富用以支持加II＝徒III的理由，同時亦不違背「保羅說加II是他第二次訪問耶城」的事實。[11] 可是，杜龐特在深入研究使徒行傳的資料來源的問題後，這樣結論說：「儘管研究工作極度小心和仔細，還是不可能對使徒行傳的作者所用的任何資料來源如此

在諾氏的重構裡，使徒會議是在結交之訪十四年後才發生，而在這十四年裡，保羅已在羅馬帝國整個東部建立了具外邦性質的教會。使徒會議解決了外邦信徒的地位的問題，而所有的報告都反映此問題的嚴重性。因此，按「很可能是這樣發生」的常規而論，很難解釋爲何初期教會的領袖沒有在問題蔓延到馬其頓和亞該亞之前，就把它處理好。第四，諾氏的重構的一個重要部分是，濟貧募捐是猶太基督徒在使徒會議中加在保羅身上的義務，但若是這樣，就很難解釋爲甚麼保羅在把捐款送交耶城的前夕，表示對捐款會否被耶城教會接納感到焦慮（羅十五25～32）。由此看來，此募捐企劃的原動力及理論基礎皆來自保羅本身。但既然濟貧募捐並不是在使徒會議中加在保羅身上的義務，諾氏用以支持使徒會議發生在保羅這麼後期的經歷裡的一個主要理據，便被大大的削弱了。（朗列科認爲，事實上捐款並沒有被耶城教會接納。此見解的理由是，第一，路加對保羅最後一次訪問耶城的描述，並無提及此捐款；第二，保羅在耶城被捕入獄。若這是捐款的下場，就更有理由相信這企劃並不是源自耶城教會的要求。按筆者的理解，耶城教會接納了這捐款〔詳參《羅》4.657-63〕；不過，這一點並不影響朗列科第四理由的基本論點。）

8 Lake, *BC* 5.195-212（引句出自 201）。雷克認爲（203），徒十一27～30、十二25（?），十五1～2，十五36 及下源自安提阿的資料來源，十五3～30 則源自耶路撒冷的資料來源。Cf. Nock, *Paul* 116ff. Schoeps（*Paul* 65）同樣持加II = 徒III = 徒II 的立場，不過他沒有採納兩個來源之說，只是認爲徒十一27～31 是「頗爲弄混淆了的複製本（'a somewhat confused doublet'）」。Schwartz（'End' 7）認爲徒II 和徒III 報導同一次訪問的不同方面。Nickle（*Collection* 53-54）也是持加II = 徒II = 徒III 的立場，他同樣以徒III 爲是次訪問發生的時間。Catchpole（'Paul'）的看法可說是雷克等人的立場之變體：加II = 徒II = 徒十五1～19，發生在首次宣教旅程之前；但徒十五20～29 所記載的，是保羅不在場時耶城教會作的另一決定（as reported in Marshall, *Acts* 245-46）。

9 Guthrie, *Introduction* 459. Cf. Geyser, 'Paul' 129: 除非從經文作徹底的刪除，是無法使會議之訪（徒III）與賑災之訪（徒II）和諧一致的。

10 此「事實」背後更大的理論，就是符類福音的「兩源說（two-source hypothesis）」（後一個詞見《聖神》523*b*-24*a*; M.-É. Boismard, *ABD* 6.679*b*-82*a*）。

11 Lake, *BC* 5.201-2.

下定義，以致獲得評論者廣泛的同意。」[12] 按馬學而的觀察，隨後十多年的研究並無任何發現，令這結論需要作出重要的修正。馬氏認爲，雖然某些理論可能比另一些似乎較合理，但路加已徹底地消化了他的資料來源，以致不可能根據風格把不同的資料來源辨認出來。[13] 至於賴特富的加II＝徒III之說，這正是我們隨即要討論的題目；若賴氏的理據在檢視之下顯得缺乏說服力，雷克所提到的第二優點亦會同時消失。

丙　傳統主流意見

傳統的看法將加II認同爲徒III，此看法直到二十世紀初葉才受到挑戰，[1] 在今天可能仍是多數釋經者的意見。[2] 在其加拉太書註釋中，賴特富用以支持此說的理由分兩方面：積極方面，兩段所述的情況有「令人矚目的巧合情形」；消極方面，再難找到另一個同樣可能的解決方案，甚或壓根兒就沒有另一個可能的解決方案。[3] 我們現在就賴氏提出的積極方面的理由，對比加II＝徒II的可能性，逐點討論如下：

（一）兩段的地理相同：有關的地點（互通消息）都是耶路撒冷和安提阿；假弟兄的總部是在耶路撒冷，他們的不軌企圖是在安提阿進行；保羅和巴拿巴似乎是從安提阿上耶路撒冷去，其後回到安提阿。但此論點之下的首末兩點，同樣適用於加II＝徒II之說：兩段都描寫保羅與巴拿巴一起上耶路撒冷；徒II明言二人是從安提阿上去的（徒十一27、30），加II很可能亦假定是這樣，因保羅提到他在是次訪問前是在敘利亞和基

12 Dupont, *Sources* [1964] 166; endorsed by Harrison, *Introduction* [1971] 15.

13 Marshall, *Acts* [1980] 37, 38, 39. Cf. F. F. Bruce, *NBCR* = *EBC* 970*a*; also Barrett, *Shorter* 26-34.

1 R. Longenecker lxxiv 指出，似乎只有加爾文不同意這看法；他把加II 認同爲徒II，但沒有對他的立場提出辯護。

2 Cf., e.g., Andrews 40-44; Barrett 92-93; Boring & Craddock 580*b*; Hansen（1994）20-21; Hays（2000）194, 221*b*; Pate, *Reverse* 335-36; Robinson, *Redating* 38-42; Stanton 1153*a*, 1156*a-b*; Tarazi 9-11; Taylor, *Paul* 45. Barrett（*On Paul* 37 n.1）認爲，加II = 徒III 是「毋需辯證」的。

3 Lightfoot 123-28. 引句英文原作 'striking coincidence of circumstances'（123）. 關於積極方面的理由（123-24），cf. Sanday, 'Traveller' 87-88. 周 57 甚至認爲，兩段經文相配得「天衣無縫」。

利家（安提阿就是保羅在敘利亞宣教的中心），訪問後他和巴拿巴是在安提阿（一21，二11～13）。[4]（二）兩段的時間相同，至少不互相矛盾。換一個講法，兩段都把有關的事件放在「一個可比擬的年表框架之內」。[5]但是再一次，此論點同樣適用於加II＝徒II之說，除非證明後者牽涉嚴重的年表問題。[6]

（三）兩段的人物相同：保羅與巴拿巴是外邦教會的代表，磯法和雅各是受割禮者的領袖；在徒III，信了主的法利賽人把自己的教義帶進基督教會內，在加II，假弟兄企圖將律法的奴役強加諸外邦信徒身上；兩段都提到外邦教會的代表有隨行者（徒十五2本會中幾個人，加二1提多）。[7]如此，提多可被視爲那幾個人當中的一員。除此以外，部分人物在兩段所扮演的角色似乎互相對應：加II將雅各放在彼得和約翰之前（加二9），儘管彼得顯然是個主要人物（7、9節）；照樣，在徒III最後總結及表達會議的結論的是雅各（徒十五13～21），儘管彼得對討論作出了重要的貢獻（7～11節）。[8]

另一方面，（1）徒II沒有提到提多，可能是由於他顯然是（如加二1所表明的）居於從屬的地位，或是爲了別的原因。[9]即使是在加II，提多之所以被提及，似乎亦只是因他的事對保羅在該章的論證之要旨甚爲重要。（2）磯法和雅各在兩段都是受割禮者的領袖這一點，嚴格地說並非

4 Wenham, 'Acts' 235, point (ii), 228, point (ii). 參一21註釋第二段（下面367）。

5 Silva (2001) 135. 引句英文原作 'within a comparable chronological framework'.

6 見丁部第三至第五段的討論（下面90-93）。

7 Silva (2001) 135 的講法是，「相同的人物：第一，保羅、巴拿巴，及至少另一人代表安提阿教會所持的立場；第二，另一班人代表割禮派；第三，負責的是耶路撒冷教會的領袖。」Hengel & Schwemer (*Paul* 206) 認爲，單是兩段的人物基本相同這一點，已是足夠的理據。

8 Wenham, 'Acts' 229.（作者並不支持加II＝徒III的立場。）

9 這原因是否就是「雖然林後提示，提多是保羅最信任的助手之一，但他的名字從來沒有在使徒行傳出現」的原因？有認爲提多是路加的兄弟（Robertson, *Pictures* 3.224, 297; Harrison, *Acts* 21）。Ramsay ('Paul' 188) 拿提多在加二1的從屬地位與徒十五2那幾個人的地位（他們是「代表團的成員，與保羅同等」）作對比，認爲這肯定對加II＝徒III的見解不利。不過，那些人沒有提名，很可能正表示他們的地位是次於保羅和巴拿巴的。

事實。加II提到耶城的教會柱石是雅各、磯法、約翰三人（加二9，留意次序），但約翰完全沒有在徒III出現（除了可假定他是在徒十五4的使徒當中）；而我們不可能假定，使徒行傳沒有提及約翰，是爲了與「可以解釋十一章三十節沒有提到提多的理由」同類的理由。還有，（3）在加II保羅是個主要的與會者，在整個過程都扮演了顯著的角色（加二2、5、9～10），但在徒III他（和巴拿巴）的角色似乎只限於述說神藉著他們所行的事（徒十五4、12），儘管這不必表示他（們）完全沒有參與討論。[10]

（四）兩段爭議的題目相同，都是外邦信徒應否受割禮的問題。可是，徒III所討論的不僅是外邦信徒是否必須受割禮（才可以成爲教會一份子）這主要的問題，亦包括如何促進外邦信徒與猶太信徒之間的社交（尤其是同桌用膳）這次要的問題。[11]另一方面，加II的討論主要是環繞著較大的題目：保羅的福音以及宣教工作上的分工合作問題（加二2、6～9），提多沒有被逼受割禮似屬插曲性質（3～5節）。[12]

（五）會議的性質大致相同：一次歷時甚久及戰情激烈的爭議。[13]可是，雖然此描述可視爲徒III的經過籠統的描寫，但它並不符合加II（至少是加二1～2、6～10）的敘述；後者給人的印象是，會談在友善的氣氛下進行，結果是雙方順利達成協議，明智地同意分工合作。[14]不但如此，

10 Cf. R. Longenecker lxxvii-lxxviii; Witherington 15, point (7). Marshall (*Acts* 244) 則認爲，這一點分歧很可能是由於兩段敘述的觀點不同。張達民（「會議」203）認爲，「明顯地，路加刻意對保羅在會議的參與作低調處理，沒有讓他發言。這是因爲猶太信徒的反對聲音，只可以由猶太領袖去平息。因此，路加是別有用心地製造一個文學效應：這議決乃由耶城教會兩大領袖成全的，彼得提出〔徒十五7～11〕，而雅各執行、下令〔13節及下〕，保羅和巴拿巴根本無需要作出任何努力去爲此爭論。」作爲對徒III（根據路加的神學觀點）的文學鋪排的分析，如此解釋不無道理；但此洞見無助於回答正文提及的第（2）點反對理由。

11 Bruce, *Book of Acts* 282. Silva (2001) 135 說，兩段有「同樣的格式（format）：保羅向領袖們陳明他的福音」。可是，這話的後半只適用於加II（加二2）；在徒III，保羅和巴拿巴向全教會（包括使徒、長老和其他信徒）述說神藉他們在外邦人中所行的神蹟奇事（徒十五12，參4節）。

12 Cf. Wenham, 'Acts' 232. 溫大衛認爲，這些令人矚目的分歧常被釋經者忽略。

13 Silva (2001) 135 的講法是，兩段的「心境（mood）」相同：爭議十分激烈，兩段都清晰地給人這樣的印象，即這是對有關的問題首次正式的辯論。

14 Manson, *Studies* 176.

加II所描寫的，是安提阿代表團私下與耶城教會領袖單獨會談的情形，但徒III則描寫教會全體出席的會議（徒十五12、22）。[15] 按賴特富的解釋，保羅所用的句法（二2：我把……福音對弟兄們說明，〔卻〕是私下對那些有名望的人說的〔和修〕）本身就已暗示，除了這私下的會晤還有其他的；另一方面，路加籠統地暗指在全體性的會議前的一些會談和討論（徒十五4～6）。[16] 可是，我們沒有理由認爲，教會這時候已達致民主政制的階段，即是由領袖們預先作出決定，然後由公開的聚會對此決定表示同意並記錄在案。[17] 另一方面，我們有充分的理由相信，加拉太書二章二節是指一次的會晤，就是保羅與耶城使徒私下的會面。[18]

（六）最後，賴特富認爲兩段的結果是一樣的：外邦信徒可免遵守律法，保羅和巴拿巴的使徒任命獲得耶城領袖的承認。可是，保羅明說，除了請求他記念窮人，耶城領袖沒有向他提出任何要求（加二10、6），使徒行傳卻記載了使徒會議的一項議決，就是發出關乎猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的一些規則，即「使徒諭令」的四項禁戒（徒十五20、23～29）。賴氏提出兩個理由解釋爲何保羅沒有提及此事：第一，使徒諭令不是永久和普世性的，因而並不適用於使徒會議之後才成立的教會（這假定了加拉太的眾教會是在北加拉太的），這些教會是在猶太影響力直接可及的範圍之外的。第二，保羅與猶太派基督徒的爭論，導致他倚賴自己的

15 Harrison（*Introduction* 275-76）承認，這是賴特富的分析最有問題的一點。Wenham（'Acts' 230）及 Witherington 15 皆似乎認爲徒III 只是耶城教會領袖全體出席的會議（徒十五6：使徒和長老聚集在一起，商議這件事〔新譯〕）。但 12 節（πᾶν τὸ πλῆθος = 'The entire/whole assembly' [NJB / NIV, NRSV]）和 22 節（全教會）表明有教會的其他成員出席；故此，6 節的講法只表示，商議和決定的責任落在教會的領袖身上（Bruce, *Book of Acts* 289）。Catchpole（'Paul' 434; cited in Wenham, loc. cit.）認爲，就如路加將保羅歸主後首次訪問耶城時與彼得和雅各二人的會晤（加一18～19）描寫爲見使徒（徒九27），他再次將保羅與數位領袖的商議描寫成一次較大型的正式會議。可是，前者只涉及將複數的使徒視爲籠統用法（參一19 註釋註 8 所屬正文〔下面 360〕），後者卻涉及報導失實。

16 Lightfoot 126. Cf. Machen 96; Silva（2001）132. Robertson（*Pictures* 3.222, 225, cf. 4.282）將私下的會談（加二2c）明確地放在首次公開會議（2b：我對他們說明〔新譯〕；徒十五4～5）和第二次公開會議（6～29 節）之間。

17 So, rightly, Knox, *Acts* 42.

18 詳參二2c 註釋首三段（下面 388-91）。

權柄，而不是倚仗耶城一次會議的諭令。[19]

可是，以下數點值得注意：第一，保羅將使徒諭令送交南加拉太的教會（徒十六4），[20] 這表示此諭令除了是給安提阿、敘利亞、基利家的外族眾弟兄（十五23，新譯），亦適用於以安提阿爲母會的整個外邦宣教工場。[21] 第二，使徒會議的決定（徒十五19～21、24、28～29）是對加拉太

19 Lightfoot 127-28. Cf. Boice 419.「猶太派基督徒」即 Judaizers（《宗教》166*b*；《聖神》306*a*）。J. Barclay 36 n.1 表示，他故意避免使用 Judaizers 一詞，主要原因是爲要保存 ἰουδαΐζειν 原來的（不及物）意思：按照猶太人的樣子生活（加二14，和修），不是「鼓勵人成爲猶太人」（及物意思）。Cf. Martyn 122, 236 n.98; Nanos 116; Nanos, 'Political' 151. 鑑於原文的意思，鄧雅各認爲保羅的對手不應稱爲 Judaizers（Dunn [1993a] 9 n.2, Dunn [1993b] 10）；Das（*Jews* 10 n.19）表示同意。不過，此字的中譯並不引起類似的問題，故可繼續使用。

20 Geyser（'Paul' 136-38）認爲，在徒十五41 應採納有 παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων（「將長老的命令交給」）這附加語的說法，同時將十六4 刪除，把它視爲一世紀末被加入經文裡的重複句，其目的是要假借使徒的名義，將原先只限於敘利亞和基利家的教會的諭令，普遍應用到所有教會身上。Bruce（*Book of Acts* 305 with n.13）贊同此說（cf. idem, 'Jerusalem' 13-14, *NBCR* 993*b*-94*a*）。可是，並無古卷是缺少徒十六4 的，反而有古卷將該節擴充了（cf. *TextC* 389-90）。

21 R. Longenecker lxxx. Cf. Ramsay, 'Paul' 177-78. 一些釋經者採取以下的解決方案：（甲）路加錯誤地將兩件事合併爲一：（1）使徒諭令是在使徒會議（討論外邦信徒與割禮的問題）之後的另一場合（討論猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的問題）宣布的，當時保羅並不在場；（2）加II = 徒III 的前半部分（徒十五4～19）。（乙）保羅在第三次宣教旅程後回到耶路撒冷時，才從雅各口中得知使徒諭令的事（二十一25）。以上看法見：（甲）Cullmann, *Peter* 51; Dunn（1993a）88-89; Hays（2000）194; Philip, 'Spirit' 206 n.6; Taylor, *Paul* 53, 96, 111, 140-42, 148; Matera 24, 109（徒II 是路加虛構的）；Pate, *Reverse* 337-38（保羅並不同意）；亦參註 25 第二段（下面 85）；乙部註 8 末部分（Catchpole）= 上面 78；（甲 + 乙）Pathrapankal, 'Commitment' 1004（作者稱此爲「多數意見」，但作者本身似乎是持加II = 徒II 這立場的〔1005〕）。

可是，（乙）顯然不是徒二十一25 自然的解釋：其意思只是，「至於外邦信徒，我們已同意，除了使徒諭令列出的禁戒之外，對他們沒有別的要求」（see Bruce, *Book of Acts* 407; cf. Haenchen, *Acts* 610; Marshall, *Acts* 346）。至於（甲），這看法可解決一些釋經者從徒十五及十六4 看出來的問題，即保羅不會同意將各種限制加諸外邦信徒身上的諭令。可是，保羅本身命令信徒遠避淫亂及拜偶像（林前六12～20），但在並無宗教或倫理意義的飲食問題上（參：羅十四1～6、14、17），他並不立例規限信徒的行爲（Bruce, *Book of Acts* 285）。他的教導乃是，基督徒自由的運用應受到愛的規限（加五13），因此，在信心上堅強的人應擔當在信心上軟弱的人的軟弱（羅十五1；參《羅》4.475-79）；故此不難想像，基本的問題獲得解決後，即外邦信徒不必受割禮及遵守律法作爲得救的途徑（參：徒十五1；加五3～4），在沒有犧牲任何原則的情況下，爲了促進猶太信徒與外邦信徒的社交（尤其是同桌用膳），保羅就同意使徒諭令的幾項禁戒（Marshall, *Acts* 247; cf. Wenham, 'Acts' 232 n.36）。保羅沒有在林前或其他書信提及使徒諭令，可能是由於他選擇根據基本原則來辯證，而不是首先訴諸權威（Marshall, *Acts* 261），尤其因爲使徒諭令是耶城領袖公布的，保羅及巴拿巴並無參與決定（Bruce, *Book of Acts* 282）。

之爭議直接有關的，使徒諭令可給予保羅的論點「最具說服力的支持」。[22] 即使保羅或許有理由不欲提及使徒諭令的四項禁戒（20、29節），但仍然很難明白為何他連諭令的基本決定（19、28節：不把律法的重擔加諸外邦信徒）也沒有提及。從本書其他地方可見，保羅是不會手下留情或是不使用對他的立場有利的理據的。[23] 第三，賴氏自己承認，猶太派基督徒過分高舉耶城的使徒而貶抑保羅；保羅若能訴諸使徒諭令，便可以其人之道還治其人之身。因此，只要接受使徒行傳第十五章為可靠的歷史報導（而賴氏是接受的），保羅沒有提及使徒諭令這一點，[24] 是對加II＝徒III

---

22 Bruce, *Acts* 38; cf. idem, 'Problems. 4' 252. R. Longenecker lxxix 說，使徒會議的決定會給予加拉太的爭議最後（致命的）一擊（'coup de grâce'）。（1）Robinson（*Redating* 41）辯證如下：「保羅沒有理由要引述使徒諭令。那些諭令在不言中（in what they did *not* say）已假定了……割禮是不需要的，保羅斷言耶城使徒在此點上與他意見一致。諭令有說的，是外邦人與猶太人一起用膳時，前者必須願意對後者的良心作出某些讓步。但這在加拉太書並不是個問題。」但這辯證沒有回答我們的異議，那就是：為甚麼保羅不訴諸「諭令在不言中所假定的」，以之駁斥猶太派基督徒對外邦基督徒的要求（要他們受割禮）？

（2）Silva（2001）133-34 的答辯同樣不能令人感到滿意，他說：保羅藉著指出耶城的使徒向保羅和巴拿巴伸出團契的右手（二9，呂譯），間接地達到了明白地提及諭令會達到的同一目的。蕭華認為這間接的做法是由於保羅的矛盾情緒（'ambivalence'）：一方面，若他指出耶城教會的柱石在基本的問題上同意他的看法，的確會強化他自己的論證；另一方面，直接訴諸諭令會削弱他所堅持的一點，即他所傳的具特色的福音並非來自那些使徒，而是直接從神領受的。可是，伸出團契的右手的意義在於表示〔雙方在宣教事上〕通力合作（思高、金譯），蕭華的論證卻等於要求我們將它解為包括「表示雙方同意外邦信徒不用接受割禮，就如使徒諭令所規定的」之意。

（3）Wainwright 認為，保羅在第二次宣教旅程之中或結束後，從哥林多或安提阿寫此信時（'Silas' 66），完全沒有提及使徒會議，因西拉會充分地處理此事（68）；保羅在雅典時已差派西拉往加拉太去，就如他差派了提摩太前往帖撒羅尼迦（67；參：徒十七14～16，十八5；帖前三1～2）。可是，撇開此答案並沒有真正回答我們的異議這一點，徒十八5 描寫西拉從馬其頓回到哥林多與保羅會合，此事實給他被差派到加拉太之說扣上問號。作者的一個主要論據是，帖城的教會正處於「嚴重的危機」中（在教義上如是，在日常生活上亦如是），而保羅沒有差派西拉（他是耶城教會的一位領袖〔徒十五22〕），反而差派了年輕及缺乏經驗的提摩太前去，「唯一合理的解釋」就是，保羅有更急迫的任務給西拉，也許只有他能勝任」（67-68）。可是，帖前本身並不給人這樣的印象，即帖城教會正經歷「嚴重的危機」（見〔例如〕一2～7，二13，三6～9，四1、10）。

23 R. Longenecker lxxix, endorsed by George 49.

24 Silva（2001）133 認為這是「唯一真正的問題（the only substantive problem）」，但他承認這是個「嚴重」的問題（Silva, 'Betz and Bruce' 380 n.4）。見上面註22 之（2）。張達民（「會議」195-96）對這問題的答案分為兩部分：第一，「A3 的使徒諭令其實有兩部分：（1）外邦信徒無須接受割禮；（2）他們要遵守四項禁戒。（1）明顯地是與耶城領袖在 G2 裏對保羅福音的接納相符，所以說保羅沒有提耶城會議的決定，是言過其實的，保羅只不過沒有提禁戒的部分而已。」第二，「如果這些禁戒不

這立場的一大障礙。[25]

以上的討論顯示，加II與徒III不但沒有展示賴氏所說的「令人矚目的相似情形」，反而呈現「重要的分歧」，若把二者視為指同一事件，便會產生「沒有解決的問題」。[26] 以下另外提出兩點：第一，將加II認同為徒

是一個妥協，而是反映保羅自己及耶城領袖一貫對外邦信徒的道德期望……那麼就當然談不上甚麼『加增』了。」可是，即使（為了辯論的緣故）接納第二點，第一點仍然不能令人滿意，就像上述蕭華的回應一樣。

25 Lake（*Earlier* 288）指出，就是這一點使最能幹的德國學者當中那麼多人認為（假定了加II = 徒III），徒十五的記載完全不符歷史事實。Dibelius（'Council', esp. 100）就是個適當的例子。Silva（2001）132 指出這種做法的錯誤：多數作者似乎假定，我們只有兩個選擇：徒十五與加二不可以有重要的分歧，否則使徒行傳就是不可靠的。此假定沒有公平地對待此二書卷的性質，且把不自然的重構（'an artificial construct'）加諸這些書卷背後的事態；在現實生活裡，兩個不同性格的人，具不同的推動力及要達到不同的目的，寫不同類型的文學——在這種情形下，可以預期他們的報導會有重要的分歧。（R. Longenecker lxxviii 認為可以這樣解釋兩段的某些分歧，但不能如此解釋加II 省略了兩件事：徒II 的賑災之訪，以及徒III 的使徒諭令。筆者同意。）

黃浩儀（「保羅書信」187）則表示，他「接納大多數學者的看法，對使徒行傳（十五1～21）記載的時間和歷史真確性持較寬鬆的解釋」。這種進路的一個新近例子是 Wedderburn, *History* 97: 就時間而論，加II 應認同為徒II（賑災之訪），即是發生在保羅的首次宣教旅程之前；但就是次訪問之目的及內容而論，加II 最適宜與徒III 的部分內容認同，即是保羅有分參與的那部分。這就是說，「路加」同時做了兩件事：第一，他把本來是彼此相屬的兩件事分開了，即賑災之訪（徒II）和當時的談判（徒III 前半〔徒十五4～19〕= 加II）；第二，他把原本是分開的兩件事連起來，即是保羅在場的、有關外邦人加入教會的會議（徒III 前半〔徒十五4～19〕= 加II），和保羅不在場的、公布使徒諭令的另一會議（徒III 後半〔徒十五20～29）。另一個例子是 R. A. Martin, *Studies* 234-35: 路加把有關兩次耶城會議的傳統弄混淆了。第一，徒II 的訪問其實牽涉賑災及割禮問題，但路加把割禮問題誤放在徒III 那一次訪問；第二，徒III 所處理的其實只是猶太基督徒與外邦基督徒在教會中如何相處的問題（如使徒諭令所顯示的），保羅當時並不在場，但路加誤以為徒III 同時處理了食物條例及割禮的問題，並以為保羅當時在場。

當然，徒十五的歷史可靠性只是使徒行傳的歷史可靠性這較大問題的一部分；在此問題上，釋經者主要分為兩派，有否認使徒行傳的歷史價值者（例如 Martin Dibelius 及 Ernst Haenchen），亦有維護路加為準確的史家者（例如 William Ramsay, F. F. Bruce, Everett Harrison, Howard Marshall 等；亦參 Acts1CS 系列的六卷）。有羅馬史學者如此說：「使徒行傳的歷史真確性，已獲得不能抗拒（overwhelming）的證實。……任何拒絕其基本（甚至在細節上的）歷史真確性的嘗試，如今都必顯得荒謬。羅馬史學家老早就把它〔使徒行傳的歷史真確性〕視為毋需討論的事」（Sherwin-White, *Roman* 189）。此判斷值得特別留意。

26 Marshall, *Acts* 244.（最後引句英文原作 'unresolved problems'.）deSilva（*Introduction* 494*b*-95*a*）斷言，就算徒II 是路加虛構的（參註 21 首段〔Matera〕= 上面 83），將加II 認同為徒III 仍然是錯的。Weber（*Power* 19）認為，關於使徒會議的兩段記載（加II 與徒III）分別之大，使人不能確定究竟決定了甚麼及如何執行。Wills（*Paul* 81）同樣認為，保羅對使徒會議一事的記敘，與路加的記敘之分別，是不可能再大的。基於正文的討論，雖然 Silva（2001）135 說賴氏的結論——'A combination of circumstances so striking is not likely to have occurred twice within a few years'

III，要求我們相信，保羅在加II沒有提及徒II的賑災之訪，是由於那只是一次短暫和倉促的訪問，而且保羅沒有見到使徒；保羅的目的並非列舉他前往耶城的旅程，而是解釋他與耶城使徒的關係，而賑災之訪與此無關。[27] 可是，如雷克所指出，

> 此解釋忽視了這事實：在加拉太書中，保羅要證明自己並無所受指控的罪嫌，即他是從屬於使徒，卻不順從他們；他所用的方法就是表明，他在〔不止一次〕訪問耶路撒冷時，從來不是從屬於他們的。他把一次很不可能是不爲人知的訪問略而不提，實在是難以想像的事，尤其因他大可以明言，使徒當時不在耶路撒冷。[28]

因爲，即使（按賴氏的見解）保羅和巴拿巴見到的只是長老而不是使徒，仍可想像那些長老把一些甚麼加給（二6，新譯）了保羅，而保羅若有任何事情省略不提，便會立即引起猜疑，他的對手便可控以隱瞞眞相之罪。[29] 事實上，保羅在敘述他的首次訪問時，小心翼翼地不但說明他見

（Lightfoot 124），意即註3所屬正文所提到的「令人矚目的巧合情形」（上面 79）「很不可能在數年之內發生兩次」——是十分保守的說法（'a major understatement'），蕭華這話其實是相當誇張的講法（a considerable *over*statement）！

27 Lightfoot 127; cf. Sanday, 'Visits' 259-60; Brehm, 'Relationship' 13*a*; Hansen（1994）52-53（note continued）; 張達民：「會議」194。Robinson（*Redating* 40）同樣認爲，保羅沒有理由提及徒II 的賑災之訪。這話是奇怪的，因作者較早前曾說，「保羅已宣誓說實話（加一20），任何失誤（slip）或掩飾都會有利於他的對手。我們的確可以說，加一～二的陳述是整本新約聖經裡最可信賴的歷史陳述」（36）。若要合乎邏輯，此引句要求加二1 的再次（新譯）被解爲保羅歸主後的第二次訪問耶城，不是第三次。πάλιν（再次）肯定是原來的；參二1 註釋註 10（下面 381）。

28 Lake, *BC* 5.200-1. 此評語特別重要，因在本書中，雷克已放棄了他在前書（*Earlier*, 279ff.）的加II = 徒II 立場，改而採納加II = 徒II = 徒III 的看法（見乙部第三段〔上面 78-79〕）。這就是說，雷克用以解決加II 沒有提到徒II 這問題的方法，就是假定路加的報導不確（cf. Wenham, 'Acts' 229-30）。關於保羅所受的指控，參一11～24 註釋結語（下面 378-79）。

29 Hemer, 'Chronology' 15; cf. R. Longenecker lxxviii-lxxix. 正文的評語同樣適用於 Manson（*Studies* 177）的理論：加II 應認同爲使徒行傳沒有記載的一次訪問，那是在保羅和巴拿巴蒙召（徒十三2）之後隨即發生的。Silva（2001）136 則反對正文的立場；他認爲那是基於未經證實的、得自「鏡中反讀」的一些假設。蕭華認爲，保羅爲自己的使徒職分之獨立性的辯護，在一24 已告結束。但見二1～10 註釋結語註 3（下面 462-63）。「鏡中反讀」即英文的 'mirror-reading'. 這方法「嘗試以保羅回答對手的經文作爲一面『鏡子』，來『反射』出他的對手的面目和論證」（董俊蘭：「成形」286 註 1〔之延續〕）。此詞另有譯爲「反鏡閱讀」（盧龍光：《保羅新觀》112 註 251）及「對照閱讀法」（曾 7）。「對手」即英文的 'opponents'. Nanos（'Political' 151; cf. Nanos 123）反對這個稱謂，因他認爲，這

過誰，也說明他沒有見到誰（一18～19）；因此，比起將徒II完全省略不提可能得多的是，他會提及是次訪問，但解釋他沒有見到使徒。[30]

第二，將加II認同爲徒III引起的另一問題是：若使徒會議已解決了外邦信徒是否需要受割禮的問題，爲何加拉太人正就此問題受到壓力呢？猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的問題，若已在徒III的使徒會議中獲得解決，使徒諭令亦已將有關的規則清楚列出，爲何在加II之後又在安提阿引起爭議呢？[31] 爲要避開這個困難，有釋經者建議說，安提阿事件（加二11～14）其實是在加II之前發生的。[32] 但此說不能成立，[33] 只能證實曼森所說的話是對的；他列出三項規則，是在決定加拉太書首二章與使徒行傳的相互關係時應當遵守的，其中一項是：

> 任何對事件的重構，若涉及干預加拉太書第一、二章的次序，都應以懷疑態度處之。另一方面，若重構容許我們保存加拉太書的次序，這事實就應算爲它的義。[34]

事實上，將安提阿事件置於加II之後（經文的次序）和徒III之前，可使這事件獲得最好的解釋。[35] 溫大衛從兩方面辯證此點。第一，若加II

些人是否實在與保羅爲敵是不確定的，儘管保羅反對他們；「保羅在信上採取防守的姿態，很可能是由於他預計了他的信息會引起的回應——如果收信人聽從他的指導。」引句的意見很不自然。Stanton 1152*b* 也是認爲這稱謂並不合適，因他們像保羅一樣稱有關基督的宣講爲福音（一6～7），且相信彌賽亞耶穌應驗了聖經的應許。可是，保羅說他們的「福音」並不是福音。

30 Catchpole, 'Paul' 434. Rogers 37*a* 指出：保羅在加二1 重複 ἔπειτα（然後）一字（參一18，二1），連帶指定加II 發生的時間（十四年後），表示他小心詳細地交代他從歸主時開始（一16：立刻地〔呂譯〕）直至此次訪問的十四至十七年間他身在何處（期間只曾到訪耶城一次，爲期十五天），爲要表明他沒有倚賴耶城的使徒。如此，若他不提第二次訪問而從首次訪問立即進到第三次，他論證的整個要旨便失去了（Cole [1965] 60）。Cf. Donaldson, 'Introduction' 1072*a*（* E 3）. 因此，加II 不是徒III。

31 Wenham, 'Acts' 234.

32 C. H. Turner, cited in Guthrie, *Introduction* 461 n.2. Cf. Wills, *Paul* 85-88.

33 詳見二11a 註釋首段（下面 467）。

34 Manson, *Studies* 171. Cf. Schmithals, *James* 63; Bruce 128.

35 路加並無提及安提阿之爭。（1）Wills（*Paul* 83〔作者持加II = 徒III 的立場，81〕）認爲，安提阿事件與路加的兩個故事相抵觸，因此路加必須將此事完全省略；那兩個故事就是，彼得見異象及耶路撒冷會議（徒十，十五）。（2）Wenham（'Acts' 243）認爲一個可能是：保羅與彼得及巴拿巴之間的分歧，在當時對保羅十分重要，但在路加寫作時，此分歧已成爲歷史，而且有點不重要。筆者按：

＝徒III，便引起上段開首提到的問題。但若加II＝徒II，則賑災之訪的正式事務是把捐款送交耶城教會的長老（徒II），私下會談的主題則爲保羅的福音和使徒職分，以及與耶城使徒的分工合作（加II），割禮的問題只屬次要，猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的問題則沒有討論；這樣，安提阿事件和加拉太眾教會的情況便變得較易理解。[36]

第二，將徒III視爲對安提阿事件的回應是有意義的。（1）根據加拉太書，安提阿事件是在保羅歸主後第二次訪問耶路撒冷（與教會柱石會談）之後，以及在加拉太宣教之後，才發生的。照樣，使徒行傳第十五章的會議也是在保羅歸主後第二次訪問耶路撒冷（賑災之訪）之後，以及在保羅和巴拿巴在南加拉太宣教之後，才發生的。（2）根據加拉太書，安提阿事件發生在雅各所派來的人到達安提阿之後（二12，現修）。同樣，使徒行傳第十五章的會議是由幾個從猶太下到安提阿的人引發的，他們教導弟兄們說：你們若不照摩西的規例受割禮，就不能得救（1節，新譯）。[37] 保羅和巴拿巴跟這些人發生了劇烈的爭辯（2節，現修）。按筆者的理解，這些從猶太下來的人及其教導，使安提阿事件的爭論加劇；外邦信徒是否必須受割禮才可得救的問題，加上尚未解決的同桌用膳問題，促使安提阿教會決定差派保羅和巴拿巴前往耶城跟使徒和長老商議（2b～3節）；其結果就是使徒會議和使徒諭令（4～29節）。[38]

（3）根據加拉太書，安提阿事件的頂點是，保羅因彼得在壓力下不再與外邦信徒同桌用膳而公開指責他（二11～14）；保羅隨後的陳詞顯

若安提阿事件所反映的，只是彼得和巴拿巴的一時失誤，路加就更沒有必要報導二人與保羅的分歧。參二11～14 註釋結語第二段（下面 507-8）。

36 Wenham, 'Acts' 240. R. Longenecker lxxxi-ii 認爲，只有在使徒會議之前的混亂情況下，一位像巴拿巴這樣的外邦宣教先驅者，才會在猶太基督徒的壓力下不再與外邦信徒有完全的相交。

37 Wenham, 'Acts' 241, points（1）and（2）. 溫大衛將加二12 的奉割禮的人認同爲加拉太的煽動者；筆者不同意這看法。參二12a 註釋第五段之（3）＝ 下面 479。

38 參二11a 註釋第四段（下面 469-70）。亦參二13 註釋註 9（下面 488）。Bauckham（'Peter' 136）則認爲，安提阿事件（加二11～21）與徒十五1～2a 所記載的爭論（此爭論導致使徒會議）是同一件事。但是，從雅各那裏來的人（加二12）不宜認同爲從猶太下到安提阿的人（徒十五1）；參：加二12a 註釋第五段開首（下面 479）。

示，對他來說，比同桌用膳更爲基本的，是外邦信徒應否受割禮以及他們的地位的問題（15～21節）。使徒行傳第十五章沒有明言使徒會議有討論同桌用膳這特別的問題，亦無提及保羅與其同工之間存有分歧。不過，使徒行傳提到以下的事情：（i）使徒諭令（19～21、28～29節）包括一些規則使同桌用膳較容易實行，這提示同桌用膳的問題在會議中是個重要的議題。（ii）哥尼流的故事（徒十～十一）提示，在使徒會議之前，彼得的立場是與未受割禮者自由地同桌用膳（十一2～10）；使徒諭令代表一種改變，由彼得原來的立場改爲較限制性的宗旨，這改變大抵是由於來自猶太基督徒的壓力引致的。（iii）彼得及其經歷（在哥尼流家中講道，目睹外邦人領受聖靈）對徒III的討論十分重要。他被描寫爲基本上與保羅同一陣線，而這也是保羅在加II所提示的、彼得就其信念（不是按其表現）而言的立場。[39]

丁　最可能的看法

以上討論的幾個理論（諾克斯、雷克、賴特富）都未能使人感到滿意，以下要討論餘下的主要看法：將加II與徒II認同。[1] 此看法似乎消除了加II＝徒III這立場所牽涉的一切困難，它有至少三個優點：第一，此看法最能解釋爲何保羅在加拉太書第二章沒有提及使徒諭令：當他寫此信時，使徒會議尚未舉行。第二，此看法爲安提阿事件（加二11～14）提供了令人滿意的解釋：若使徒會議尚未舉行，使徒諭令的清晰規定還未訂立，彼得和巴拿巴的裝假（13節）就變得可以理解。第三，此看法使保羅在二章一節的話獲得它在文理中最自然的意思：加II是保羅歸主後第

39 Cf. Wenham, 'Acts' 241-42, point（3）（部分內容經筆者修改或刪減）。

1 持此立場的釋經者包括：Ramsay, *Traveller* 57-59; Garvie, 'Gospel' 180-92（esp. 183ff.）= *Studies* 20-36（esp. 24ff.）; Bauckham, 'Peter' 135-38; Borchert 250; Bruce 43-56; Bruce, 'Problems. 1' 302-7; Gunther, *Paul* 30; Guthrie, *Introduction* 457-65; Hemer, 'Reconsidered' 85-88, 'Chronology', 'Acts'; Marshall, *Acts* 242-47; R. P. Martin, *Foundations* 2.148-52; McKnight 87-90; Morgado, 'Paul' 68; Morris 20-22; S. E. Porter, *DNTB* 207*b*; Rapa 74-81; Rogers 37*a*; Ryken 42; Trobisch, 'Council' 336-37; Witherington, *History* 171-74, *Quest* 314-18.

二次訪問耶路撒冷，而根據使徒行傳的記載，這第二次訪問必須認同爲徒II。[2]除此以外，這看法使我們不用假設路加在使徒行傳的報導有失實之處。[3]當然，此看法亦受到質疑和挑戰；以下要討論它所遇到的一些主要的反對理由。

賴特富提出了兩個反對理由。（一）根據使徒行傳，保羅的使徒任命是在他歸主後第二次訪問耶路撒冷之後才開始的，但加拉太書的敘述則「清楚暗示，他的使徒職分及工作在此次會議之前就已經是人所熟悉及被承認的」。[4]可是，這話的兩部分都值得商榷：使徒行傳像加拉太書（一15～17）一樣指出，保羅是在歸主時蒙召作使徒的，[5]因而他的使徒任命並非在二次訪問耶城後才開始；雖然加拉太書第一章（23～24節）表明，保羅的工作在加II之前已爲人所知，他的使徒職分卻是在加II之時（不是之前）才被完全承認的。

（二）徒II與希律王迫害教會及在主後44年去世的時間相同（或幾乎相同）；[6]但保羅歸主和徒II相隔「至少十二或十三年，很可能是十五或十六年」，[7]而沒有任何可能的年代計算法會容許這麼早的、保羅的歸主日期。[8]不過，近代釋經者多認爲，賑災之訪的日期是稍遲於賴氏所說的44

2 Cf. Marshall, *Acts* 245. 關於加二1，Lake（*Earlier* 280）指出，按邏輯推理，這表示路加與保羅指同一次的訪問，而證明的責任落在否認的一方。

3 McDonald & Porter, 'Galatians' 414*a-b*.

4 Lightfoot 124-25.

5 詳參 Fung, 'Further' 83-92.

6 這裡所指的希律王是希律亞基帕一世；他在41年成爲全猶太地的王，因此，他對教會的逼迫發生於41至44年間（張達民：「會議」188）。

7 Barrett（*Essays* 120）就認爲，保羅是在歸主後約十六年帶同提多前往耶城的：按古代的計算法，一18的三年很可能＝兩年多一點，二1的十四年＝十三年多一點，加起來＝十五或十六年（130 n.13）。

8 Lightfoot 124. 張達民同樣認爲，（1）「路加的描述……顯示希律似乎是在保羅到達安提阿〔徒十一25～26〕至完成送款任務〔十二25〕期間喪命的〔20～23節〕」；（2）「既然希律死於公元44年，如果保羅在希律死前到安提阿，他抵達的年份就一定不遲於44年」（「會議」188、189，楷體均爲筆者所加）。（3）又由於「從〔保羅〕到安提阿至送款最多是一年時間〔十一26〕」，送捐款的日期就不遲於45年；這樣，徒II就不大可能是加II，因爲加II是在保羅歸主後十四至十七年的事，「就是採用很有彈性的首尾計算」，保羅的歸主日期（不能遲於32或30年）仍然早得「根本沒有可能」（若耶穌被釘十字架是在33年）或「僅僅可能」（若耶穌被釘十字架是在30年）（189-90）。「這是南加

年（在45～48年間），[9]因而這方面的困難不像賴氏所認爲的那麼難以克服。雖然如此，加II＝徒II所牽涉的年代表確是這看法的眞正困難，[10]因而必須進一步討論這年代表的問題。

赫科林指出，此問題涉及至少四個不肯定的因素。[11]第一，加拉太書一章十八節的三年和二章一節的十四年，是否應視爲「包含計算法」，即不足一年亦算爲一年？正面的答案較爲可能，[12]因這樣做符合古代的習慣，以致兩段時間依次是按我們的計算法的兩年和十三年。[13]第二，這兩段時間是同時以保羅的歸主爲起始點，抑或後一段是連接著前一段的？羅賓遜承認無法確定，不過他認爲自然的假設是，保羅是在描寫一個順序，兩段時間是彼此連續的。[14]另一方面，赫科林認爲前一種計算法是保羅的字眼自然的意思；而且從修辭的角度看，保羅提到十四年後（從他的歸主算起）才再上耶城，比起說十一年後（從他的首次訪問算起）更能收強調之效。[15]在這問題上，似乎沒有方法可以證明任何一方是錯的。第三，基督被釘十字架的日期有不同的估計，但羅賓遜的結論可能是穩妥的，即「最可能的日期是30年；從天文學及年曆法的角度而言，唯一值得嚴肅考慮的另一選擇是33年」。[16]第四，保羅歸主的日期並無任何明確

拉太早期派學者要面對的一個極大障礙」（190）。但（1）及（2）的推理皆不穩妥，因而（3）的結論同樣可疑。見下文，特別留意註32及所屬正文（下面95）。

9 例如：Filson, *History* 398（約45年）；G. Ogg, *IBD* 1.282*a*（接近45年底或46年，以前者爲較可取）；Bruce, *History* 254（46年）；G. B. Caird, *IDB* 1.606*a*（「不遲於46年秋」）；Lake, *Earlier* 289（46～47年）；D. J. Downs, *NIDB* 1.635*b*（47年）；L. C. A. Alexander, *DPL* 122*b*（48年）。K. P. Donfried（*ABD* 1.1016*b*, Table 2）所提供的「傳統日期」也是46年（但作者採納的是1021*b* 圖表3，即完全不考慮使徒行傳的資料）。

10 Hemer（'Reconsidered' 87）承認此點；cf. idem, 'Chronology' 12.

11 Hemer, 'Chronology' 13. 以下的次序有別於作者原來的。

12 參一18註釋註5及所屬正文，二1註釋註3所屬正文（下面353，380）。

13 Robinson, *Redating* 37. Cf. Hemer, 'Reconsidered' 88.

14 Robinson, loc. cit. Cf. Lightfoot 102*a*; Burton 68; Duncan 35; Bring 58; Ridderbos 76; Schlier 64-65; Hendriksen 70; Betz 83*b*; G. B. Caird, *IDB* 1.606*a*; K. P. Donfried, *ABD* 1.1018*a-b*, 1021*b*（Table 3）.

15 依次見：Hemer, 'Chronology' 13, 'Acts' 262-63 with n.37; 及 Gunther, *Paul* 26. Cf. Ellicott 23; Rendall 157*b*; W. Neil 32; Bruce, *History* 254.

16 Robinson, *Redating* 37. 贊成30年的釋經者包括：Bruce, *History* 178-80; G. B. Caird, *IDB* 1.603*b*; K.

的記載。關於這一點，赫科林的立場十分持平中肯，值得接納。他說：

> 使徒行傳第一至第八章給人的印象是，那些事情的複雜發展需要相當時間。但這可能只是個印象而已：初生的基督教運動活力充沛，可以想像整個故事可能是在最初數月內發生的。〔另一方面，〕它可能延伸至多年。我會防範一些似乎將問題過早下定論的假設，同時對兩個可能保持開放的態度，願意聽取可信之證據。[17]

從上述四方面的資料，可以構成許多不同的「置換法」，[18] 因而排除武斷的年代表。赫氏指出，雖然把極端的選擇結合起來[19] 很不可能會得出正確的答案，但是

> 不同的中間的立場至少是可能的。即使以 33 年為耶穌被釘十字架的日期，然後經過一共十四年，則賑災之訪發生於 47 年仍是十分可能的。或以 30 年為耶穌被釘十字架的日期，保羅的歸主發生於隨後不久，[20] 再加上連續計算法〔不是包含計算法〕的十七年，亦會產生類似的結果。又或者，如果保羅是在耶穌被釘十字架一段較長的時間之後才歸主的〔甲〕，或那十四年是接近足足十四年，並採用幾乎是「非包含式」的計算法〔乙〕，這些可能性若與其他較短時間的選擇結合起來，仍是有充裕的時間的。事實上，每一個較長時間或較遲的選擇……都可以包括在一個可想像的重構內。

赫氏這樣下結論：

> 看來事情的真相是在其中一個〔可能的選擇〕或是在於調整其中二個或多個〔選擇〕。我猜想〔有關的日期〕大約是這樣：耶穌被釘十字架，30年；保羅歸主，32～34年；〔賑災的〕訪問，46～47年。

在後兩個日期，赫氏選擇盡可能早的年份（即 32 及 46 年）。[21] 筆者認為，赫科林成功地表明了，從年代表的角度看，將加II認同為徒II這做法至少並非不可能。[22]

除了賴特富提出的上述兩個反對理由外，還有別的反對理由需要討論。（三）使雷克改變其立場的（從加II＝徒II改為加II＝徒II＝徒III）是這個問題：

> 明顯的困難是，如果整個問題真的在二次訪問耶路撒冷時已由使徒解決了，那麼為何他們在使徒行傳十五章所描寫的會議上又假裝完全重新辯論，彷彿他們從來沒有討論，更遑論解決那個問題呢？[23]

上文已經指出，加II 和徒III 兩次爭議的題目其實並非完全一樣；[24] 但即使撇開這一點，雷克的異議並非不能回答的。馬學而就認為，任何有過「使一項困難的提議在一個難應付的委員會中獲得通過」的經驗的人都會認識到，基本上同一問題要經過兩次討論才達成協議，是完全可能的

P. Donfried, *ABD* 1.1015*b*-16*b*; D. J. Downs, *NIDB* 1.633*b*-34*a*. 贊成 33 年的釋經者則包括：Manson, *Studies* 172; G. Ogg, *IBD* 1.279*a*-*b*, 281; H. W. Hoehner, *DJG* 121*a*-22*a*; 張達民：「會議」190 註 31。

17 Hemer, 'Chronology' 13; cf. idem, 'Acts' 261-62, point（2）.

18 數學上所講的 'permutations'.

19 例如：（甲）全部採納盡可能最短的時間，從而將耶穌被釘十字架至保羅歸主後第二次訪問耶城這整段時間，壓縮為約十四年；或（乙）以 33 年為起始點，連同其他各點較遲及較長的計算法（Hemer, 'Chronology' 13-14）。

20 例如，Gunther（*Paul* 26 with 168-69 n.3）以 30 年為釘十字架的日期，並以 31 年（九月左右）為保羅歸主的日期。

21 Hemer, 'Chronology' 14, 'Acts' 264, 265. 267 的圖表摘要說明了赫科林的看法：

耶穌釘十字架	30 年 4 月 30 日（或可能是 33.04.03）
保羅歸主	約32～33 年（約 34 年）
2～3 年後，首次訪耶城（加I＝徒I）	約 35 年（約 36 年）
13～14 年後，二次訪耶城（加II＝徒II）	約 46 年（約 47 年）

R. Longenecker lxxxiii 指出，要持守加II＝徒II 這立場，必須假定下列三點之中至少兩點：（1）加一18 的三年和二1 的十四年都是從保羅的歸主算起；（2）保羅在這兩節都是使用「包含計算法」，即不足一年亦算一年；（3）耶穌被釘十字架是在 30 年，保羅歸主是在兩三年之後。

22 關於 Jewett（*Dating*）所提出的反對理由，見 Hemer（'Chronology' 15-16）及 Marshall（*Acts* 205 n.2）的回應。

23 Lake, *BC* 5.201.（參丙部註 28〔上面 86〕。）Similarly, Catchpole, 'Paul' 435; Dunn（1993a）88; Silva（2001）135-36; Ziesler 115.

24 見丙部第五段（上面 81）。

事。[25] 波侃姆甚至稱異議所反映的看法為「天真」的；在生活的許多範疇上，像外邦人應否接受割禮這種富爭議性的問題，常要經過多番談判才可以達成協議。而且，五位教會領袖在私下的會談所達到的協定，看來並沒有以被認為是決定性的形式公告各教會，而只是為有份參與會談的五位領袖提供指引；在任何繼續的爭議中，此協定可被不正確地報導或被誤解或受到質疑。因此不難理解，有關的問題需要在耶路撒冷教會一次全體出席的會議中（包括所有能出席的基督徒領袖）討論和解決，以致眾教會有權威的判決可循。[26]

也許真正的問題是：如果加II（＝徒II）是在徒III之前，為何保羅在徒III沒有提出來，耶城使徒在加II已清楚承認他的使徒職分及（脫離律法的）福音，從而辯證他們現在就應合乎邏輯地也承認，外邦信徒應當不受律法的約束？可能的答案是：加II的協定（加二9～10）含有一些模稜兩可的地方（例如：宣教工場的界定、耶城使徒對保羅的認可的性質），[27] 這些地方在加II與徒III相隔的時間內顯明出來，造成了協議雙方的緊張關係，[28] 因此保羅在徒III寧願引用比加II的協定更有力的證據，就是神在外邦人當中明顯的工作。

（四）另一個反對加II＝徒II的理由，包含在賴特富試圖解釋「為何保羅在加II沒有提及徒II」這問題的答案裡。賴氏假定了，當保羅抵達

25 Marshall, 'Galatians' 58*a-b*; cf. idem, *Acts* 205.

26 Bauckham, 'Peter' 136-37. 作者又指出（137），使徒行傳本身就記載了關於同一問題的兩次會議和協定：耶城教會在彼得與哥尼流的事件後，已議決外邦人可以不用成為猶太人而獲得救恩（十一1～18）；但後來又有人提出「外邦人不受割禮便不能得救」（十五1），以致需要舉行使徒會議，在會議中彼得重申他的論證（7～11 節），巴拿巴和保羅述說上帝藉著他們在外邦人中所行的神蹟和奇事（12 節，新譯），然後雅各總結（13～21 節）。

張達民（「會議」193）承認，「割禮這一類的爭論可以好幾次在不同的場合發生」，但他認為，「無論就地點人物事件和事發年期來說，A3 與 G2 的記載都極其相近，若兩者不是指同一件事，那麼它們發生的時間充其量不過相差兩三年而已。然而，在短短兩三年內，相同的人物在相同的地點，重演如此相類事件的可能性究〔竟〕有多高？」筆者倒認為，相隔的時間越短，「相同的人物」（例如，同一班委員會的成員）重演的可能性越高。

27 參二9d 註釋，尤其是末段（下面 449-55，尤其是454-55）。

28 Bruce 124-25; Bruce, 'Problems. 1' 303-5, *Paul* 154-57.

耶路撒冷時，教會正受到希律的逼迫；賴氏根據此假設，聲稱當時耶城的情況惡劣，很可能「每一個有地位的基督徒都已離開該城」，「就算保羅計劃與使徒或受割禮者的教會舉行會談，在極度困難的此刻也沒有可能做得到」。[29] 若此說屬實，加II就不可能認同為徒II。賴氏對耶城在徒II時的情況的理解，是基於他對使徒行傳（十一～十二）所記載的事蹟之次序的看法，如下：（1）希律的逼迫、雅各之死、彼得被囚及逃脫（十二1～19）；（2）保羅從安提阿出發，前往耶路撒冷（十一30）；（3）保羅在耶路撒冷完成任務，然後離開那裡（十二25）；（4）希律之死（十二20～24）。[30]

但較自然的看法是，路加在提及保羅由安提阿前往耶路撒冷（十一30）和提及他從耶路撒冷返回安提阿（十二25）此二事之間，插入了第十二章全章（除了25節）的敘述；[31] 這就是說，那些事件較可能的次序是（1）、（4）、（2）、（3）。[32] 按此次序可合理地推論，保羅造訪耶路撒冷時，教會所受的逼迫已隨著希律之死而結束；若彼得在出獄後根本沒有離開耶城，他便只是從躲藏的地方出來，再次公開露面；若彼得出獄後（較可能地）確曾離開耶路撒冷到別的地方去（徒十二17，新譯），[33] 他在當時很可能亦已回到耶路撒冷。但若彼得和其他的使徒當時確實在耶城，那麼保羅和巴拿巴很不可能沒有與他們見面便離開，因為：第一，

29 Lightfoot 127. Cf. Boice 419.

30 Lightfoot 124 n.3. Ramsay（*Traveller* 93）採納相同的次序。Geyser（'Paul' 127）也是認為，「使徒因希律的逼迫已躲藏起來」，因而保羅和巴拿巴所帶來的賑災款項被交給長老而不是交給使徒。作者承認，他的推論是基於這項假設，即「徒十二1～24 跟十二25 所暗示的、保羅和巴拿巴留在耶路撒冷的事，在時間上吻合」。

31 Cf. Marshall, *Acts* 206; Bruce, *Book of Acts* 243.

32 此評語同樣適用於張達民的見解（見註 8〔上面 90-91〕）。Talbert（'Visits' 39-40）認為，路加將賑災之訪放在希律去世之前，是由於結構方面的考慮；藉著把這兩件事的次序對調，路加可使其著述的兩部分以同樣的方式結束：一個使徒被下在監裡（十二1 及下，二十八16 及下），接著是一句有關神的話語的功效的話（十二24，二十八30～31）。但十二25 不利此說。

33 Marshall（*Acts* 206, 211）認為彼得離開了耶城；Barrett（*Shorter* 185）則認為別的地方可指另一市鎮，或是一個不被人認識為基督徒聚會處的房子。無論如何，直至今天仍沒有人確實知道，彼得曾在何處躲藏（Bruce, *Book of Acts* 238-39）。

巴拿巴是耶城教會差派到安提阿，爲要勘察當地教會的發展情況的（十一22），他會有許多事情向耶城教會的領袖報告並與他們商討；第二，保羅此時已在外邦人當中傳福音多年，他會熱切地把握機會跟耶城使徒分享心中的熱情，就是要贏取外邦世界歸向基督，並嘗試獲得使徒的了解和支持（參：加二2b～d）。[34]

使徒行傳上述的鋪排——將（1）和（4）插在（2）與（3）之間——其實（與賴氏的理論相反）支持加II＝徒II的立場，如下：這鋪排暗示希律的故事跟賑災之訪有關連，而最可能的線索是徒II所提到的眾長老（徒十一30）；第十二章可視爲路加的解釋，耶城教會的權力如何從使徒轉移到長老手中——希律的逼迫導致使徒躲藏起來，主的弟兄雅各成爲教會的領袖。加II符合這個處境：雅各的名字排行第一，反映他如今是耶城教會的頭號人物；彼得和約翰仍是重要人物，與雅各同爲教會的柱石（加二9）。[35] 這提示加II所描寫的是過渡時期，以彼得、約翰及其兄弟雅各這「三人小組」的使徒領導，正開始讓路給主的弟兄雅各（及眾長老〔參：徒二十一18）的領導。這也正是徒II的賑災之訪的場景。[36]

（五）司羅伯提出「兩個被忽略的理據」支持加II＝徒III，即是反對加II＝徒II的立場。第一，保羅在加II自視爲團隊的領袖，但路加在徒II將巴拿巴描寫爲領袖；若加II＝徒II，兩幅圖畫便發生衝突；但若加II＝徒III，則路加的描寫與保羅的描寫便完全相符，因二者皆以保羅爲領袖。第二，在加II，保羅被承認爲外邦人的使徒（加二7～8）；但若加II＝徒II，這承認有何根據呢？當時保羅尚未開始其宣教旅程，他在大數的工作至多只獲得有限度的成功；而且保羅在徒II是以巴拿巴的助手之身分來到耶城的。但若加II＝徒III，那是在首次宣教旅程之後，保羅的能

34 Cf. Duncan 38.

35 參二9a～b 註釋第三、四兩段（下面 443-45）。

36 Wenham, 'Acts' 238-39.

力和角色已變得明顯，他獲得承認是恰當的。[37]

這些理由不是決定性的。關於第一點，司氏的主要根據是保羅和巴拿巴的名字在使徒行傳出現的次序：在首次宣教旅程之前以及旅程的開首，巴拿巴的名字總是帶頭的；在此之後保羅才取了領袖的角色，他的名字被放在巴拿巴的名字之前。[38] 可是，「在此之後」仍有四次由巴拿巴的名字帶頭（十四12、14，十五12、25），後二次是在徒III的報導中；[39] 這似乎表示，以名字的次序爲根據的論證並不穩妥。也許二人的名字之次序的變化更好的解釋是這樣：路加以保羅的猶太人名字稱他時，他的講法是巴拿巴和掃羅，但是當路加以保羅的羅馬姓氏稱他時，則喜用保羅和巴拿巴這次序；第十五章上述二節的次序在耶路撒冷的場景中是自然的。至於第十四章上述二節的次序，可能是來自路加在此使用的、關於保羅的首次宣教旅程的資料來源。[40] 關於第二點，司羅伯似乎忽視了一件事實：在其首次宣教旅程之前，保羅已向不少的外邦人傳福音，包括在阿拉伯（加一17）、大數和安提阿（徒十一25～26），亦有足夠的時間和效果顯示他是特別蒙召向外邦人宣教的使徒。因此，若加II＝徒II，保羅此時被承認爲外邦人的使徒是沒有問題的。[41]

（六）再一個反對理由是說，賑災的款項是交給長老而不是使徒的（徒十一30），這「顯示使徒們當時並不在場」。[42] 可是，使徒行傳第六章

37 Stein, 'Relationship' 241-42; cf. R. H. Stein, *DPL* 466*b*-67*b*, 470*b*. 張達民（「會議」192）同樣認爲：「另一個年期性的困難是，在第一次宣教旅程開始時，保羅的名望和地位還不及巴拿巴，而他們到耶城送款更是還在第一次宣教旅程之前，耶城領袖何以在那時就肯定保羅作外邦人使徒的地位，儼然有與彼得並列對等之勢（加二7～8）？」參郭－黃 11。

38 依次見：（巴拿巴－掃羅）徒十一30，十二25，十三1、2、7；及（保羅－巴拿巴）十三43、46、50，十五2、22、35。

39 Morgado, 'Paul' 65.

40 Bruce, *Book of Acts* 276 with n.36.

41 Morgado, 'Paul' 67. 參二7 註釋首段（下面 425）。R. Longenecker lxxxi 則強調，從保羅個人的角度，他的歸主（加一15～16）以及在大數和安提阿的工作（21～24 節）完全足以解釋他在二2、7～9 的聲稱。嚴格地說，保羅的「首次宣教旅程」是他往阿拉伯傳福音（加一17）或他在敘利亞和基利家宣教（so George 130）。

42 張達民：「會議」194。參註 30（上面 95）。

記載，救濟工作已交由選出的賑濟員負責；當他們因爲司提反死後接踵而來的逼迫而四散逃亡時（八1），他們所曾負責的、金錢方面的事務很可能就由長老接管了。[43] 因此，當時的情形可合理地理解如下：在賑災之訪，巴拿巴和保羅把款項交給長老（徒 II），同時趁機會在一次私下的會晤中與彼得、雅各和約翰討論他的福音和使徒職分（加 II）。[44] 如此理解甚有意義：路加所記載的是將賑災款項送交長老這「正式」的事務，[45] 保羅所敘述的是有關他的職事的問題，這從「官方」的角度來說是「次要」的問題，儘管終極而言它是極重要的。[46]

（七）溫大衛提出並回答了另一個反對理由。徒 II 並無提及在這賑災之訪有任何關於外邦人的討論，只記載安提阿教會委託巴拿巴和保羅把捐款送到眾長老那裡（徒十一30）。有人因此認爲，徒 II 不能認同爲加 II。可是，這是「基於緘默的論證」，但沒有提及不等於沒有發生。第一，上述該節緊臨的上文描寫了保羅和巴拿巴在安提阿的外邦人中間、路加似乎認爲是啓創性（及非常成功）的工作。因此難以想像，外邦人的問題沒有在是次訪問中被提出來，儘管訪問的主要目的是另一件事情。沒有受割禮的提多與保羅和巴拿巴同行，使這方面的討論更爲可能。第二，按照加 II 的敘述看來，安提阿的代表與耶城教會柱石討論的主要題目，並不是外邦人受割禮的問題，而是保羅本身，他的福音及使徒職分。會談的結果是承認保羅（和巴拿巴）的地位，以及他（他們）向外邦人宣教的工作之有效（正當）性。[47] 蔚仁屯提出另一點：路加大致上都是記載早期基督教的重大和公開的事件，但保羅與使徒的會晤既屬私人會談的性質，他們的協議亦沒有*為教會整體*解決了割禮及食物（同桌用膳）的問題，因而路加沒有提及保羅與教會柱石的討論，是可理解的。[48] 波侃姆認爲，路加甚至可能對此次協商並不知情，若是知道，也不認爲必須報導，因爲這協議很快就被破壞了（安提阿事件），其後由使徒會議更具權威及較永久的決定取而代之。[49]

事實上，將加 II 放在徒 II 的處境中來理解是有意義的。溫大衛提出兩項觀察：第一，使徒行傳第十一章提示，保羅是在安提阿工作時，成爲耶城教會不能忽視的人物。巴拿巴是耶城教會信任的代表，被差派到安提阿照顧教會及其向外邦人宣教的工作。保羅則比較不爲人知：他自歸主後便是個「自由」宣教士（不在耶路撒冷的指導下），又多年不在耶城（加二1），也許多年沒有受人注目。然後他被巴拿巴帶到屬於耶城教會工場的安提阿教會；在他們的合力經營下（保羅的角色也許越來越顯著），這個（猶太人與外邦人）混合的教會在人數及影響力方面與日俱增。當保羅和巴拿巴將安提阿教會的捐款帶到耶城時，自然會討論安提阿教會的發展；同樣自然地，保羅的權柄以及保羅與耶城教會的關係等問題，亦會被提出來討論和澄清，若有人質疑保羅某些方面的教導，就更是這樣。[50]

43 Bruce, *Book of Acts* 234 n.44. Orchard（'Problem' 392-93）指出，認爲使徒若在耶路撒冷，賑災的款項便會交給他們，此聲稱是無根據的；相反的，使徒行傳的證據似乎顯示，使徒的宗旨從開首就是，拒絕挑起「教會生活經濟方面的組織」的擔子。Talbert（'Visits' 39）也說，「照路加的看法，賑濟的問題……不在使徒的職權範圍內。」參二9a～b 註釋註 18 所屬正文（下面 444-45）。

44 Cf. Lake, *Earlier* 285-86. Wenham（*Paul* 35）認爲，學者們常常看不見「這簡單的邏輯和聯繫」，因沒有認識到使徒行傳及加拉太書所提示的大圖畫。

45 Wenham（*Paul* 33, point [2]）指出，路加對於基督徒放棄或分享自己的財富甚感興趣（參：路十二33；徒四32～37），因此他把焦點放在送交捐款這方面是不足爲怪的。

46 Wenham, 'Acts' 238. 如此理解可說同時回應了張達民（「會議」192-93）提出的兩個問題：第一，「路加一貫的文學風格，是非常注重主題的平行申述，如果 A2 是等於 G2 的話，爲何路加在此一反常態，在 A2 將這些〔記載於 G2 的〕與 A3 相關的主旨全部略去不談？」第二，「明顯地，在使徒行傳使徒比長老重要得多，如果保羅曾在 A2 的到訪時與使徒們有這麼重要的商討，A2 爲何不提及使徒而只提長老……？」

47 Wenham, 'Acts' 236. 再參丙部第五段（上面 81）。關於第一點，亦參 Wenham, *Paul* 33（point [1]）; Marshall, 'Galatians' 58*a*.

48 Witherington 18, cf. 133 n.134, 146 n.184. 如 deSilva（*Introduction* 495*b*）所指出，路加是「從外面看」，因而強調是次訪問是賑災工作的一部分；保羅則「以局內人的身分」看這次訪問，他有分參與會談。

49 Bauckham, 'Peter' 136. 作者又指出（138-39），此會議的結果十分成功：使徒諭令的四項禁戒長期並廣泛地被遵守，並且幾乎完全沒有證據顯示，在此日期後仍有猶太基督徒認爲外邦基督徒應受割禮和守律法。

50 Wenham, 'Acts' 236-37.

第二，在賑災之訪（徒十一27～30）之前，路加敘述了彼得和哥尼流的故事（第十章）及所引發的爭論（十一1～18）。若保羅和巴拿巴從安提阿來到時，耶城教會的人仍記得該事件，二人就更顯然地會跟教會的柱石（包括彼得）討論向外邦人宣教的問題。特別是「這是誰人的責任」的問題是十分有意義的：向外邦人宣教的工作，應由彼得抑或保羅（和巴拿巴）帶領呢？加II所假定的正是這樣的討論，其結論是：彼得會集中向受割禮者宣教，保羅則集中向外邦人宣教。經過這次高層會談承認了保羅（和巴拿巴）的使徒職分之後，這兩位外邦人的宣教士便一起開始保羅的首次宣教旅程（徒十三4～十四28）。[51]

基於以上兩部分的討論，筆者認爲加II＝徒II這立場（丁部）遠較加II＝徒III（丙部）可能。[52]雖然前者仍然涉及一些不確定的因素（如準確的年代表），但有極重要的論據不利於後者（保羅沒有提及使徒諭令，又將第二次訪問省略）。因此，本註釋採納加II＝徒II這立場。

戊　兩項自然結果

此立場牽涉至少兩項自然的結果：第一，若加拉太書是寫於使徒會議之前的，那麼收信的加拉太的眾教會（一2，新譯、和修）就必定是保羅在其首次宣教旅程（徒十三4～十四28）所建立的，在南加拉太的那些教會：彼西底的安提阿、以哥念、路司得，和特庇。這結果跟上文第叁參節有關收信人的討論，根據獨立的（即有別於本節所用的）理據而得的結論吻合。

第二，若加II＝徒II，加拉太書就是現存的保羅書信中最早的一卷。諾克斯說：「我們若可以完全相信，使徒行傳準確地報導了保羅多次的耶城之訪，則加拉太書爲早期之作這立場是無懈可擊的」；[1]這話承認第二

51 Ibid. 237-38.

52 Cf. Witherington 18: 整體而言，此立場「造成最少的困難並解釋最多的問題」。

1 J. Knox, *IDB* 2.342*b*.

項推論是合乎邏輯的。另一方面，凱爾德雖然似乎傾向於接受加II＝徒II的看法，卻把本書歸入與哥林多後書及羅馬書相同的時期內；他認爲保羅在本書對徒III的會議略而不提，因爲此事與他的論證無關。[2]可是，這是難以接受的，因爲若是這樣，保羅的對手便會立即控以嚴重地掩飾眞相的罪名，尤其因他在徒III已同意使徒諭令，其後又把它送交安提阿教會和加拉太的眾教會（徒十五50，十六4）。鑑於加II是在爭議性的文理中出現[3]——保羅甚至指著神起誓說，他沒有說謊（加一20）——可以站得住的立場似乎只有一個，就是保羅已把他的耶城之訪，從他的歸主開始直至寫信之時，全部列出。[4]有一點値得一再複述：「保羅在加拉太書的論證，有賴他坦白承認他走訪耶城使徒的全部次數。省去一次訪問，即使是不重要的，亦會引起猜疑。」[5]筆者認爲，是項極重要的考量對「南遲」，即是「合併南加拉太之說與遲的成書日期（如謂寫於保羅在以弗所工作期間）」[6]這立場也是致命的反對理由。

以下討論反對「加拉太書是現存的保羅書信中最早的一卷」此立場的一些理由。（一）加拉太書若是早期的，便會與帖撒羅尼迦前後書屬同一時期；但與該二書相比，本書很少強調終末之事，而似乎代表教義發展過程中較後的階段。但有兩點不可忘記：第一，決定每一封信對終末之事的著重程度的，是收信人的特別需要，多過是保羅寫信時自己的

2 G. B. Caird, *IDB* 1.606*a-b*. Cf. Buckingham, ‘Date’; T. Campbell, ‘Journeys’ 87. 後者將加II 認同爲徒II，同時卻似乎將安提阿事件視爲發生於徒十五30～35 那段時間內。如此，加拉太書必定是寫於徒III 的使徒會議之後的。

3 Manson（*Studies* 171）訂下的另一「規則」是：「永不忘記保羅寫整封書信的目的，特別是首二章。加拉太書是保羅爲其生命的自辯。」參丙部註 34 及所屬正文（上面 87）。

4 這一點同樣不利於以下的看法：加拉太書雖是保羅書信最早的一卷，卻是寫於徒十五的使徒會議之後的（Rendall 146-47; Talbert, ‘Visits’）。Cf. Garvie, ‘Gospel’ 183: 對這麼重要的一次訪問完全緘默，會是極度不眞誠的做法。

5 Hemer, ‘Chronology’ 15. Cf. Catchpole, ‘Paul’ 433-34, quoted in Fung（1988）23 n.56; George 135.

6 E.g., Robinson, *Redating* 55-57; Silva, ‘Betz and Bruce’ 380. 另見甲部註 17 所引作者（上面 74）。Hagner（Review of Dunn 497）稱此爲「不尋常的合併（unusual combination）」。

思想。[7]帖撒羅尼迦的信徒受已死信徒的命運這問題困擾並為此擔憂，但加拉太信徒的處境完全不同，因而二信對終末之事的強調程度有別。第二，保羅另一些書信對終末之事的強調同樣清晰可見，並不比帖撒羅尼迦書信遜色，例如哥林多前書（十五51～52）及腓立比書（三21）；但此二書顯然是比帖撒羅尼迦書信較後期之作。[8]

（二）賴特富根據加拉太書的風格及教義內容辯證，本書是將哥林多後書與羅馬書連接起來的環；[9]若這是正確的次序（林後、加、羅），本書便不可能是保羅最早的書信。可是，即使接納加拉太書與羅馬書的關係是「粗糙的模型與完成的塑像」的關係，[10]此事實本身並不足以證明加拉太書是剛於羅馬書之前寫的，除非假定一個有關教義發展過程的特別理論，認為（1）相似的意思應視為源自同一時期，（2）意思表達出來的時間應視為它們孕育的時間。但這兩部分都是沒有根據的。更重要的考量是，加拉太書中的教義是否太過成熟，以致不能被置於保羅書信的最早階段。在這方面，有一件事不可忘記：保羅的歸主與其現存的第一封信相距的年數，比他現存的所有書信所跨過的年數更多；在他寫第一封信之前，他已有充足的時間（若這是需要的話）對他的信仰的主要題目達致相當清晰和成熟的了解，而他敏銳和靈活的心思會確保他善用了這段時間。[11]因此，加拉太書與羅馬書的相似，並不要求二者在時間上緊密地並列；如布魯斯所說，「不管加拉太書是一年前或十年前寫的，保羅一樣可以將加拉太書一些具特色的立場，在羅馬書中再次表達出來。」[12]事

7 Cf. Machen, *Origin* 82.

8 Cf. Bruce 53-55.

9 Lightfoot 42-55. 參黃懷秋：「迦拉達書」66：「從整體的保祿書信及保祿思想的發展來看，傳統的寫作時地〔本書寫於主後 53-58 年的以弗所時期（65）〕較具說服力。」

10 Lightfoot 49. Buck（'Date' 113）指出，「羅馬書已被公認為加拉太書寫作日期的最遲期限」。J. Knox（*IDB* 2.343*a*）卻認為，加拉太書寫於羅馬書之後，是保羅在監禁時所寫的最後的書信之一。

11 Guthrie 37.

12 Bruce 46 = Bruce, 'Problems. 4' 256.（布魯斯可說現身說法的說明了這一點：在其相距多年的著述裡，不難發現以相似甚或相同的話表達類似的看法。我們或會以為，早期的著作很可能是後期著作的資料來源，但作者曾告訴筆者，不一定是這樣的。）

實上，二書語調的對比提示它們並非相隔不久的作品：保羅不大可能會在加拉太書那麼激烈地討論問題，不久之後卻在羅馬書變得那麼心平氣和；前者寫於激烈爭論期間，後者是在危險過後寫的。[13]

至於哥林多後書－加拉太書這次序，賴特富使用累積的理據支持其說：（1）二書之間大體上在語調及情緒方面相似，亦有涉及共同的思想及辭句的特別巧合之處；（2）所提議的次序，與「保羅在此時期內的個人受苦之歷史，以及他與猶太派基督徒爭辯的進程」相符；（3）這次序給加拉太書附帶地暗指的一二事弄明白了，否則很難解釋。[14]可是，（1）賴氏提及的語調及情緒上的相似，大部分是加拉太書與哥林多後書末尾四章之間的相似。今天多數釋經者認為，這四章是與上文分開的一封獨立的信；[15]但亦有認為哥林多後書是一封完整的信。[16]無論如何，有關的相似之處可能不是由於二信約於同時寫成，而是由於保羅的情緒兩次同樣深被激動。[17]其實賴氏本人亦不特別強調所指出的特別巧合之處。[18]（2）賴氏認為，保羅在加拉太書說他身上帶著耶穌的烙印（六17，思高），這話反映他在哥林多前書（十五30～32）及後書（一8～10）所描述的經歷。但這句話若解為他在路司得被人用石頭打得以為死去，這會使至少部分的加拉太人更易明白；而所呈現保羅「個人受苦的歷史」的圖畫，亦會與賴氏所構想的不同。保羅「與猶太派基督徒爭辯的進程」同樣可以作有別於賴氏的解釋。賴氏辯證說，在哥林多後書保羅一次也沒有在教義

13 Garvie, 'Gospel' 184. Cf. Wenham, 'Acts' 242-43 n.62, point（a）; George 47.

14 Lightfoot 44-45, 50-54, 54-55, respectively.

15 So, e.g., Barrett, *Second Corinthians* 21, 244-45; Furnish, *Corinthians* 41, 44; R. P. Martin, *2 Corinthians* xl, 298. 溫司卡甚至把林後解剖，認為林後其實包含四封信：甲信 = 二14～七4（其中六14～七1是由別人加添的）；乙信 = 一1～二13 + 七5～16；丙信 = 八1～九15；丁信 = 十1～十三10（Wan, *Power* 5-10, esp. 6, 9-10; cf. 127）。Buck（'Date' 113）早就認為，賴氏假定林後是完整的一封信此點，「對現代學者來說，是這理論特別的弱點」。

16 See, e.g., Guthrie, *Introduction* 433; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 267-72（esp. 271-72）.

17 Bruce 47 = Bruce, 'Problems. 4' 257. R. Longenecker lxxxiii 同樣認為，賴氏將加拉太書與林後比較，至多只表示二信是同一作者寫的。

18 Lightfoot 45.

上與對手交鋒，而只是致力維護他個人的權柄；但在加拉太書「教義方面的敵對已具備清晰和造成威脅的形狀」，因而稱義的教義亦相應地陳述得較完全；因此，加拉太書反映了爭論過程中較後的階段。但同樣可以這樣辯證：哥林多後書反映了比加拉太書較後的階段，因爲在加拉太書，保羅的對手可以又用教義方面的論證（堅持外邦信徒必須受割禮和守律法），又用人身攻擊（質疑保羅的使徒身分）；但在哥林多後書，他們只能集中火力於後者而放棄前一種方法，因爲使徒會議頒布了使徒諭令後（徒十五），使用那個方法是不能奏效的。[19]（3）賴氏認爲，加拉太書六章一節的勸勉，可能反映哥林多後書（二5～11）那得罪保羅的人之事，而六章七至十節則隱含對加拉太人的譴責，因他們沒有迅速回應爲耶路撒冷募捐一事。可是，將這兩段經文看爲一般性的勸勉，其意思也是夠清晰的。

賴氏承認，他所提出來支持加拉太書一個遲的成書日期的各種理由，確實並不足以證實此說，但他認爲那些理據可以站得住腳，足以抗衡那些被提出來支持「較早的那日期」的理由。[20]筆者敢於相信，相對於賴氏的論證，上文提出來支持加拉太書是保羅最早的現存書信的理論，也是站得住腳的。

（三）卜克同意賴氏的論點，即加拉太書應放在哥林多後書與羅馬書之間。他的論證如下：（1）*肉體與聖靈*的對比，在加拉太書、哥林多後書第一至九章[21]及羅馬書都有出現；（2）另一個對比，即*信心與行為*的對比，在加拉太書中與第一個對比緊連著出現，亦在羅馬書中出現，卻沒有在哥林多後書出現，儘管保羅在該書採取了激烈的反律法立場，並且是在討論相同的問題；（3）保羅不大可能會在加拉太書用了信心與行爲

19 Cf. Hemer, 'Reconsidered' 83: 加拉太書必須辯論割禮的問題，因本書寫於使徒會議之前；但該問題在保羅寫哥林多書信之前已徹底解決了（'was dead and buried'）。

20 Lightfoot 55.「較早的那日期」在文理中是指將加拉太書放在剛於林前後之前。

21 作者不以林後十～十三爲書信原來的一部分；參上面註 15 末部分。

之對比後，在哥林多後書第一至九章故意避免用此對比，然後又改變初衷，在羅馬書中再次使用他曾一度棄而不用的論證；（4）因此，加拉太書一定不但是寫於羅馬書之前，且是寫於哥林多後書第一至九章之後。[22]

布魯斯對此論證提出了有力的反駁，如下：（1）卜克聲稱哥林多後書第一至九章所關注的是加拉太書所處理的同一問題，並認爲所採取的亦是與加拉太書同樣激烈的反律法立場，此說不確。在哥林多後書（指第一至九章，下同）唯一可正當地稱爲「反律法」的一段是第三章；而保羅在該處並不是（如在加拉太書）在警告讀者勿以律法的行爲作爲得救的途徑，而是在強調新約的榮耀，與舊約曇花一現的榮耀相對。（2）在這方面，保羅所用的對比不是聖靈與肉體的對比，而是*聖靈與文字*的對比（6節，和修）。（3）此對比在羅馬書再次出現（二29，七6），但沒有在加拉太書出現。按卜克所支持的三書的次序（林後、加、羅），此現象便要這樣解釋：保羅在哥林多後書使用了聖靈與文字的對比後，在寫加拉太書時把它棄而不用，然後又改變初衷，在羅馬書中再次使用他曾一度棄而不用的論證。（4）但若按卜克的論證邏輯，情形就如上述，那麼下面的情形是同樣可想像的：

> 保羅在加拉太書用了*信心與行為*之對比，因爲這對比對加拉太的危機十分適合；用過之後，沒有在哥林多後書第一至九章再用它，因它並不適合哥林多的情況；但在羅馬書中又再使用它，同時亦用了*聖靈與肉體*之對比（如在加拉太書）及*聖靈與文字*的對比（如在哥林多後書），因爲他在羅馬書所關注的，是要對福音作出較概括性及系統性的闡釋。[23]

（四）反對加拉太書是保羅最早的現存書信最後一個理由，與保羅

22 Buck, 'Date' 120-21. 作者的學生 Hurd（'Reflections' 136 n. 24 末段）將加拉太書放在林後一～九與羅馬書（隨後是林後十～十三）之間。

23 Bruce 49 = Bruce, 'Problems. 4' 260-61.（楷體爲筆者所加。）Cf. Talbert, 'Visits' 34 n.1:「書信爲應時之作的性質，以及保羅引用對手所用的詞語這做法，絕對不容許我們描繪出一種假定的發展過程來。因此，賴特富、卜克……等人的論證沒有說服力。」

逃出大馬士革一事有關：亞哩達王手下的總督把守該城，要捉拿保羅，幸而沒有成功（林後十一32～33）。此事很可能發生於保羅歸主後三年，在他歸主後首次訪耶路撒冷的前夕（參：徒九24～25）。有釋經者認爲，亞哩達王手下的總督（林後十一32，現修、和修）這講法暗示，大馬士革當時是在亞哩達的統治下；在34～62年間，大馬士革並無使用羅馬錢幣，這一點亦支持此說。[24] 另外，敘利亞總督威特留於37年攻打亞哩達王時，並不是向大馬士革進軍，而是南下向彼特拉進發，這表示大馬士革仍在羅馬的統治下；因此，亞哩達一定是在37～40年間（他死於40年）取得大馬士革的所有權。由此推算，保羅逃出大馬士革應該是發生於37～40年間，其歸主日期則爲三年前，即是34～37年間。[25] 這樣，保羅歸主後首次訪問耶路撒冷的日期是37～40年間；他歸主後第二次訪問耶城的日期，若是在首次訪問之後的十四年，便是在51～54年間，即是在耶路撒冷的使徒會議（約48年）之後。而保羅在信上既然提到他已兩度訪問耶路撒冷，此信就必定是寫於使徒會議之後的。若那十四年是從保羅的歸主計算（且視爲其實不足十四年），保羅歸主後第二次訪問耶城的日期便是在47～50年間；唯有這樣計算，加拉太書才有可能是寫於使徒會議之前。

可是，大馬士革曾在亞哩達的控制之下，這看法的兩大理由都是有

24 So Schürer, *History* 2.129; G. Ogg, *IBD* 1.279*c*. Cf. Hughes, *Corinthians* 424-28. H. E. Dosker（*ISBE* 1.288*b*）認爲，是羅馬皇帝加里古拉（12～41 年）將大馬士革贈予亞哩達的，因該城曾屬於拿巴提王國。

25 Ogg, loc. cit.; cf. Hughes, op. cit. 427（後者以保羅的歸主日期爲 34～38 年間）；張達民：「會議」184（大馬士革是在 37～39 年間受亞哩達管治，保羅於 35 或 36 年信主後第一次到耶城也是在此期間）。D. Campbell（'Anchor' 281, 287, 297-98）認爲，亞哩達取得大馬士革的控制權，是與他打敗希律安提帕並可能吞併了整個低加波利（36 年）同時發生的，但此控制權到了 37 年初期便結束。〔希律安提帕的妻子是亞哩達的女兒，但希律跟她離婚，爲要與他的兄弟腓力的妻子希羅底結婚（太十四3 ‖ 可六17 ‖ 路三19）。亞哩達因而大興問罪之師。〕由此推論，保羅逃離大馬士革，以及隨後的耶城之訪，發生於 36 年末期至 37 年五或六月之間（298-99, 300〔301 進一步收窄爲 36 年末）；cf. D. J. Downs, *NIDB* 1.634*b*（'ensuring journey' 似是 'ensuing journey' 之誤）。（正文的「威特留」及「彼特拉」依次即 Vitellius 及 Petra.）

問題的。第一，錢幣方面的證據不是完全確定的。上述的看法認爲，大馬士革沒有使用羅馬錢幣是在主後34～62年間；[26] 另三個被提出的日期是37～54年間，37～61年間，及37～65年間。[27] 第二，更爲重要的，大馬士革的總督的身分值得商榷。一方面，他有權把守大馬士革城，這似乎支持「總督」這譯法；另一方面，他若是大馬士革的總督，卻不公開拘捕保羅，這是有點奇怪的。雷克就認爲，討論中的見解的「整個基礎」是「極其脆弱」的：

> 此基礎只是由一項假設構成，即是既然亞哩達在大馬士革有一位總督，大馬士革就是在他的王國的版圖內。關於「總督」這字的事實是甚麼呢？……眞正重要的一點是，此字在第一世紀是用作亞歷山太的猶太人之總督的名稱。沒有人結論說，因此，亞歷山太是屬猶太人的。故此，亞哩達手下的總督較可能是拿巴提王的代表，他照顧大馬士革的阿拉伯份子，就如亞歷山太的猶太人的總督照顧猶太人的利益一樣。[28]

若是這樣，哥林多後書十一章三十二節就不能用來斷定保羅的歸主日期，因而亦不能成爲反對加拉太書是早期之作的理由。[29]

26 Thus also Hemer, 'Chronology' 4; E. M. B. Green / C. J. Hemer, *IBD* 1.109*a*; John McRay, *ABD* 2.8*b*.

27 依次見：（1）Hughes, *Corinthians* 425; cf. S. Cohen, *IDB* 3.492*a*;（2）Bruce 96;（3）Schenke, 'Problems' 322, 324. 布魯斯指出，基於「沒有羅馬錢幣」而認爲大馬士革當時被拿巴提王控制，這種論證不是決定性的。

28 Lake, *Earlier* 322-23. Cf. Gunther, *Paul* 168-69 n.3; Bruce, *Corinthians* 245; BDAG 276*a*（s.v. ἐθνάρχης）: 'head of an ethnic community/minority, *ethnic head/leader*'. 原文在新約僅此一次（林後十一32）。Murphy-O'Connor（*Paul* 6）認爲，這樣的一位「領事」的權柄只限於他自己的殖民地之成員；對於像保羅這樣的外人，他是沒有任何權柄的；他確定地沒有權柄把守大馬士革城。D. Campbell（'Anchor' 283-84）同樣認爲，只有具警力或軍力的官吏才可以在全城設下防線。不過，巴列特就認爲，就算這是指在城內把守，也不用假設把守者是該城的軍事統治者；幾個阿拉伯的游擊隊員就可以勝任了（Barrett, *Second Corinthians* 304）。

29 Cf. Hemer, 'Chronology' 13-14 = 'Acts' 264: 'the political background of the ethnarch's presence remains unknown, and the question cannot be decided upon the unproved assumption of Nabataean control at a date we could only guess.' 意即：我們仍然不知道亞哩達王在大馬士革有一位「總督」這事的政治背景；我們也不能根據「大馬士革曾在拿巴提的控制下（在什麼時候？我們只能猜測）」這未經證實的假設來決定加拉太書的寫作日期。Cf. also E. M. B. Green / C. J. Hemer, *IBD* 1.109*a-b*: 就現有的證據所

羅賓遜認為，終極而言，斷定寫作日期幾乎總是評估孰為可能，孰為更可能的問題；[30] 加拉太書的寫作日期無疑是個適當的例子。在此事上，赫科林的評論是完全適切的，他說：[31]

> 對於任何部分的或假定的重構，可以如何辯證其為正確或不正確呢？唯一的方法是運用判斷，考量這是否對可利用的事實資料最簡單、最自然和最具說服力的解釋。任何這樣的假說的強處，都是在於它能說明有關題目的枝節[32] 到甚麼程度，同時不用扭曲證據〔使之與假說相符〕。一個解決方式若容許「結合在一起的問題之答案」[33] 彼此解釋，那是它有力的支持。但若它必須大部分倚賴證據中基本的缺口，[34] 這應使它成為可疑的。我們也許不能說它是錯的。它可能確實難以證明是錯的。但它不能那麼自然地解釋那麼多事情。

用這些標準來衡量，筆者認為將加II 認同為徒II（1），連同此立場的兩個自然結果，即收信人是南加拉太的眾教會（2），加拉太書是現存的保羅書信中最早的一卷（3），是解決這些結合在一起的問題（1～3）的最佳解決方式。[35] 按此理解，加拉太書大有可能是寫於耶路撒冷的使徒會議的前夕：[36] 這會議是由猶太派基督徒在安提阿的母會，以及在敘利亞（別處）和基利家的分會的活動（徒十五1～2、23～24）導致的；加拉太的「煽動者」很可能來自這些猶太派基督徒，他們將錯誤的教導延伸到南加拉太的眾教會，後者因而被引誘離棄保羅傳給他們的福音，去順從煽

及，所得的指示太不確定，可能性亦太多，以致不容許任何結論。

30 Robinson, *Redating* 33: 'Ultimately dating is almost always a matter of assessing the balance of probabilities.'

31 Hemer, 'Reconsidered' 81-82. 整個引句的原文亦見 Fung（1988）28.

32 'The ramifications of the subject'. 'Ramification' 的比喻性用法意即 'a consequence that must be taken into account'（*Chambers Twentieth Century Dictionary* [Edinburgh 1972] 1118*a* [s.v. 'ramus']）.

33 'The answers to interlocking problems'.

34 'Fundamental gaps in the evidence', 即是要補充證據所沒有的！

35 Cf. Hemer, 'Galatia' 278, 305-6.

36 Hemer（'Acts' 269）的建議是：加拉太書寫於約 48 年後期，使徒會議約在 49 年早期舉行。

動者所傳的偽福音。[37] 保羅得悉此事後，隨即（或未幾即）寫了此信。[38] 如此，寫作的地點很可能是敘利亞的安提阿。[39]

伍　加拉太的煽動者

在信上唯一直稱收信人為加拉太人的地方，保羅發出這修辭問句：「誰把你們迷惑了？」（三1，原文直譯）。保羅自己很可能知道迷惑者是誰，加拉太人就更加曉得保羅所指的是誰；他們就是上文提及的那些攪亂你們（一7，思高）的人。保羅從沒有直接對他們說話，但幾乎每一章都提到他們（一7，三1，四17，五10、12，六12～13）；[1] 其中另二次也是以動詞攪亂（五10、12，思高、金譯）形容他們的活動的性質。[2] 由此看來，他們可合適地稱為加拉太的「擾亂者」或「煽動者」。[3] 由於他們堅

37 如 Witherington 18 所指出，這些煽動者來到安提阿，又去到加拉太的眾教會，自稱是耶城教會及其看法的代表，這在割禮問題在公開的會議獲得解決之前是可理解的；但在使徒會議之後就不那麼容易理解了。Bockmuehl（'Antioch' 183）認為，加拉太書很可能是在安提阿事件之後不久寫成的。

38 以加拉太書為寫於耶路撒冷的使徒會議之前（因而是現存的保羅書信最早的一卷）的釋經者，還包括：Bauckham, 'Peter' 136; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 293-94 with n.28; A. Campbell, 'Galatia' 138-39; Marshall, 'Galatians' 47*b*, 59*a*（約 48-49 年），'Letter to Galatians' 209 n.1; Martin & Wu 267*b*; McKnight 21; Stern 524; Trobisch, 'Council' 333, 337, 338; Wenham, *Paul* 48; White, 'Outburst' 53; Witherington 14, 20（約 49 年），22 n.41; Witherington, *Story* 52, 144（49 年）。

39 So also Rogers 6*a*; George 47, 48.

1 他們與加二4 的假弟兄有密切的關係。一些釋經者將二者認同為一，例如：P. W. Barnett, *DPL* 649*b*; Lapham, *Peter* 168. 若是這樣，本書便每一章都有提及他們；而加拉太的爭議，亦成為耶路撒冷的爭議（二4～5）之延續（Luedemann, *Opposition* 101, 112）。

2 前者用 ταράσσω（如在一7），後者用更強的 ἀναστατόω（參五12 註釋首段〔下面 1185-86〕）。

3 後者即英文的 'agitators'. 許多釋經者都採用此稱謂，例如：Cousar（2001）13; Hansen（1989）172; Kok 79 n.113（continued: 'in the *evaluative* . . . rather than . . . *descriptive* sense'）; Kwon 211; Lincoln, 'Galatians' 10; Martin & Wu 268*a*; Matera 7; McDonald & Porter, 'Galatians' 414*b*; Muddiman, 'Anatomy' 269; Stanton 1152*b*; Thielman, 'Law' 121; Williams 27.（1）曾思瀚稱他們為「肇事者」（曾 7 首次）；筆者猜想英文原字是 'trouble-makers'（「製造麻煩的人」〔黃懷秋：「迦拉達書」47〕）。（2）Nanos 127-28 則反對使用 'agitators' 或 'troublemakers' 等稱謂，因他認為這些標籤只是模仿了保羅的價值判斷；他又認為（130）馬廷的 'teachers'（Martyn, *Issues* 8-9; Cosgrove [1988] 114）過分限制了這些人所扮演的角色以及他們與收信人的互動關係。他稱他們為「影響者」（'influencers', 151; endorsed by Mitternacht, 'Galatians' 85 n.88）。米狄他進一步認為，從收信人的角度，這些影響者可稱為「勸導者（counsellors or advisors）」。

持外邦基督徒必須受割禮（六12～13，參五2～6），稱他們為「割禮派」也是十分合適的。[4]

關於他們的身分，歷來有許多不同的看法，以下舉例簡略討論。[5]（一）雷克認為他們是本地的猶太人，他們尋求將加拉太的信徒贏取過來，使他們歸入猶太教。[6]藍諾思認為他們很可能是加拉太各猶太社群內的歸教者，卻不是基督教會內的成員；他們可能是歸依了猶太教的外邦人。[7]他們負責督導外邦人通過入教儀式成為猶太人的事宜。[8]可是，他們的信息一定與真確的福音有相似之處，保羅才會稱之為別的福音（一6）；[9]他們想避免為基督的十字架受逼迫（六12，呂譯）；這兩點「決定性地」指向煽動者是基督徒。[10]

（二）羅昆斯將呂特格的理論發揚，認為保羅兩面受敵：一面是猶太派基督徒；他們不是從外面闖入來的，而是本地的外邦基督徒；他們屈服於本地會堂的猶太人所施的壓力，如今自己也從事叫人歸依猶太教的活動。另一面是崇尚道德自由的激進派；他們（也是外邦基督徒）欲與

4 Cf. Cosgrove（1997）199: 'the Circumcisers'. Nanos 115 說，最近乎標籤的形容就是六13 的οἱ περιτεμνόμενοι. 參六12～13 註釋第十二至第十四段（下面 1387-90）。

5 較廣泛的概覽可參（例如）Brinsmead [1982] 9-21; Howard [1990] 1-19; Sumney, 'Opponents' [2005] 17-24. Morland 103 認為不必參與這問題的辯論，只要照著信上明確提及煽動者的地方來辨認他們，就足以讓我們發現信上所隱含的邏輯。

6 Lake, *BC* 5.215. Cf. Walter, 'Paul': 他們是在基督及加拉太眾教會之外的、不信主的猶太人宣教士；見 Sumney（'Opponents' 22-23）較詳細的介紹。

7 Nanos, 'Political' 157; Nanos 6, 14-15, 183, 277-83. de Boer（Review 424）認為，作者試圖辯證「影響者」是加拉太的居民（Nanos 159-83），所作的努力是「艱苦和牽強（laborious and strained）」的。Garlington（*Defense* 49 n.2）對藍諾思的理論評為「引起興趣，但是完全沒有說服力（intriguing but hardly convincing）」。

8 Nanos 6, 14, 199, 242-49. Walker（'Opponents' 564）表示同意。de Boer（'Justification' 190 n.5）則認為藍諾思的看法「並無說服力」。參Sumney（'Opponents' 46-47）對藍諾思所用的方法的介紹及評語。另見 S. Chester, I. McDonald, W. A. Richards, Skinner 及 Tobin 的書評。

9 Cf. Vos, 'Argumentation' 169: 他們相信耶穌是彌賽亞，否則保羅不會稱他們的信息為「福音」；Brinsmead 86:「那些闖入者是基督徒，他們的異端是基督教的異端。」Betz 7*b* 甚至斷言，除了要求外邦人守律法和受割禮，他們的「福音」必是與保羅的福音一樣的；否則很難理解保羅為何那麼急於說明，他們與保羅根本多麼不同。

10 R. Longenecker xcv. Cf. Dunn（1993a）10: 六12 那句話只可以是論及基督徒的。

猶太教斷絕所有的聯繫。[11]此說致命的弱點是，書信本身並不表示這種鮮明的區分存在於加拉太的眾教會當中，亦無證據顯示保羅需要同時與兩方交戰；[12]此說主要的前設，即是在哥林多教會所見的諾斯底主義的趨勢「自然會在別處呈現出來」，亦受到質疑。[13]另一個反對理由是，保羅很不可能會在信上的前三分之二針對猶太派基督徒，在後三分之一則轉而針對放縱的激進派；如此分析書信的結構使得前者沒有應用部分，後者則沒有神學，但保羅不是這樣運作的。[14]

（三）夢克認為，保羅的對手來自他自己帶領歸主的外邦信徒；他們認為保羅沒有給他們足夠的教導，現在想依照耶路撒冷教會的習俗而行。[15]可是，保羅在信上一貫以第三人稱提及他們（一7，三1，四17，五7～12，六12～13），提及收信人則使用第二人稱，[16]此區別在同時提及二者的地方特別清晰（一6～9，三1～2，四16～18，五10～13，六11～13）；在哥林多前後書，保羅以第二人稱責備教會內的犯罪份子，以第三

11 Ropes, esp. 27, 44-45. Creed（Review）列出了羅昆斯的主要論據，方便參考。「呂特格」是指 Wilhelm Lütgert, *Gesetz und Geist: eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*（Gütersloh, 1919）。Cf. Bruce 23-24.

12 Cf. J. Barclay 16; Bruce, 'Problems. 3' 260; Creed, Review 422; O'Neill 67; J. Knox, *IDB* 2.340（不過作者認為，「保羅可能面對兩種猶太派基督徒」）。如 R. Longenecker xciv, xcix 所指出，保羅把加拉太人整體視為同性質的一群人（'a homogeneous group'; cf. George 54-55）。

13 依次見：Ropes 10; Drane, *Paul* 81-88. J. Barclay 16 指出，林前表明，保羅對自覺的放縱行為的譴責，比加五13～26那樣的勸勉直率多了。

14 McKnight 263. 亦參五13～六26 引言第三段之（四）= 下面 1190。

15 Munck, *Salvation* 87-134（esp. 130-34）, followed by Bring 289-90 and endorsed by Bayes, 'Galatians' 135. L. T. Johnson（'Galatians' 313）認為，有關加拉太眾教會的「最具說服力的演繹」，就是夢克所提供的。Segal（*Paul* 208）認為煽動者在信主時就接受了割禮，即他們所歸依的是一種保守的基督教，後者以歸依猶太教為先決條件。認為煽動者是外邦人的釋經者還包括 Dalton 23; Ehrman, 'Galatians' 305*b*; Hall, 'Galatians' 71. 照筆者所知，沒有釋經者支持 Cook（'Opponents' 182*b*-83*a*, 190*b*）的見解：保羅的對手是曾在耶城受過保羅逼迫的猶太基督徒；這些受害者其中一些人（也許只是一兩個人）返回或遷到北加拉太後，就向該處初信主的人公開指責保羅的不是（他們的指控見 188*a*）。

16 單以複數代名詞為例：（主格 ὑμεῖς）三28、29，四12、28，五13，六1；（直接受格 ὑμᾶς）一6、7、9，二5，三1，四11、17、18、20，五2、7、8、10、12，六12、13；（所有格 ὑμῶν）三2，四12、14、15、16、18；（間接受格 ὑμῖν）一3、8、11、20，三5，四13、15、16、19、20，五2、21，六1。

人稱指斥來自別處的闖入者；兩種情形（加、林前後）的比較有力地提示，加拉太的煽動者也是從別處來的。[17]

（四）史密陶認爲，加拉太的異端者是信主的猶太諾斯底主義者（即他們是諾斯底主義的猶太基督徒）。[18] 支持此說的釋經者寥寥無幾，[19] 這是應該的，因爲此說所依賴的數項假設都是有疑問的。例如，異端者所要求的割禮，被解釋爲象徵性地從肉體的轄制獲得釋放的方法，但此解釋在信上完全沒有根據；信上一貫顯示異端者強調律法，表示他們是倡導猶太律法主義（或守法主義）的人，這與他們是諾斯底主義者的理論不符；可預期在諾斯底主義見得到的一些趨勢（如徹底的二元論）沒有在這裡出現；有別於哥林多前書，「知識」在本書中並無扮演任何角色。[20] 巴約翰提出另二點：第一，史氏未能令人滿意地解釋保羅在第三、四兩章有關律法的論證，因而沒有解釋信上所有不同的主題；第二，史氏假定保羅的道德勸勉（五13～六10）是針對典型的諾斯底行爲而發的，但對該段沒有偏見的解讀絕不支持這種解釋。[21] 難怪布魯斯這樣說：「若要從保羅對這些人的攻擊所反映的教導，看出他們是諾斯底主義者，就得把這種思想先放進去。」[22]

（五）克蘭菲把加拉太的煽動者看爲混合主義的猶太基督徒，他們企

17 Bruce 24-25 = Bruce, 'Problems. 3' 259-60. Cf. J. Barclay 43; Das, *Jews* 18; Dunn（1993a）9 n.1, Dunn（1993b）8. 正文的論點給以下看法扣上問號：保羅預期讀者會包括他的對手（Jervis 7）。一7，四17，五10、12，六12 等處的現在時態動詞提示，保羅可能曉得，煽動者仍在加拉太的眾教會中進行他們的活動（Stanley, 'Curse' 489, 490）；雖然如此，保羅在信上從沒有以第二人稱提及他們。

18 Schmithals, *Gnostics* 13-46, followed by Marxsen, *Introduction* 53-57. J. Barclay（18 n.50, 21 n.55）和 Russell（'Opponents' 334 n.32）先後指出，馬克森其後撤回其說。

19 E.g., Georgi, *Remembering* 47.

20 以上反對理由見：Kümmel, *Introduction* 300; Guthrie, *Introduction* 467; Jewett, 'Agitators' 198, 211; Schlier 21. 反對此說的釋經者還包括：Betz 7*b*; Hong 102; Nanos 137 n.67.「律法主義」和「守法主義」依次即英文的 'legalism' 和 'nomism'; 見註 51 之（四）= 下面 121。

21 J. Barclay 17-18.（「主題」英文原作 'motifs'.）Cf. R. Longenecker xciv: 史氏的理論必須以「保羅對加拉太的處境所知不詳」開始，繼而否認第三、四兩章與該處境有關。

22 Bruce, 'Problems. 3' 260; cf. idem, 'Problems. 5' 264.

圖藉著守律法（包括受割禮）來獲得啓迪。[23] 但此看法有兩個弱點：它不合理地把歌羅西的情況讀進加拉太的處境裡，又牽涉一個很不可能的結論，即保羅在歸主前必曾依附某種猶太神秘宗教。[24]

（六）按朱維特的理解，加拉太的煽動者是在猶太的一群守律法的基督徒，他們以政治因素來定他們的方位。

> 我的理論是這樣：在 40 年代後期或 50 年代早期，猶太地的猶太基督徒因爲受到奮銳黨施加壓力的刺激，在他們的基督徒同道中進行了守律法的運動。他們的目標，是要避免他們是與不法的外邦人一起的嫌疑。看起來那些猶太地的基督徒相信，如果能夠使外邦基督徒受割禮，就能阻止奮銳黨採取報復行動。

朱氏認爲，加拉太書六章十二、十三節應當按此理論來解釋。[25] 按此理論，煽動者所用的策略不是直接反對保羅或其神學，而是提供「藉著割禮使之完全（三3）」的方法；所提供的這種「完全」，對於受希臘教化的加拉太基督徒會極具吸引力，因他們會知道「完全」同樣地是神秘宗教及古典哲學的目的（這是人所熟知的事實），而且他們本身亦具有「一種極度自豪的屬靈自覺性」。[26]

雖然此說獲得好些釋經者支持，[27] 但它其實牽涉不少困難。（1）主要的問題在於，支持其主要論點的證據既非可觀亦不清楚；[28] 該論點就是，

23 Crownfield, 'Singular'.

24 Rightly, Drane, *Paul* 89.

25 Jewett, 'Agitators' 205-6. 參六12～13 註釋第七段之（二）= 下面 1384。Reicke（'Hintergrund' 187）也是認爲，加拉太煽動者的活動，是有計劃地將教會猶太化的結果；此計劃是在耶城教會領袖的影響下推行的，他們的動機是希望避免受到奮銳黨逼迫的危險。

26 Jewett, art. cit. 206ff., 211（後一個引句的出處）。

27 E.g., Bruce 31, 269; Davies, *Studies* 183; R. Longenecker 291; R. P. Martin, 'Journals' 27*a*, *Foundations* 2.154-56; Martin & Wu 268*b*-69*a*, 294*b*; Pate, *Reverse* 332, 334; Rapa 88-89; Weima, *Endings* 164-65; Witherington, *Jesus* 271 n.17; Witherington 447.

28 Cf. Williams 26, point（2）: 此理論缺乏可信的證據，表示猶太的熱心律法者以應許地以外的「不純潔之人」爲攻擊目標。Esler 74 指出，此說不但缺乏明確的證據支持，且是不必要的，因保羅在 30 年代已逼迫教會了。

導致外邦教會中的守律法運動的，是奮銳黨這特別派系所施的壓力，而不僅是來自一般不信主的猶太人的壓力。[29]（2）加拉太與猶太地相距甚遠；煽動者從老遠的猶太地來到加拉太鼓吹外邦信徒必須受割禮，爲要避免奮銳黨在耶路撒冷及附近的逼迫，這似乎很不可能。如果這一種使外邦人歸入猶太教的運動發生在猶太地甚或在加利利，也許還可以舒緩奮銳黨的敵意，但若發生在離開耶路撒冷那麼遙遠的加拉太，則很難產生甚麼作用。[30]（3）朱氏認爲五章三節表示，煽動者沒有對加拉太人提出，受割禮牽涉遵守全部律法；但若這些歸教者對於律法的承擔是如此小量的，就很難相信奮銳黨人會因他們而感到高興。[31]（4）若施壓者是奮銳黨人，則可合理地假定，煽動者的「工作計畫」應與奮銳黨的目的至少有一些相似；但是把外邦基督徒帶到「完全」的地步（三3，按朱氏的理解），與奮銳黨的興趣和利益相去甚遠。[32]從40年代後期至66年與羅馬之戰爆發，奮銳黨的關注是要推翻佔領了他們國土的異國政權，潔淨神應許要賜給亞伯拉罕後裔之地，不是要防止猶太地的基督徒與不法的外

29 按 Jewett（'Agitators' 205）的解釋，在耶路撒冷將保羅殺害的陰謀（徒二十三12～15，參二十3）是由奮銳黨人策劃的。但那些密謀者顯然很容易接近猶太人的領袖，且樂意與他們合作（二十三14～15）；這表示他們不大可能是奮銳黨人，因後者對猶太人的當權派（各級官員及富有的貴族）的敵意，與他們（奮銳黨）對羅馬人的敵意幾乎同樣強烈（Bruce, *History* 95）。朱氏所倚賴的上述經文，其實並無提及「奮銳黨人」而只說猶太人，後者不能輕易地解爲前者（Haenchen [*Acts* 649] 和 Bruce [*Book of Acts* 431] 都沒有這樣解釋）。Jewett（art. cit. 204-5）又暗示，帖前二14～16 所描述的、對猶太地基督徒的迫害與奮銳黨人的活動有關；但不必假定這種關連亦可以對該段提供令人滿意的解釋（e.g., Marshall, *Thessalonians* 77-83; 參《帖前》184-202）。See also Fung（1988）7 n.23; and, in response, Dunn（1990）178（paragraph 2）.

30 依次見：Matera 230; Cousar（2001）111（cf. 14）. Cf. George 435; Muddiman, 'Anatomy' 259-60; Nanos 209-10, 214.

31 J. Barclay 64-65 n.81. Murphy-O'Connor（*Paul* 141 with n.59）認爲，對外國人懷著不合理的憎恨及／或懼怕（'xenophobic'〔誤作 'zenophobic'〕）的奮銳黨人，絕不會被煽動者如此明顯的策略（使外邦基督徒歸入猶太教，以防止奮銳黨採取報復行動）騙倒；他們會覺得，這些有名無實的猶太人不會願意爲聖殿和律法犧牲性命，因此在面對外敵的危難當前，擁護國家主義的猶太人不能眞的信任他們。筆者亦曾指出，事實上朱氏自己也承認，「使外邦信徒受割禮可以防止奮銳黨的報復行動」很可能是錯誤的信念，到了猶太人與羅馬之戰爆發時，猶太基督徒已勝過了他們的幻覺（Jewett, art. cit. 205-6; Fung [1988] 6 n.18）。

32 Fung（1988）7, endorsed by Russell 27.

邦人相交。[33]（5）朱氏沒有提供任何證據，表示受希臘教化的外邦人會傾向於把割禮視爲達致完全的方法；事實上，有關的證據提示，他們會認爲割禮是猶太教中最沒有吸引力的要素。另外，加拉太書的論證本身亦無任何提示，保羅與其對手之爭是關乎達致完全的兩種不同的方法；「完全」的詞彙根本沒有在信上出現。[34]

（七）按艾腓力的理解，加拉太眾教會的一個基本特色是，猶太基督徒和外邦基督徒同桌用膳（參：二12），意即他們將聖餐用的同一條麵包和同一杯酒（參：林前十16～17）一個一個的傳下去。對於當時的以色列人，這做法是十分討厭的，大抵是因這做法有拜偶像的危險：有外邦人可能暗中將酒當作奠祭獻給異教神明。因此，教會中的猶太基督徒受到壓力要停止這種惹人反感的行爲，其方法就是要外邦信徒受割禮，離開他們的「內組」加入以色列的「外組」。而對猶太基督徒施壓的，或是與教會無關的本地猶太人，或是外來者，很可能是來自耶路撒冷的、跟隨基督的以色列人（他們曾在安提阿帶給保羅同樣的麻煩〔加二11～14〕），或是二者兼而有之。[35]可是，此看法將加拉太的危機精確地及狹隘地歸因於同桌用膳的問題，但此問題充其量只是「加拉太的問題」其中的一方面；艾氏又將同桌用膳定義爲以特別的方式守聖餐，而這項假設是有疑問的。[36]

（八）胡爾德認爲，加拉太的煽動者就是保羅在哥林多後書所提及的兩位弟兄（八18、22、23，九3、5）。胡氏將二者列表比較如下：[37]

33 Williams 26, point（1）; Fung（1988）6.

34 Donaldson, 'Gospel' 179. 三3 的 ἐπιτελεῖσθε 的意思很可能不是「成爲完全」，而是與開始相對的結束／完成（思高、金譯／現修）。參三3 註釋第二至第五段，尤其是第五段（下面 638-42，尤其是 641-42）。

35 Esler, 'Culture' 173-74.（「內組」與「外組」依次英文原作 'ingroup' 和 'outgroup'.）參二12a 註釋註3 之（1）= 下面 473。Cf. Catchpole, 'Crucifixion' 378.

36 依次參二14c～d 註釋註 30 之（1）= 下面 502；及二12a 註釋註 3 之（3）= 下面 473-74，留意註 4 所屬正文。

37 Hurd, 'Reflections' 146, cf. 141-42.

加拉太的「敵對者」	哥林多後書的「弟兄」
1. 他們是基督徒。	1. 他們是基督徒。
2. 他們也是猶太人。	**2.** 他們是從耶路撒冷來的，很可能也是猶太人。
3. 他們是使徒。	**3.** 他們是使徒（八23，ἀπόστολοι）。
4. 他們是耶路撒冷教會委派的代表。	**4.** 他們是耶路撒冷教會委派的代表（八19、23）。
5. 他們曾到訪加拉太的眾教會。	**5.** 他們曾到訪加拉太的眾教會。
6. 他們傳講割禮。	**6.**（沒有傳講的場合。）
7.（沒有直接證據，但保羅沒有提到款項，這一點可能是重要的。）	7. 他們是為了款項的緣故而旅行的（八18～九5）。

胡氏的理論是，這些弟兄在前往馬其頓的途中曾以「保羅在募捐運動中的同僚及夥伴」的身分在加拉太的教會中講道，他們的信息包括割禮（即或只是作為免受逼迫的方法）。保羅在信上向哥林多人推薦他們，因當時尚未知道他們在加拉太的講道所產生的影響；但不久之後，保羅收到加拉太人很接受這些「耶路撒冷使徒」的消息，就書寫和發出這憤怒的信給加拉太的眾教會。[38] 胡氏認為，上表其中的一些配對是非常可能的，另一些則可能性較少；總的來說，將兩組人認同，其可能性達到66% 的水平，是目前這問題最可能的答案。[39]

可是，在上表的右欄，只有首末兩點是確定的，其餘五點都是有疑問的（2、3、4、5）[40] 或沒有提供資訊（6）；在左欄亦有三點是有疑問的

38 Ibid. 148, 145. 胡氏認為加拉太書是寫於林後一～九之後的；參導論第五節戊部註 22（上面 105）。

39 Ibid. 147.

40 例如：關於第四項，19 節的被眾教會選派（和修）很難解為被耶城教會選派；複數的眾教會較可能是指保羅所建立的眾教會（R. P. Martin, *Corinthians* 275）或更明確地指馬其頓的眾教會（Barrett, *Second Corinthians* 228; Furnish, *Corinthians* 434）。關於第三項，23 節的眾教會的使者（ἀπόστολοι）意思只是那兩位弟兄是眾教會所派的（新譯）；他們並非使徒（像保羅或彼得），而是各教會的代表（現修；Furnish, op. cit. 423 / Martin, op. cit. 278 ['representatives/delegates']; Betz, *Corinthians* 81*a* ['envoys representing the churches']），負責收集捐款（Barrett, op. cit. 230; Wan, *Power* 115）。

（3、4）或沒有無提供資訊（7）；結果就是，在上表的七對項目中，其實只有第一對是確定的。尤其值得注意的是第六對：加拉太的煽動者傳講割禮是確定的，但右欄的弟兄「沒有傳講的場合」。當然，若其餘的六對項目（或其中的大部分）都是確定的，這會增加那些弟兄確有在加拉太傳講割禮的可能性；事實卻是，只有第一對項目是確定的。[41] 在這情形下，將兩組人認同為一，並認為哥林多後書的弟兄曾在加拉太眾教會傳講割禮，而且這些過境客的宣講引發了加拉太的危機，這理論的基礎委實太薄弱了。

（九）最可能的看法仍是傳統的理解及近代的主流意見：加拉太的煽動者是猶太派的基督徒。[42] 按此理解，筆者認為這些猶太基督徒（即是信

41 這與作者的聲稱剛好相反：「此說的可能性是累積性的。每多一對被接納的項目都增加整體的可能性」（'the probability is cumulative. Each additional pair that is accepted adds to the overall probability', 147）。

42 即 Judaizers: 參導論第肆節，丙部註 19（上面 83），及《羅》1.106 註 19。

持此立場（儘管不一定用 'Judaizers' 這名稱）的釋經者包括：Barclay, 'Mirror-Reading' 88-89; Barrett 6; Barrett, *Signs* 39-40; Betz 7*a*; Betz, 'Galatians' 874*a*; Blevins, 'Problem' 456-58; Bligh 17-35; Booth, *Jesus* 82-83; Brown, 'Galatians' 479; Bruce 25-27（cf. Bruce, 'Problems. 3' 261-63）, 31-32; Burton liv-lv; Cole（1965）23-24, 40-41; Duncan xxi, xxxii ff.; Dunn（1993a）11; Fape, 'Baptismal' 144-45; Filson, *History* 241-43; Freed, *Morality* 244; George 60; Gunther, *Opponents* 298-99; Guthrie 10-11; Guthrie, *Introduction* 465-68; Hendriksen 40; Hunter 9-10; Kümmel, *Introduction* 298-301; Lightfoot 52-53; Lincoln, 'Galatians' 9; McKnight 21; Pate, *Reverse* 331-34; Rapa 91-94, 95-96; Ridderbos 15-16; Russell 26, 42; Russell, 'Opponents' 345-46, 350; Schlatter, *Church* 168-72; Siker, 'Father' 31; Taylor, *Paul* 174-76; Thielman, 'Law' 121; Ziesler 114; R. A. Martin, *Studies* 194（作者認為他們也是保羅在安提阿〔加二〕的對手）。有認為他們是來自耶路撒冷的（e.g., Hansen [1989] 174; R. Longenecker xcv; Russell 28），但並無耶城使徒的支持（R. Longenecker xciv）。亦有認為，他們是來自巴勒斯坦以外的（e.g., Cousar [1982] 20），但仍可訴諸耶路撒冷作為神聖傳統的家鄉（e.g., Smiles 14），或是獲得耶城教會的認可（Schnelle, 'Discovery' 274-76〔耶城教會改變了先前的立場〕）。Murphy-O'Connor（*Paul* 193-94）則認為他們來自安提阿。

（1）Roetzel（'Galatians' [1982] 65）說，若保羅的對手是來自耶路撒冷的猶太基督徒，為甚麼他要提醒他們，接受割禮的有義務遵守全部的律法（五3）呢？但保羅提醒的並不是煽動者，而是受他們影響的加拉太信徒（2 節：我─保羅告訴你們）。參註 16 及所屬正文（上面 111）。

（2）McDonald & Porter（'Galatians' 414*b*）認為煽動者可能是從雅各那裡來的（參二12）；Matera（'Perspective' 237, endorsed by Wiley 71 with 149 n.69）認為他們很可能與從雅各那裏來的人（二12）有關連。Watson（*Paul* 58, 61）認為保羅在加拉太的對手就是曾在安提阿反對他的從雅各那裏來的人（二12），因加拉太的問題與安提阿的問題是一樣的：外邦人（外邦基督徒）應否服從摩西

的律法？但見二 12a 註釋第五段之（3）= 下面 479。

（3）Howard 認爲煽動者是來自耶路撒冷的猶太派基督徒（'Jewish Christian Judaizers', 9）；他們獲得耶城使徒的支持；他們相信保羅像他們一樣，教導人必須受割禮及守律法才能得救，他們對保羅的「不必受割禮」的福音一無所知（2）；因此，他們認爲他們的立場與保羅所持的相同，並以保羅爲他們的盟友（9）；結果，雖然保羅對他們存有敵意，他們對保羅卻沒有敵意（11）。這新奇的理論不可取（see, e.g., Russell, 'Convincing?' 161-62; Wedderburn, Review 375-78; Dunn [1993a] 17 n.3）。Sumney（'Enemies' 158-59; cf. idem, 'Opponents' 23-24）也是認爲，加拉太的教師們並不把自己看爲與保羅敵對；他們沒有攻擊保羅的使徒身分，更聲稱所教導的是和保羅的教導一樣或一致的。Boyarin（*Radical* 116）根據六 12～13 而同樣認爲，保羅的對手基本上同意保羅的神學：他們認爲割禮不是必須的，也不打算要他們的信徒守律法，只是在耶城教會的保守派的壓力下，他們才給他們的外邦信徒行割禮；保羅對他們的指控跟他對彼得的指控（二 14）完全一樣（cf. Muddiman, 'Anatomy' 269-70: 他們原則上同意保羅，但實際上則害怕會像保羅那樣受到存敵意的猶太當權者的侵擾）。但這不是六 12～13 自然的解釋。

（4）Martyn（'Mission', endorsed by Cousar [2001] 14, 24）認爲，加拉太的教師具有普世宣教的異象，就如保羅一樣；所不同者，就是他們認爲神藉著彌賽亞向非猶太人的外展工作是透過律法，不是離開律法而進行的。此說不大可能，因猶太教並不熱心向外邦人宣教，以耶路撒冷爲中心的基督徒亦如是（Dunn [1993b] 11）；馬廷的理論是根據兩份二世紀的猶太基督教文獻，卻不能由一世紀的資料證實（Russell 28; cf. George 59-60）。

（5）Ellis（*Prophecy* 110-12）認爲煽動者不只是猶太派基督徒（徒十五 5），而是特別一類的猶太派基督徒：他們合併割禮、嚴守禮儀，以及對天使力量的注意和奉承（加四 10：透過遵守節期來事奉靈界的勢力）。這種教導指向愛色尼及／或昆蘭的背景；昆蘭的愛色尼人就是合併嚴守節期和強調天使的角色的。但四 3、9 的 στοιχεῖα 是指天使的權勢（'angelic powers'）嗎？筆者認爲答案是「否」；參四 9c～d 註釋之「第二類」解釋（下面 979-83）。Brinsmead 也是認爲，這些猶太派基督徒很可能來自像愛色尼人那樣的圈子（194, 159）；作者對他們的描寫十分詳細，但完全沒有說服力（see Fung [1988] 7-9 n.25〔第三段起〕）。King（'Paul' 345-49）則認爲，加拉太的煽動者或是伊便尼派（'Ebionites'; 參《聖神》176*b*），或是（作爲一個運動）該派的屬靈父親。

（6）Wiley 提出新穎的看法：加拉太之爭的中心是「性別」（15, 102, cf. 11）。加拉太的眾教會只有外邦人，並無猶太人（20, 113）；因此，並不是猶太人與外邦人無限制地自由交往對煽動者構成問題，而是男的和女的在基督裡成為一體（三 28）的社交現實使他們感到不快（113）。在加拉太眾教會中，男女平等是基於他們對神的經歷；在入會、參與，和領導各方面，男女之間全無分別（94-96）；被納入神的子民和得救的原則，是男女一樣的，洗禮的儀式也是不分性別的（45）。但是對煽動者而言，對神忠信要求服從律法，而律法限制女性不能與男性同樣參與敬拜的禮儀。他們是否因爲在教會中女性竟與男性（與他們自己）享有同等地位而被觸怒呢（44）？在他們眼中，保羅嚴重地危害猶太人的身分，因他把保留給以色列選民的身分提供給外邦人；但也許引起他們反感的是更糟的事：保留給以色列蒙揀選的男性之地位和特權，如今被提供給異教的女性（101, cf. 100）。他們是否不能接受加拉太教會的男女之間不受限制的社交，一如他們不能接受安提阿教會的猶太人與外邦人之間無限制的社交？他們反對不分猶太人或外邦人（三 28，現修）其實是否更確切地反對「不分猶太男人和外邦女人」（101）？他們要求外邦信徒受割禮，其目的是否要「中和（neutralize）」加拉太眾教會中的外邦女性的活力呢（98）？接受割禮會改變教會中男女成員的關係，教會的結構亦會產生根本的改變：女的不能享受完全的成員身分，男性和女性會被分爲兩個不平等的範疇（102, cf. 99-100）。煽動者和被他們吸引的外邦男人是否渴望重得男性特權並重新建立兩個不同性別的範疇（116）？他們來到加拉太，是否特別要挑戰女性的成員身分？「我們不能確定。可以確定的是，接受割禮的記號會除去女性的會籍，以及她們根據歸主的經歷而與男性分享的平等地位」

主的猶太人）對外邦基督徒採取「嚴格要求」的態度，他們企圖將受割禮和守律法的要求加諸外邦基督徒，作爲（甲）得救的必備條件，[43] 或是作爲（乙）做亞伯拉罕的子女、成爲神的子民的必備條件；[44] 此二者基本上是同一回事，因爲神與亞伯拉罕所立的約就是神的祝福或救恩的範疇。[45] 這些猶太派基督徒很可能是與耶路撒冷教會的割禮派有關連的：使徒行傳記載，有幾個人從猶太下到敘利亞的安提阿，教導當地的信徒說：你們若不照摩西的規例受割禮，就不能得救（徒十五 1〔新譯〕，參 5 節，十

（118-19）。留意作者的命題顯著地是透過問句表達的，這做法與「我們不能確定」的結論相符。

43 認爲「煽動者以受割禮及守律法爲得救的必備條件」的釋經者包括：Burton liv-lv; Cole（1989）27; Howard xiv, cf. xviii; Jewett, 'Children' 171; Lea, 'Unscrambling' 29*a*; Marshall, 'Letter to Galatians' 212 n.8; Martyn 369; McHugh, 'Peter' 324; Metzger, 'Galatians' 21-22; Rapa 92, 138, 167; Schneider 154; Smiles 5; Wiley 71, 76; Martin & Wu 268*a*（290*a-b* 則認爲割禮是「完全救恩」的必備條件）；黃懷秋：「迦拉達書」48。Ehrman（'Galatians' 305*b*）認爲，他們的信息背後的邏輯可能是這樣：神是完全一致的，他並不「改變規則」。這一位是猶太人的神，他賜下猶太人的律法，把猶太人耶穌以猶太人之彌賽亞的身分差遣到猶太人民那裡，應驗了猶太人的聖經。按這看法，想要享受救恩的全部益處者，顯然就必須加入猶太人民，其方法就是男的要受割禮，男女都要遵守律法。

44 認爲「煽動者以受割禮及守律法，爲有分於神立約應許給亞伯拉罕的祝福之途徑」的釋經者包括：Hansen（1989）173-74, Hansen（1994）15; Horrell, *Introduction* 42-43; Dunn, 'Letters' 280-81; Barcley, *Study* 24; Vos, 'Argumentation' 169. Cf. Cloete, 'Rainbow' 278; Stanley, 'Curse' 490. 白約翰的看法有點混淆不清（除非筆者誤解了他的話）：他說，「在使徒會議（加 II = 徒 III〔1, 3〕）之後，猶太派基督徒可能修改了他們的立場；他們〔現在〕認爲，雖然割禮不是得救的必備條件，但沒有人可以是完全的基督徒（像使徒那樣），除非他受割禮」（Bligh 27，楷體爲筆者所加）。作者稍後則說（28），「加五 3 可能表示猶太派基督徒這樣說：『我們承認，遵守摩西律法不再是得救的必備條件，但割禮並不眞正是摩西律法的一部分；它是原來的亞伯拉罕之約的一部分（參：約七 22）。外邦基督徒若要有分於這約，他就必須受割禮，但是嚴格地說，他不必遵守全部的律法——雖然，他若要成爲完全，就應盡力而爲。』如果極端猶太派基督徒的記號就是堅持割禮是得救的必備條件，保羅在加拉太的敵人必須稱爲極端份子」（最後的楷體爲筆者所加）。

45 Cf. Schweizer, 'Galatians' 74-75: 只有這樣（接受割禮和遵守特別的日子，尤其是安息日）才可以「完全進入以色列的敬拜群體以及接受救恩」；Hong 120: 對煽動者而言，極重要的事就是「做亞伯拉罕的眞子女，爲要有分於神給亞伯拉罕的、救恩的應許」；Donaldson, 'Gospel' 180: 他們辯證，割禮是「做亞伯拉罕的家庭成員，因而是獲得救恩」的必備條件；181: 有關的三方（保羅、煽動者和加拉太人）皆有此信念，即「做亞伯拉罕的家庭成員不僅是值得有的〔身分〕，且是得救的必備條件」。B. Longenecker 認爲，保羅在加拉太書（及其他地方）攻擊的對象是「恩約主義」的一種形式，它提倡以「種族身分」爲救恩的重要組成部分（'a form of covenantalism wherein ethnic identity was promoted as an important component of salvation', 16-17）；作者稱之爲「傳統的猶太人種中心恩約主義」的基督徒形式（'a Christian form of traditional Jewish ethnocentric covenantalism', 182, cf. 122 n.10, 76-77）。參《羅》1.137 註 12，1.128 註 3，1.94 註 26。

一2）。看起來那些擾亂（加一7，思高）加拉太信徒的人，和那些從耶路撒冷出去，擾亂（徒十五24，思高）安提阿、敘利亞、基利家等地的外邦信徒的人，同是耶路撒冷的割禮派人士。[46] 換句話說，他們的活動不是只限於敘利亞的安提阿之母會，亦延伸至以安提阿爲基地而建立的、南加拉太的眾教會。[47] 他們可視爲從事一種「反宣教工作」，其目的是要改正或補充保羅所傳的、他們認爲是不完全或縮減了的福音。[48] 正是由於他們堅持要把不屬於福音的元素（受割禮和守律法）視爲福音的基本成分，保羅就公開指責他們把福音扭曲了（加一7）。[49]

煽動者和他們所用的論證進一步的面貌，只能倚靠儘量審慎的「鏡中反讀」從有關的經文推敲出來。[50] 下文的釋經部分將會包括這方面的討論。[51]

46 兩節用了同一個動詞 ταράσσω，只是此動詞分別以分詞（ταράσσοντες, 加一7）及限定動詞（ἐτάραξαν, 徒十五24）的形式出現。（馮 19 註 71 應改正如上。）Cf. Haacker, 'Merits' 284-85: 當加拉太的猶太派基督徒或徒十五1、5 的法利賽派基督徒聲言，受割禮及遵守律法是外邦信徒得救的一個條件時——是他們把律法解釋爲「入場券」，而那就是保羅要回應的挑戰；Suh（'Law' 61, 62, 63, 67, cf. 74-75）則認爲，保羅所攻擊的是傳講「藉律法的行爲得救」的一群人，他們有別於法利賽猶太教的信仰，即救恩是憑恩典（恩約守法主義）。

47 Cf. Cole（1989）30; Russell, 'Opponents' 349; Carson, Moo & Morris, *Introduction* 295. Bayes（'Galatians' 133-34）則強調，（甲）加拉太的處境與（乙）使徒會議（徒III = 加II）及安提阿事件（加二）並無任何歷史上的聯繫；保羅之所以提及（乙），只是因他看出較早發生的那些事件與現時在加拉太發生的事之間在神學上有相似之處。作者持北加拉太之說（131）。

48 Luedemann, *Opposition* 113.（「反宣教工作」即英文的 'counter-mission'; 德文 *Gegenmission* [McKnight, 'Missionary' 104]）。Cf. Marshall, 'Galatians' 49*a*: 保羅的對手可視爲宣揚福音的「真」版本之宣教運動的傳播者（'propagators of a missionary campaign with the "true" version of the gospel'）；deSilva, *Introduction* 498*b*: 他們進行「收拾任務（cleanup mission）」，要外邦基督徒依循律法和割禮，使新興的基督教運動穩固地下錨（= 停泊）在猶太教之內；Wenham, *Paul* 45: 他們有些去到加拉太，有些去到安提阿，試圖使保羅及巴拿巴帶領歸主的「自由派」信徒與猶太派基督徒自己的立場一致。

49 參一7a 註釋註 10 之（2）= 下面 249。

50 如朗列科所言，儘管「鏡中反讀」有其困難及危險，亦常被濫用，但這是可供我們使用的唯一方法（R. Longenecker lxxxix）。Cf. Bruce 25: 我們若不能從保羅的反駁斷定煽動者的教導之性質，就沒有其他證據可指引我們。

51 釋經者對煽動者的信息的重構，可參（例如）R. Longenecker xcvi-xcviii, 176-77, 218; Matera, 'Walking' 162-63; Hong 110-16; Pate, *Reverse* 338-42; Martyn 18, 117-26（esp. 120-26〔特別留意 125 第二段〕；303-6 甚至重構他們論「爲亞伯拉罕的後裔」的一篇長講章）。對於馬廷的重構，Barclay

（Review of Martyn 45）評爲過分臆測；Stanton（Review of Martyn 70）評爲「過分自信」。Osiek（1984）2 認爲，Betz 的建議（林後六14～七1 代表了加拉太的煽動者的看法）相當具說服力；但 Lyons（*Autobiography* 101）認爲它「完全不可信」。

由於加拉太書是保羅對煽動者的信息所引發的處境之回應，本書的信息就與煽動者的信息有十分密切的關係。

（一）寇查理認爲，本書所關注的問題不是（1）在神面前得稱爲義的條件是甚麼，也不是（2）是否需要成爲猶太人，才可以進入在基督裡的、神的子民；而是（3）如何維持並促進在聖靈裡的生命，彷彿煽動者曾對加拉太人說：你們若履行律法之工，就會更多經歷聖靈及其能力，因爲行這些事的，就必因此活著（Cosgrove [1988] 82; cf. Lull, Review 93）。換句話說，加拉太書所關注的，並不是稱義是靠行爲抑或藉信心，而是信徒能否以遵行律法來促進他們繼續經歷聖靈（Cosgrove [1988] 2）；不是如何「進入」神的子民群體，而是如何「留在」這群體內（Hafemann, 'Exile' 340 n.29）。但見三2 註釋末後兩段的討論（下面 636-37）。

（二）波爾根也是認爲，加拉太書的問題是：加拉太的基督徒怎樣才可以留在神的子民之內？煽動者欲游說加拉太人接受身體的割禮；他們認爲，必須用身體的割禮來補充及完成他們已接受的、倫理性的割禮（領受了聖靈及其彰顯〔三2～5，五22～26〕），才可以留在神的子民之內，保留「神的子民之成員」的身分。保羅則認爲，加拉太人的危險是離棄他們作爲神的子民之成員的身分（四9），因此保羅勸勉他們要站立得穩（五1）。See Borgen, 'Jesus' 226-27; cf. Laato, 'Galatians' 175-76. 但見三3 註釋第五段之（一）= 下面 641-42。

（三）蔚仁屯重複申述，加拉太書的主要關注既不是（1）如何稱義，如何進入神的子民群體，也不是（2）如何留在此群體內，而是（3）已經進入此群體內的（基督徒）應當如何繼續在其中生活（Witherington 99, 214, 342, 356-57），以及（4）不偏離正軌而背道（80, 172, 175）。不過，保羅亦提醒加拉太人，他們原先是如何「進入」的，因爲此事對他們應當如何繼續有其含意（25 n.47; cf. 356-57）。稱義並非本書的主要題目，而是被帶進有關「加拉太人當如何以基督徒的身分生活，他們應否將遵守摩西律法加在信靠基督之上」的討論中。保羅的回應是，正因爲他們並非藉著遵守律法而得以成爲在基督裡（起初的得救和稱義是憑恩典藉信心得來的），他們如今就不應把遵行律法加在信靠基督之上；他們怎樣開始，也應怎樣繼續，行在聖靈裡，並且按照基督的律法或標準或榜樣而行（175）。但是當蔚仁屯說「保羅在試圖防止他的外邦信徒服從律法，把它當作在基督裡繼續下去的方法，當作使自己配得最後稱義的方法」（348, 楷體爲筆者所加）這話時，最後一句似乎暗示，煽動者的教導涉及律法主義（遵守律法作爲最後稱義的方法），儘管蔚仁屯明說「保羅不是在抗衡律法主義」（357）。按筆者的理解，保羅所抗衡的教導，的確有律法主義的成分；參（例如）二16a～b 註釋「第三個問題」之下第十段和末段（下面 534-35、545），及正文上一段。因此，稱義不應被貶抑至只是「保羅有關基督徒應當如何生活的論證」的「一個重要和基礎性的前設」（356-57）之地位。Boers 49-50 甚至認爲，保羅寫作本書的主要目的，就是要表達「藉割禮及律法稱義」與「藉福音稱義」的對比（三1～五12）。

（四）也許最好的描寫是，煽動者的信息同時包括「律法主義」（'legalism', 得救有賴律法的行爲）和「守法主義」（'nomism', 遵守律法是基督徒生活不可或缺的一部分）：R. Longenecker xcviii; Kruse, *Paul* 56. 如 J. Barclay 73-74 所指出，加拉太的危機所涉及的得失攸關的問題是雙重的：一方面是加拉太信徒的身分的問題；他們應否接受割禮，成爲猶太教的歸教者，藉此使他們的身分合法化，並使他們在神的子民中的位置獲得確認？（這在實質意義上等於得救；參正文上一段。）另一方面是他們的正當行為模式的問題；他們應否採納猶太人民的禮儀及倫理標準呢？參五13～26 註釋引言第五至第七段（下面 1192-94）。Cf. Russell, 'Analysis' 350, 416-17, 421, 437-38; Russell 43-44.

陸　本書的文學類型

上文曾經指出，近數十年的加拉太書研究，其中一個熱門題目是加拉太書的修辭。[1]古代的修辭手冊[2]教導修辭的藝術作爲公開游說的方法。亞里士多德將修辭分爲三大類型：[3]（一）*法庭式*修辭[4]是在法庭上的陳詞，其目的是控告或辯護，並使法官相信某些事件是否發生了，因而被告是有罪抑或是無辜的。[5]這種修辭是關乎*過去*的，它的主題是「對或錯」。（二）*審議性*修辭[6]是對公共集會（尤其是立法會）的陳詞，其目的是就未來的行動進行游說或勸阻。[7]這種修辭是關乎*未來*的，它的主題是「有利或不利」。（三）*讚揚或譴責*修辭[8]是舞台或講台上的陳詞，其目的

1　參導論第壹節註 8（上面 52）。「修辭」即英文的 'rhetoric'. 後者是拉丁字 *rhetorica* 的音譯，這拉丁字則是基於希臘文的 ῥητορική（Aune 414*b*）。

2　'Rhetorical handbooks': see Aune 420*a*-22*a*. 最早的兩本希臘文修辭手冊（皆爲主前四世紀之作）是亞里士多德的 *Rhetorica*（Aune 59-62），以及作者被認爲是 Anaximines of Lampsacus 的 *Rhetorica ad Alexandrum*（Aune 415*b*-16*a*）；後者是唯一被保存下來的、在亞里士多德之前的修辭手冊。主前一世紀開始有拉丁文的修辭手冊：西塞羅的 *De inventione*（Aune 97*b*-98*a*）以及不具名的 *Rhetorica ad Herennium*（Aune 416）；這兩本都是倚賴一本今已失傳的希臘文修辭手冊而寫成的（Aune 97*b*）。

3　'Rhetorical genres', 指古代的城市－國家（'city-state'）特別的社會處境所要求的、不同類型（γένη or εἶδη, 拉丁文 *genera*）的講詞：see Aune 418*a*-20*a*. Cf. Smit, 'Deliberative' 6-7; Tolmie 2; Witherington, *Quest* 116-17.

4　'Forensic [or judicial] rhetoric'（γένος δικανικόν, 拉丁文 *genus iudiciale*）: see Aune 187*b*. 一世紀的修辭學家昆提連（Quintilian: cf. Aune 394*b*-95*b*）所表達的廣泛看法是，法庭式的講詞包括五部分：（1）引言（*exordium* [Aune 175*b*-76*b*] or *prooemium/prooimion* [προοίμιον: Aune 380*a*]），使聽眾預備好接受講詞的其餘部分；（2）敘述（*narratio* [Aune 312*a*]），陳述有關的事實（作爲論證的根據）；（3）證明（*probatio* or πίστις）；（4）反駁（*refutatio*）；（5）結束（*peroratio* or ἐπίλογος [Aune 347*b*]），有兩個主要目的：第一，摘要概述講詞的主要論證（*recapitulatio* or ἀνακεφελαίωσις），藉以提醒聽眾；第二，影響聽眾的情緒。Witherington（*Quest* 117-18）在（2）和（3）之間加插「命題（*propositio*）」一項，共爲六項；Aune 312*a* 也是以「敘述」爲「一篇分爲六部分的講詞」的第二部分。

5　因此，法庭式修辭的兩個「次類型（subtypes）」就是控告（κατηγορία）及辯護（ἀπολογία）: Aune 420*a*. 參下面註 7、8。

6　'Deliberative rhetoric'（γένος συμβουλευτικόν, 拉丁文 *genus deliberativum*）: see Aune 124*b*.

7　即其目的是 'protreptic（"persuasion" [ὁ προτρέπων]) or apotreptic（"dissuasion" [ὁ ἀποτρέπων]) of an audience about a future course of action'（Aune 419*a* [124*b*]; cf. Aune 383*b*）. 此二者，即游說（προτρεπτικὸς λόγος）及勸阻（ἀπροτρεπτικὸς λόγος），就是審議性的修辭的兩個「次類型」（Aune 420*a*）。參註 5、8。

8　'Epideictic rhetoric'（γένος ἐπιδεικτικόν, 拉丁文 *genus demonstrativum*）: see Aune 162. 這類講詞又可分爲三種「次類型」:「讚詞」（ἐγκώμιον, 'encomium': Aune 145*b*-47*a*）、「節日演講」

是令人愉快，這就是說，透過讚揚或譴責使人感到愉悅。這種修辭是關乎現在的，它的主題是「榮譽或恥辱」。這三大類型之中，最有疑問的是第三類：它基本上是個籠統的類別，凡不適合其他兩類中任何一類的，都被歸入這第三類。[9]「新修辭學」[10]對這第三類型的理解，比亞里士多德及希羅修辭手冊的理解較爲寬廣。一位修辭學者就認爲，這第三類型的修辭「最好被視爲包括任何口頭或成文的談論，其目的不是一個明確的行動或決定，而是要增進知識、了解或信仰，〔其方法〕常是透過讚揚或譴責，不論是對人、事物，或價值。如此，它是文化或群體內聚的重要特色」。[11]

甲　加拉太書是法庭式修辭？

過去三十多年，釋經者對加拉太書的修辭類型有幾種不同的理解。**第一種**認爲，加拉太書屬於上述的第一類型，即是**法庭式**修辭。貝漢斯稱加拉太書爲「自辯」的信，即是以書信形式表達（而不是親自出庭陳詞）的自辯講詞：保羅在加拉太的敵對者是控方，保羅是辯方，而加拉太人就是陪審團。[1]按這種理解，貝漢斯將本書的結構分析如下：[2]

（πανηγυρικὸς λόγος, 'festival speech' [cf. Aune 328*a*]），及「喪禮悼詞」（ἐπιτάφιος λόγος, 'funeral oration' [ibid.]）。參上面註 5、7。

9　Aune 419*b*. Cf. Kern 35: epideictic 被理解爲展示的修辭（'the oratory of display'），通常用於像喪禮等儀式，用來重整軍隊，或在演講比賽中展示技巧。這第三類的講詞最後成爲一切「既非法庭式，亦非審議性」的修辭之捕捉器（'a catch-all for what is neither judicial nor deliberative'）。

10　'The new rhetoric': see Aune 318*a*-19*a*. Aune 419*b* 則說「新鑑別學」（'The New Criticism': see Aune 318*a*）。參甲部註 16 第二段（下面 126）。

11　G. A. Kennedy, as cited in Aune 318*b*（and again in 419*b*）.「文化或群體內聚」英文原作 'cultural or group cohesion'.

1　Betz 24*a*-*b*; Betz, 'Composition' 4, 26.（「自辯」英文原作 'self-apology'.）Sandnes（'Call' 52）表示大致上贊同此說。何雅各曾一度接受貝氏的看法，但其後改變了立場（see Hester, 'Epideictic' 181）; cf. Tolmie 5-6; Russell, 'Analysis' 353.

2　Betz 16-23. Cf. Betz, 'Galatians' 873. 採納貝氏的修辭結構分析的釋經者包括 Lull 45 n.4; Fitzmyer 782（§10）（略加修改）。Byron（'Slavery' 182 n.3）認爲，貝氏對加拉太書的結構之評估「很可能是正確的」; Ziesler xvi 採納貝氏的大綱。貝氏的分析極其細緻，以下只列出其主要大綱。關於所用的詞彙，參上段註 4。

壹　書信的開首　　　　　（一1～5）
貳　引言　　　　　　　　（一6～11）[3]
叁　敘述　　　　　　　　（一12～二14）
肆　命題　　　　　　　　（二15～21）[4]
伍　證明　　　　　　　　（三1～四31）[5]
陸　勸勉[6]　　　　　　　（五1～六10）
柒　書信的結語，亦是陳詞的結束[7]（六11～18）

按此分析，加拉太書的主體是由五部分構成的一篇辯護講詞，被夾在書信的開首和結語之間，而書信的結語同時是修辭的結束。[8]

貝漢斯的基本論題（加拉太書是「辯護信札」類型的例子）[9]引起了很多反對的聲音。（一）貝漢斯談及「辯護類型」，彷彿那是古代已確定的希羅文學類型，但是他所引用來支持他的意見的學者，本身倒沒有像貝漢斯那麼信心十足！[10]安德遜指出，貝漢斯認為「該學者將創造辯護信札類型的責任歸給蘇格拉底派人士」，那是誤解。其實該學者沒有一次談到辯護信札類型！他在有關希臘傳記的發展的討論中，提及主前四世紀的自傳文學的不同例子，其中包括柏拉圖的〈第七封信〉；他稱這信為「辯護性」之作。可是，這與「此信是蘇格拉底派所始創的新類型的首例」的聲稱有很大的差別。[11]

（二）米克斯認為，貝氏所引用的幾乎全部是修辭和信札理論，而不是古代真正的辯護作品和真正的書信的確切例子。貝氏未能提出辯護信札的一個例子，使我們可以拿它來與加拉太書比較；這就是說，貝氏要求我們將加拉太書視為並無他例可援的一種類型的例子。這不能激起我們對他的論題的信心。[12]雖然貝漢斯提出了柏拉圖的〈第七封信〉作為辯護信札類型的例子，並認為所謂的「犬儒書信」值得小心研究，[13]但利昂斯指出，這些信札所提供的所謂與加拉太書相似之處，在細察之下其實與加拉太書有很大距離。[14]

（三）貝漢斯自己承認，「辯護信札」這類型在柏拉圖的〈第七封信〉之後的歷史難以稽考，因大多數的有關文獻沒有被保存下來。[15]歐大衛因此問道：在這種情形下，斷定加拉太書的類型，怎麼可能是正當地解釋此信的決定性因素呢？「這種情形」是指該類型的古代例子大部分沒有留

3 The *exordium*（'introduction'）：陳述原因（*causa*: 一6～7）；雙重咒詛（一8～9）；過渡至論證的下一階段（*transitus* or *transgressio*: 一10～11）。

4 The *propositio*（'proposition, theme'）：同意之點：因信稱義（二15～16）；不同意之點：對外邦基督徒引致的結果（二17～18）；闡釋（二19～20）；反駁（二21）。

5 The *probatio*（'proofs'）.

6 The *exhortatio*（'exhortation'）.

7 The epistolary postscript, also functioning as *conclusio* or *peroration*. Porter（'Paul' 542）指出，'postscript' 是 'closing' 之誤稱，因書信的「附筆」是在「結束」之後的。「結束」（'epilogue', ἐπίλογος）是指一篇講詞的結束部分，這常是講詞中最富情感的部分（Aune 162*b*）。

8 Cf. Betz, 'Defense' 104.（1）Brinsmead 46-54 也是以加拉太書為「辯護講詞（apologetic speech）」，他的基本結構分析與貝漢斯的幾乎完全一樣，最顯著的分別是，他以五1～六10 為保羅的「反駁」（貝漢斯則視為「勸勉」）。Aune（Review of Brinsmead 147）指出，作者沒有為「反駁」這標籤提出真正的辯護，該段亦顯而易見地沒有在有關「結構的內部跡象」（57-87）的詳細討論中出現。（2）Howard 48-49明言，他的分析沒有倚賴貝漢斯：他稱二15～21為 'the *partitio*'（此詞見 Kern 106-7），三1～四31為 'the *confirmatio*'，五1～六10為 'the *reprehensio*', 六11～18為 'the *conclusio*'（同時是書信的結語）。（3）Becker 認為，只有加拉太書是這樣的一封信：大體上是依照法庭陳詞的基本模式，因而獨特地交織了書信公式、信札文體，及辯護講詞（'Paul' 273）；本書可視為改變了法庭陳詞的基本結構的辯護信（278）。

9 Betz 14*b*: 'an example of the "apologetic letter" genre'. Neyrey（'Social' 134, cf. 130）表示同意。Tamez 1654*b* 一方面說，加拉太書是辯護類的信，另一方面則說，其功用是游說讀者（cf. 1657*a*）；但游說是審議性修辭的功用。Witherington 37指出 apologetics 與 polemics 的分別：前者是關乎談論的內容，後者是關乎它的語調。

10 Hays（1983）243 n.92 = Hays（2002）192-93 n.92. Betz 14*b*-15*a* 引用 Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography*（Cambridge, MA: Harvard University, 1971）60-62.

11 Anderson, *Rhetorical* 124. Momigliano 明說，「我們看不見柏拉圖的第七封信在古代自傳製作的歷史中的準確位置。但是在伊壁鳩魯、辛尼加，也許還有保羅〔的著作裡〕，我們隱約感覺得到柏拉圖的先例」（*Biography*, cited in Hays, loc. cit.）。

12 Meeks, Review 306; cf. R. Longenecker civ. Cf. also Russell, 'Convincing?' 159-60; Meyer, Review 319*b*; Cousar（2001）4; Aune 193*a*. Hansen（1989）25-26指出，拿加拉太書與貝漢斯所引述的「自傳性－辯護」文章比較，可見二者之間有一基本和重要的分別：那些所謂的「辯護信札」並不是真正的信函。

13 Betz 15*a*, and n.111. Koptak（'Identification' 157-58 n.4）似乎同意 K. Berger 的見解，後者引柏拉圖的〈第七封信〉為「合併了信札、自傳及辯護講詞這三種形式」的例子。

14 Lyons, *Autobiography* 113-14 n.155.

15 Betz 15*a*.

存下來，而留存下來的例子也沒有經過精深的類型分析。這問題的答案是：貝氏所作的並不是加拉太書的類型分析，而是本書的修辭分析。他沒有使用所謂的「辯護信札」碩果僅存的幾個例子，來闡明加拉太書的結構，而是幾乎完全地倚賴古代的修辭手冊，來尋找加拉太書的結構之鑰匙。實際上，加拉太書被視爲一種完全獨特的文學類型：在信札的文學框架之內，放置了一篇辯護講詞，後者是按照法庭式修辭理論的原則構造的。[16] 換言之，貝氏應作的是分析那些碩果僅存的例子，以斷定加拉太書是否屬於同一類別；貝氏卻假定，倚賴修辭手冊便已足夠，於是着手將加拉太書當作正式的辯護講詞（有齊各個修辭部分）來進行分析。安德遜指出，若貝氏試圖分析柏拉圖的〈第七封信〉，他很快就會發現，這信是不能用修辭部分作出任何分析的。[17]

（四）貝漢斯認爲，加拉太書作爲辯護信札假定了法庭的場景，其中有控辯雙方及陪審團。但是整體而論，法庭式圖像在本書（比起例如羅馬書或約翰福音）少得令人注意。[18] 加拉太書首二章也許可以跟貝漢斯假定的辯護信札拉上關係，因保羅在其中爲自己的使徒身分及福音申辯（一11～二21）；但保羅爲其使徒身分的自辯其實是「附屬於」他對福音的辯護，因而有別於辯護講詞的自辯目的。[19] 無論如何，隨後四章很難與辯護

16 Aune, Review of Betz 324*b*. Cf. Lyons, *Autobiography* 116: 貝漢斯的「辯護信」模式是他從各處取材自己創造出來的產品（‘an eclectic product of his own creation’）。

Aune 415*a* 指出，對研究新約及早期基督教文獻的人來說，修辭理論（‘rhetorical theory’）主要分爲兩類：（甲）古典修辭學或「舊修辭學（old rhetoric）」，由古代的希羅修辭手冊闡釋；（乙）於二十世紀發展的現代修辭學，其下分爲兩個階段：後亞里士多德主義（發展於二十世紀上半），和「新修辭學（the new rhetoric）」（發展於二十世紀下半）。參本節首段註 10（上面 123）。

17 Anderson, *Rhetorical* 125.（「修辭部分」即修辭手冊所說的 *partes orationis*.）Aune（Review of Betz 324*b*, cf. 326*a*）認爲，加拉太書首二章跟柏拉圖的〈第七封信〉在基本結構上有相同之處：柏拉圖的信展現三重的結構——引言（*exordium*）；敘述（*narratio*），同時有辯證（*argumentatio*）的功用；和結語（*peroratio*）。比較貝漢斯對加一～二的分析：引言（一6～11）；敘述（一12～二14）；命題（二15～21）——也是三重結構。可是，命題和結語是完全不同的兩回事。

18 Aune, Review of Betz 325*b*.

19 Cosgrove（1988）25.（「附屬於」英文原作 ‘ancillary to’.）參一11～二21註釋引言首段及倒數第二段（下面 274、278-79）。

信札拉上關係。在第三、四兩章，保羅的論證從首二章的自辯轉爲游說加拉太人，要他們改變目前所走的路線；因此，在首二章之後，保羅是辯方、加拉太人是陪審團這聲稱便不能成立。[20] 關於這「證明（三1～四31）」部分，貝漢斯謂此段落的特色是「表面的混亂」，又坦然承認「用修辭來分析這兩章是極度困難的」；但他認爲這是由於保羅作爲熟練的修辭學家，十分成功地「掩飾了他的辯證策略」。[21] 如此牽強的論證是不攻自破的。[22]

關於「勸勉（五1～六10）」部分，雖然貝氏將加拉太書的主體（一6～六10）視爲一篇辯護講詞，這「勸勉」部分卻是個「異例」。在作者對這段落的籠統分析裡，[23] 一反常態的並無提及古代的修辭手冊；事實上，作者沒有真正試圖將這篇幅不少的「勸勉」與他在信上所發現的、大概的修辭設計結合起來。理由很簡單：這是無法做得到的事，因爲不論是在古代的修辭手冊裡，或是在古代修辭理論的現代綜合版本裡，都沒有關

20 Aune, Review of Betz 325*b*. Kern 133-36對貝漢斯的主要評論是，並無有力證據，表示加拉太書要用法庭的場景來解讀。Classen（‘Epistles’ 288）指出，加拉太書的主體並不是關乎保羅的自辯，因此並無理由將此信視爲「辯護信」，尤其因爲貝漢斯所引的例子和加拉太書有很大差異，而在僞底米丟的〈信札格式〉（Pseudo-Demetrius, *Epistolary Forms*: see Aune 388*b*）所見的「辯護信」（ἀπολογητικός: Aune 164, #6）的模式，亦與加拉太書並無相似。

Betz（‘Defense’ 102-3）說：「保羅的信含有對他的福音版本的辯護，是對他的加拉太眾教會作的。到這種程度，它是基督徒內部的『辯護』，即是在保羅的教會群之內的辯護。但是，由於保羅的猶太基督徒對手已幾乎成功地把加拉太人贏取到他們一方，亦即是猶太教的一方，使徒保羅的辯護等於在猶太教的集會廣場前為他的神學辯護。另一方面，由於加拉太人成爲基督徒之前是異教徒，保羅的辯護同時是在異教的集會廣場前的辯護。在這意義上，他的信是辯護性的。他必須對信主的加拉太人表明，爲甚麼他們應留在保羅式的基督教裡。這等於說，他必須回答兩個問題：爲甚麼他們不應成爲猶太基督徒（= 猶太人），以及（上一問題的含意）爲甚麼他們不應返回異教。」Kern 135正確地提出質疑：這三群人（加拉太的眾教會、猶太教、異教）同時有類似的功用（引起保羅的辯護），其可能性有多大？保羅可以用同樣的話，來針對三個根本不同，甚至彼此對立的派別發言嗎？

21 Betz 129*a*.

22 Russell（‘Convincing?’ 159-60）認爲，貝氏對引言（Betz 44-46）、敘述（58-62）及證明（128-30）等段落提出的辯護是 ‘special pleading’. 此片語的意思是 ‘unfair or one-sided argument aiming rather at victory than at truth’（*Chambers Twentieth Century Dictionary* [London 1972] 1026*b*），即是「不公平或一面倒的、以〔獲得〕勝利而不是〔找到〕眞理爲目標的論證」。

23 Betz 253*a*-55*a*.

於「勸勉」的討論。[24] 其實，貝漢斯自己也承認，「勸勉在古代的修辭手冊中（若不是在修辭學本身）只扮演有限的角色。」[25] 事實卻可能不止於此，而是：勸勉完全不是修辭手冊所關注的事。[26] 另外，一篇法庭的陳詞有三分之一篇幅是勸勉陪審團要有好行爲，這純粹是不可思議的。[27]

（五）歐大衛又指出，在法庭式修辭裡，引言通常有三重功用：取得聽眾的善意，獲得他們的注意，並使他們準備好接受指示。但在加拉太書的「引言」（一6～11）中，很難找到正常的法庭式引言的任何特色；昆提連對法庭式引言的長篇討論，並無顯示與加拉太書的「引言」有任何相似之處。[28] 保羅在其「引言」中省略了他慣常的卷首感恩，此事實亦不利於加拉太書是小心建構的辯護修辭之說。若保羅在爲自己辯護的同時，亦爲聽眾／讀者感恩，這豈不是取得他們的善意的上好方法嗎？[29]（六）在法庭式修辭裡，敘述部分是最重要的，因它陳明爭議的案件的有關事實。但加拉太書的「敘述」部分（一12～二14）所提及的，卻不是加拉太之爭的情況，而是保羅的歸主／蒙召、他與耶城使徒的會晤／會談，以

24 Aune, Review of Betz 324*b*-25*a*.（「異例」即英文的 'anomaly'; Aune 用的是形容詞 'anomalous（designation）'.）Cf. Aune 193*a*. Hall（'Arguing' 451-52）則認爲，若加拉太書提出法庭式論證，末尾的勸勉並非異例，因爲法庭式論證經常支持正義的行動，是超越作者的確切目標的。保羅小心地表明，離棄律法和肉體的範疇並依附基督的信心和聖靈的範疇，牽涉種類繁多的正義行動（五13～六10）。不過，何爾並不認爲加拉太書是法庭式修辭；見乙部首段之（二）＝ 129-30。

25 Betz 254*a* = Betz, 'Composition' 25.（「有限」英文原作 'marginal'.）如 Classen（'Epistles' 288）所指出，勸勉在書信裡有其地位，在辯護性的論證中卻沒有。單此一點應是對貝漢斯的警告，不要太魯莽地把爲另一類型（'genre'）發展出來的、因而並不適用的類別（'categories'; 除了經挑選的某些方面和特色），應用到加拉太書。

26 Kern 113. Cf. Anderson, *Rhetorical* 131: 修辭理論學者從來不討論籠統的「勸勉（*exhortatio*）」，不管他們是在談及三種類型的哪一類型；Porter, 'Paul' 545（with reference to Smit, 'Deliberative' 4）：勸勉在古典修辭學並無地位。

27 Kern 113.

28 Aune, Review of Betz 326*a*（with reference to Quitilian, *Institutio oratoria* 4.1.5-79; cf. Aune 394*b*-95*b*）. 歐大衛認爲，加一6～11所展示的責備，正是可預期在讚揚或譴責的修辭裡找到的：引言聚焦在讚揚或譴責是完全合適的。

29 Russell, 'Convincing?' 159. 即是感恩的動作 'would . . . be an excellent *captatio benevolentiae*'. 此拉丁文片語（'fishing for goodwill'，「設法取得善意」）可參 Aune 89.

及在安提阿與彼得的衝突。[30]

從以上三段可見，貝漢斯所稱本書的引言（一6～11）、敘述（一12～二14）、證明（三1一～四31）、勸勉（五1一～六10）等部分，若視爲屬於法庭式修辭類型的辯護信札的構成部分，都是有疑問的。再加上之前的三段所提出的異議，我們就有十分充足的理由相信，加拉太書並不是，亦不能被認爲是，貝漢斯所稱的「辯護信札」類型的例子。[31]

乙　加拉太書是審議性修辭？

釋經者對加拉太書的修辭類型的**第二種**理解是，本書應視爲**審議性**修辭。（一）肯納迪認爲，信上的勸勉部分（五1～六10）就是很強的證據，表明本書的用意是審議性的；第一至四章的論證引至第五至六章的勸勉；任何人一口氣讀完加拉太書，都很不可能會認爲它是辯護之辭（法庭式），而不是游說加拉太人當怎樣作（審議性）。[1]（二）何爾認爲，加拉太書的主要目的並不是要辯護某種過去的行動（法庭式），或讚揚一些人而譴責另一些人，而是要游說加拉太人忠於保羅及其福音，同時拒絕他的對手和他們的福音。既然有關的爭論要求加拉太人在兩種相對的生活

30 Cousar（2001）5. 作者繼而指出，在審議式修辭裡，敘述部分可合適地包括「外面的事（external matters）」，即是與講者（而不是與爭議本身）有關的事（Quitilian, *Institutio oratoria* 4.2.11-12）。

31 對貝漢斯的看法的（負面）評論，還包括：Bryant 38-41; Childs, 'Galatians' 300-2; Classen, 'Epistles' 286-88; Esler 59-61; Kok 51-56; Kraftchick, 'Why' 58-61; R. Longenecker cxi-cxiii; Smit, 'Deliberative' 2-5. Cf. Seifrid, 'Commentaries' 223: 廣泛的意見認爲，加拉太書並不是貝漢斯所堅持的辯護信形式。

Russell 68-69 n.13（cf. Russell, 'Analysis' 352 n.47; Tolmie 3 n.12）指出，貝漢斯在其德文的加拉太書註釋（1988; 見簡寫表之四註 2〔上面 37〕）的序言中，討論過各種對其看法的回應後，基本上仍然重申他原來的看法，即加拉太書是一封「辯護信（apologetic letter）」。Aletti（'Rhetoric' 294-95 n.2）表示感到驚奇，因貝漢斯在其英文的加拉太書註釋受到那麼多的批評後，仍然沒有改變他對加拉太書的結構的看法或修改他對本書的解釋。不過，值得留意的是，Betz 在其 *ABD* 的文章中（'Galatians' [1992] 873*b*）已在另一方面稍微修改了他的立場，他說：「此信的修辭大體上是屬於法庭式類型（*genus iudiciale*）的，但同時勸阻的成分亦存在（*genus deliberativum*）。兩種類型在這裡彼此相關（co-relate），如在其他文本一樣。」

1 Kennedy, 'Galatians' 145, 146, 147. 作者的結構分析見 147-51. Witherington 28引 *Rhetorica ad Alexandrum* 說明，勸勉屬於審議性的修辭。

方式及行爲之間作出選擇，而且爭論的參與者主要的關注並非保羅過去的行動，而是加拉太人應採取甚麼樣的未來行動，將本書歸類爲審議性之作是最自然的。[2] 保羅在信上較早部分的辯護並不表示此信是法庭式修辭；他乃是在使用訴諸「品格」的辯證法，就是藉著回答指控來增加他的可信性，重新建立加拉太人對他的信任，使他們更毫不遲疑地忠於他和他的福音，而摒棄他的對手和他們的福音。[3]

（三）富格引述狄摩西尼一篇題爲「論和平」的審議性講詞，[4] 認爲其修辭結構[5] 與加拉太書的結構相似，證實本書確是審議性的講詞：引言

2 Hall, 'Outline' 279, endorsed by Russell, 'Analysis' 354.

3 Hall, art. cit. 281-82.「品格」即修辭學上的 'ethos'（見下面註5第三段）。作者的結構分析見 286-87。Kraftchick（'Why' 63-64）對何爾的看法提出三點批評。

何爾的另一篇文章提出以下的觀點（Hall, 'Arguing' 436, 439, 442, 452-53）：加拉太書的辯證形式（'argumentative form'）與某些天啓文學（僞經《以諾壹書》72-82、85-90；《禧年書》15）所見的相似，包括四個元素：（1）作者自稱有神的默示，（2）顯明神的判決將世界分爲正義與邪惡兩個範疇（筆者按：就加拉太書而論，更好的講法是「兩個相對的範疇」：「應許與信心，律法與律法的行爲」〔445〕），（3）召喚讀者加入神所統治的範疇，摒棄由其他力量統治的邪惡範疇，（4）表明此召喚要求讀者採取作者所提倡的具體行動。作者「爲了方便起見」稱這種論證爲「法庭裁判式論證（juridical arguments）」，因它們從「神的判決如何管理世界」得出結論來（436），而加拉太書的論證整體稱爲（單數的）「法庭裁判式論證（a juridical argument）」（442）。Hafemann（'Exile' 332 n.9）認爲何爾整體的論題具說服力。留意 'juridical' 一字在這裡不是形容加拉太書的修辭（即何爾不是說加拉太書屬於法庭式修辭），而是描寫它的論證性質。

4 Demosthenes' *On the Peace*. 狄摩西尼（約主前 384-322）被認爲是「雅典最偉大的雄辯家」（《宗教》79*b*），西塞羅（Cicero: see Aune 97*a*）稱他爲「毫無缺失的完美演說家」（Aune 327*a*）。

5 拉丁文 *dispositio* 或 *ordo*（τάξις, οἰκονομία, σύστασις）是指一篇講詞的結構或安排（'structure, arrangement'）；這是演說家的五個工作或五項責任其中一項，另外四項是 'invention, style, delivery, memory'. 這詞（'arrangement'）的另一用法是指 'composing, arranging, or structuring a literary text' 的工作。詳見 Aune 62*b*-64.

關於演說家的另四項責任：「設計（invention/*invention*, εὕρεσις）」是指利用普通的或特別的題目（*topoi* or 'topics'）來找到論述（特別是論證）的資料；「風格（style, diction, λέξις, *elocutio*）」（see Aune 451-52）包括片語和字詞的運用（cf. Bryant 91:「善用字詞來表達自己」的藝術）；「說話方式（delivery, ὑπόκρισις, *actio*）」是指表達的技巧；「記憶（memory, μνήμη, *memoria*）」是指熟記一篇講詞的技巧。Cf. Aune 415*b*, 420*b*, point（3）. 簡言之，演說者必須首先選擇要說甚麼，決定如何安排及表達這信息，熟記它，然後把它說出來（Bryant 77-78; cf. 78-82 [on 'invention'], 82-91 [on 'arrangement'], 91-104 [on 'expression']）。

「設計」（第一項）的焦點在於論證之設計及發揮（'finding and elaborating arguments'），以及應當用哪一類的論證：讚揚或譴責、審議性的，抑或法庭式的（Aune 234*b*）。「設計」亦可解釋爲根據修辭學的三種證據來構造論證（Aune 417*b*, point [5]: 'the crafting of arguments based on the three types of

（1～3）、敘述（4～12）、命題（13～14a）、證明（14b～23）、勸勉（24～25）。其中比較長的「敘述」可與加拉太書長篇的「敘述」（一12～二21）相比；如此，後者的長度便不能用作反對將本書視爲審議性修辭的理由。[6]（四）司米特聲稱，加拉太書含有一篇講詞，是與希臘修辭手冊的審議性類型的模式完全一樣的。[7] 他把這篇講詞分析如下：[8]

壹　引言（一6～12）

貳　敘述（一13～二21）

叁　證明（三1～四11）[9]

肆　結論第一部分：訴諸同情（四12～20）

proofs'），那三種證據就是亞理士多德的三種基本的游說／辯證類別（Aune 169*b*）：「品格」（ἦθος, 'ethos' = 'character': Aune 169*a*-73*a*, cf. 271*a*-*b*）、「辯證」（λόγος, *logos*）和「情感」（πάθος, 'pathos' = 'passion, emotion': Aune 339*b*-42*a*）。「品格」論證的目的是使聽者對講者的品格產生信心，即他是可信可靠的；「辯證」的論證是論述中的邏輯論證，它訴諸聽者的理性和經驗，強調思想方面；「情感」論證的目的是激起聽者的情緒反應。Cf. Williams 30; Witherington, *Quest* 117; Snyman, 'Persuasion' 475; R. Longenecker cxiv; Donaldson, 'Introduction' 1077*a*（§ G 9）; Bryant 79, 89. 一些釋經者認爲，三種辯證類別皆可見於加拉太書中（e.g., Bryant 89; Williams 30）；Ciampa 307甚至認爲，保羅在信上的論證的不同階段，可就其重點視爲粗略地依次使用了這三種辯證類別：首二章是基於「品格」的論證；中間兩章主要是與「辯證」有關連的論證；末後兩章主要是「情感」的論證。Gillespie（*Lectionary* 276-77）就是這樣分析本書（視爲審議性修辭）：引言（一6～10）；第一標題（「品格」論證）（一11～二21）；第二標題（「辯證」論證）（三1～四11）；第三標題（「情感」論證）（五13～六10）。

歐大衛又指出，在亞理士多德以後的修辭手冊裡，「品格」和「情感」不再是「設計」之下的獨立概念；「品格」主要和講詞的引言有關連，「情感」則主要和它的結語有關連（Aune 340*a*-*b*）。莊新泉（見蔡麗貞，「呷飯」313）說：「修辭學有兩個情緒反映的方法：強情緒反映（Pathos）；弱反映（Ethos）」（楷體爲筆者所加）。但按 Aune 341*a* 的報導，昆提連（Quintilian）是以二字指兩類情緒（'two kinds of emotions'）。

6 F. Vouga, as cited in Tolmie 9 and Aune 193*a*-*b*. Anderson（*Rhetorical* 126）引 J. A. Goldstein（*The Letters of Demosthenes* [New York: Columbia University, 1968]）的研究指出，狄摩西尼的〈第二封信〉是審議性而不是法庭式的：它的聽眾是人民集會，他們同時是狄氏的敵對者。Long（Review 442）認爲，Goldstein 的研究證實了融合修辭和信札形式的可能。

7 Smit, 'Deliberative' 24. 作者倚賴的修辭手冊是 *De inventione*, *Rhetorica ad Herennium*, 和 *Rhetorica ad Alexandrum*（6-7, cf. 21 n.3）；雖然前二者是以拉丁文寫的，但它們反映希臘的資料來源（Morland 106）。參本節開首的註 2（上面 122）。

8 Smit, art. cit. 9-22. Cf. Boers 44-45; Aune 193*b*-94.

9 *Confirmatio*（參甲部註 8〔上面 124〕），即是藉著證明來證實（confirmation by proof），可視爲 *probatio* 的另一名稱。

伍　結論第二部分：撮要提醒（四21～五6）

陸　結論第三部分：激起憎恨（五7～12）[10]

柒　詳述（六11～18）[11]

這結構分析沒有包括開首的五節，因那是書信（不是講詞）的開首，亦省略了整個勸勉部分（五13～六10），因司氏認爲該段對審議性修辭結構是個外來體，乃是後來被加進去的。[12]

雖然海斯認爲，關於保羅書信的修辭策略之研究，產生了一致的意見，即加拉太書（主要）是審議性修辭，[13] 但其實反對的聲音亦有所聞。（一）安德遜指出，審議性修辭旨在勸告聽眾，某一特定路線的行動勝於另一種。保羅卻不是在勸告加拉太人，而是堅持得救的唯一方法是依附他的福音。另外，保羅完全沒有使用審議性修辭的主要論證，後者與公正、合法、有益等觀念有關。[14]（二）克腓力認爲，肯納迪的立場面對與貝漢斯同樣的困難：勸勉完全不是修辭手冊所關注的事。而保羅書信的「勸勉」跟修辭手冊的「游說」（與「勸阻」相對）是兩回事：前者常與

10 「訴諸同情」、「撮要提醒」、「激起憎恨」依次表達了原來三個修辭用語所表達的功用：*conquestio, enumeratio, indignatio*. 將第三個翻譯爲「警告／強烈警告」（郭 202*b*）並不合適。關於五7～12，參五12註釋註27（下面1188）。

11 *Amplificatio*. 本段因 12～16節以對比方式詳述了五11的思路而得名。這項目違反了正常的審議性修辭結構；加上本段是由於這篇講詞是以書信的形式送出的，因而保羅必須親筆加上書信的結尾（Smit, art. cit. 21）。

12 參五13～26註釋引言註4及所屬正文（下面1189）。
將加拉太書視爲審議性修辭的釋經者還包括：Bonneau, 'Logic' 63 n.10; Cousar（2001）4-5（'in general'）; Engberg-Pedersen, *Paul* 325 n.2; Esler, 'Sectarianism' 59; Fee, *Empowering* 370 n.10, 'Freedom' 212 n.3; Hong 72, 99; Kok 56-57; Lyons, *Autobiography* 136, 174, 175; Matera, 'Culmination' 90 n.12; Matera 11（'primarily'）; Richardson, 'God-Language' 203; Russell, 'Analysis' 351, 417; Russell 44-45, 49（endorsing Kennedy and Hall）, 52-53（endorsing Matera）; Smiles 12（'*primarily*'）; Stanley, 'Curse' 491; Thompson, 'Living' 64; Witherington, *Quest* 120-22; Witherington 27-33（cf. 23, 231）, 200 n.3. Cf. Hock, 'Paul' 214: 貝漢斯所引起的反應不是質疑保羅有否使用修辭類別，而是將本書重新歸類爲審議性修辭。Lemmer（'Mnemonic' 361 n.9）則認爲，加拉太書的論證的主要元素是審議性的，但不能完全排除法庭式及讚揚或譴責性的理論方式。

13 Hays（2000）188. Cf. Boers 45, also cited in Tolmie 9-10 n.47.

14 Anderson, *Rhetorical* 188-89. 但參五2。

家庭規範或其他各式各樣的指示有關連（如在加五～六），但審議性的修辭最重要的題目是關乎國家的、五方面的事情：（關乎國家的財政的）途徑和方法；戰爭與和平；國防；輸入品和輸出品；立法。[15]

（三）克腓力又指出，狄摩西尼的〈論和平〉的「敘述」其實並不是個故事（像加一12～二14是保羅的故事），而是列出了狄摩西尼如何三次在集會中站起來抵抗大多數人。兩段都不是提出要辯證的個案，而是支持下文的、初步的論證。也許兩段都不應稱爲「敘述」。另外，加拉太書跟狄摩西尼的講詞有很大的差別：〈論和平〉催促雅典人要慎防馬其頓的腓力的軍事及政治野心（這就是該講詞的目的），但加拉太書的勸勉部分不能簡化爲可代表書信的全部的、一個簡單的命題。一篇古典講詞（不論是法庭式或審議性的）卻必須可以被簡化爲一個應採取的行動，例如：定罪、宣告無罪、征收稅項、進攻等。[16]（四）保羅沒有要求加拉太人集體地做一個決定，像雅典的集會或羅馬的元老院那樣。[17]（五）雖然一章六至九節和六章十二至十六節顯然是審議性修辭，即保羅是在游說加拉太人不要接受煽動者的聲稱，但以全書爲審議性修辭的例子，則對信上許多其他部分並不公允。畢竟，加拉太書不是一篇修辭論述，而是一封充滿熱情的書信。[18]

丙　本書是讚揚或譴責修辭？

釋經者對加拉太書的修辭類型的**第三種**理解是，加拉太書屬於第三類型的修辭，即**讚揚或譴責**修辭。只有很少數的釋經者持這種看法。[1]（一）何雅各原先把加拉太書視爲辯護講詞，即是屬於法庭式修辭

15 Kern 139, 140（cf. 148 n.128）.（「家庭規範」即德文的 *Haustafeln*, 英譯 'household code'〔《聖神》247*a*、264*b*〕。）參甲部註26及所屬正文（上面128）；本節首段註7（上面122）。

16 Kern 153.

17 Classen, 'Epistles' 287 n.67.

18 Stanton 1153*a*.

1 Russell 50只提到 A. Pitta（Bryant 51-52提供撮要）和 J. A. Hester（見下文）。

類型，其後改變立場，認爲它是屬於讚揚或譴責修辭。這是由於作者對加拉太書的「問題」[2]有了新的評估：他認爲這「問題」是關乎保羅與加拉太人的關係之品質，以及作爲這關係的基礎的那些價值。由於品質的「問題」主要是讚揚或譴責修辭所關注的事，加拉太書最宜視爲屬於這類型的修辭：讚揚（保羅〔他活出福音的模式，是加拉太人的範例〕）及／或譴責（加拉太人）。[3]加拉太人曾一度分享了與保羅共同持守的價值（保羅的福音），但在一些人的影響之下，他們接受了另一個福音，因而放棄了那些價值，事實上是重回到他們從前的價值和習俗。保羅開首的責備（一6）便指出事態的嚴重，建立好「問題」後（11～12節）就以「讚詞式敘述」來說明他的福音的合法性。他的福音的性質遠勝於加拉太人後來可能遇到的任何東西；由於這福音，保羅勝過他在耶路撒冷的敵人（二4～5），又在安提阿使彼得蒙羞（11～14節）。如此，加拉太書展現了讚揚或譴責修辭的功能及／或向度，可歸類爲責備或譴責的信。[4]

（二）懷米高同樣認爲，加拉太書全部的語調，尤其是四章十一至二十節一段，是責備的語調。這種語調適合讚揚或譴責的講詞，遠較法庭式或審議性修辭爲多，儘管辯護和游說二者在保羅的論證中皆有使用。不過作者同時認爲，這些古典修辭類型不適合用來描寫加拉太書的文體。從信札手冊的角度而言，最接近這信的風格的是「指責或責備的信」；環繞著保羅直接及坦率地對加拉太人說話的那些段落，[5]他建造起自傳性和基於聖經的「枝節話」來支持他的神學論證，即加拉太人放棄了

2 「問題」即修辭學的 '*stasis*', 指爭論之所在（Aune 449*a*; cf. Morland, 'Expansion' 256）。

3 Hester, 'Blame' 280, 281, as cited in Bryant 50-51. 但 Hester（'Epideictic' 181）又說，到了他寫 'Blame' 一文時，他已相信加拉太書很難歸類爲古代修辭的三大類型中的任何一種，而是含有數種類型（'a number of genres'），後者反映信上的論證之「地形（topography）」（意即論證所取的實在形式）。

4 Hester, 'Epideictic' 191, 187.「讚詞式敘述」英文原作 'an encomiastic narrative'. 'Encomium' 見本節首段註 8（上面 122）。懷約翰同樣認爲，保羅力圖改變加拉太人對某些價值的傾向，因而「讚揚或譴責修辭」是最好的描寫（White, 'Congruence' 159, also cited in Kern 162）。

5 一6～9，三1～5，四8～20，五1～13，六16～17。

保羅和他的福音，從神學角度而言是「荒謬」的。[6]

克腓力認爲，這種進路的問題在於它根據加拉太書的功能來斷定其修辭類型。[7]例如，何雅各描寫加拉太書爲責備書信，從而把它認同爲讚揚或譴責的修辭類型。古典的信札理論家討論讚揚及譴責的信札，就如修辭學家討論同樣以讚揚或譴責爲目標的講詞；但並無理由自動地將兩者合併，以致修辭學家有關責備的講詞的討論，被用來描寫責備的信札。[8]改變聽眾的價值觀（參註4）這種觀念，完全不是古典修辭手冊所論的修辭的一方面；只有根據「新修辭學」對「讚揚或譴責修辭」這類型擴大的理解，[9]本書才可能被視爲屬於此一類型的修辭。[10]

丁　本書是混合類型的修辭？

釋經者對加拉太書的修辭類型的**第四種**理解是，本書是**混合類型**的修辭。在這前提下，有不止一種混合方式。（一A）歐大衛指出，希羅時期的文學其中的一個特性是變異。較早類型的組成元素，常從它們比較慣常的框架中被取下來，以新穎和不尋常的方法與別的文學形式合併起來。「特別地，文學信札被用作類型的模型。」另外，古代的書信理論常在實行的時候被違反。「簡言之，要在古代文學中尋找類型的原型，這項

6 White, 'Rhetoric' 343（cf. 311 n.21: 作者的基本論點就是，加拉太書應視爲 'ironic rebuke'）。「指責或責備的信」即 '*oneidistic*（rebuking [ὀνειδιστική, 327]）or *epitimetic*（censuring [ἐπιτιμητική, 327]）types of letters'（cf. Aune 164, #15, #10）。「枝節話」英文原作 'digressions';「荒謬」英文原作 'perverted', 筆者猜想作者的意思是 'perverse'.

7 Kern 162: '[John] White . . . allow[s] function to inform his reading'; 164: 'Hester offers a purely functional reading.'

8 Kern 164.

9 見本節首段註 10～11所屬正文（上面 123）。Kraftchick（'Why' 71）認爲，根據這種「擴大的看法」（cf. Aune 161, on the 'expanded conception of epideictic'），本書含有此類型的一些元素；Nanos 330-31 也是認爲，按所謂的「新修辭學」的理解，加拉太書具有此類型的性質。

10 Kern 162, 164. Anderson（*Rhetorical* 136-38）批評過何雅各的文章（Hester, 'Blame'）後，作出以下的結論：概括的說，何雅各是兩種人的另一例子：那些有傾向把古代和現代的修辭理論混爲一談的人，和那些對古代的修辭理論本身掌握得不好的人。安德遜指出，在讚揚或譴責修辭裡，譴責從來不是對聽眾而發的（Tolmie 14 n.72）。

工作的方法論假設必須小心評估。」[1] 歐氏進一步認為，「試圖將保羅的這信或那信歸類為*或是*法庭式*或是*審議性*或是*讚揚或譴責修辭（或其下的一個次類型），所冒之險就是把外來的類別強加諸保羅，因而使他的書信的真正目的和結構變得不明顯。」特別地，保羅不但是個有創造力的作者，也是個從各處隨意取材的寫信人。他寫信時所面對的處境，常比多數修辭學家通常所面對的修辭處境[2] 更為複雜。[3]

就加拉太書而論，歐大衛認為：保羅似乎合併了法庭式修辭的一些特色*和*審議性修辭及／或讚揚或譴責修辭的另一些特色，這提示他並非只在某一種修辭傳統上受過教導。加拉太書首二章大體上似乎的確展現法庭式修辭的結構，與柏拉圖的〈第七封信〉十分相似；[4] 同樣，考量第三、四兩章的格式和功用時，不能完全省略審議性修辭的影響。[5] 由此而得的結論是：加拉太書是一種新鮮且具特色的文學創作，它把各式各樣的修辭伎倆以及不同來源的風格合併起來並融合為一。[6] 更明確地說，*加拉太書可視為審議性的信，其中含有辯護的特色*。[7] 本書主要是一封審議性的信函，其主要題目是：「加拉太人商討／慎重考慮信基督的外邦人應否受割禮」。[8]

---

1 Aune, Review of Betz 324*a*.「變異」即 'variation'. 首引句英文原作：'"Literary" letters in particular were used as generic patterns.' 最後一句英文原作：'In short, the quest for generic prototypes in ancient literature is a task whose methodological assumptions must be carefully evaluated.'

2 'Rhetorical situation': see Aune 422*b*-25*a*.

3 Aune, 'Letters' 203, as cited in Smiles 13. 參《羅》1.121 註 30 及所屬正文。

4 參甲部註 17（上面 126）。

5 Aune（Review of Betz 325*b*）認為，保羅從加一～二的法庭式修辭轉到加三～四的審議性修辭。Pelser（'Opposition' 391）也是認為，後兩章是審議性修辭。

6 Aune, 'Review of Betz' 326*a*, 326*b*. Cf. Roetzel, *Paul* 80（in favour）.「修辭伎倆」即 'rhetorical techniques'.

7 'Galatians can be read as a deliberative letter with some apologetic features'（Aune, 'Letters' 207, cited [with approval] in Smiles 13）.

8 Aune 191*a*, citing Fairweather, 'Galatians' 4. Aune（'Letters' 208）認為，「勸勉」在審議性修辭以及在讚揚或譴責修辭中皆有其功用，視乎作者設想的是行為上的改變（審議性）抑或是要重申一套共同價值（讚揚或譴責）；加五 1～六 10 的功用主要是審議性的。Aune 419*b*（cf. 424*b*）又指出，有些講詞並不符合法庭或集會的場景，或是禮儀的場合，例如一位將軍在戰役前夕對他的軍隊發出提升

（一B）韓森同意歐大衛的看法，即保羅的論證合併了法庭式修辭和審議性修辭。一章六節至四章十一節具有*法庭式*修辭的特色：保羅就別人對他的指控提出辯護（一10），同時控告他的對手扭曲了福音（7節）。四章十二節開始轉為*審議性*修辭：雖然在四章十二節至六章十節，仍有法庭式修辭的一些成分——對闖入者的控告（四17，五7～12，六12～13），自辯的陳述（四13～16，五11，六14、17）——但這段落主要的語調是審議性的；保羅的關注不再是控告或辯護，而是游說加拉太人採取某種行動。[9]（一C）摩爾蘭同樣認為，本書的修辭處境（見註2）要求保羅同時使用審議性修辭和法庭式修辭。本書所假定的讀者[10] 需要對割禮之必要作出選擇，這情況要求審議性修辭；另一方面，本書所假定的作者[11] 把問題視為他們是否遵循神的旨意，即是如何解釋神在聖經所啟示的旨意。如此，加拉太書混合了兩種論證：到四章十一節為止，主要是*法庭式*論證；從四章十二節開始，主要是*審議式*論證。[12]

（二）貝羅伯認為，「保羅修辭的特性是其適應能力及彈性。」保羅怎樣實行修辭，跟修辭手冊教導人應怎樣實行修辭有極大的差異。因此，對加拉太書進行修辭釋經，要求釋經者將理論性的假設「放在括號內」（大抵意即收起來，或給予次要的地位），而留意保羅如何實行修辭。按作者的觀察，保羅在加拉太書合併了法庭式修辭和審議式修辭的元素，

士氣的勸勉，一位教師對他／她的學生以倫理為題的講課（使用「哲辯法」文體），或是勸勉性質的宗教演說。由於保羅書信的處境都是宗教群體，而他的最高的目標是改正並堅固他們，使他們繼續持守福音，他的書信的類型就不必是限於三種類型中的一種。（「哲辯法」即 diatribe, διατριβή: see Aune 127*b*-29*b*.）

9 Hansen（1989）57-60（esp. 59, cf. 16）; Hansen（1994）24; Hansen, 'Galatians' 329*b*. Cf. Hughes, 'Gospel' 214-15（in favour）.

10 The 'implied readers': see Aune 228*b*-29*a*.

11 The 'implied author': see Aune 228.

12 Morland 113, 138; endorsed by Debanné, 'Galatians' 121. 摩爾蘭說（114），修辭手冊有合併這兩種論證的例子。根據 Tolmie 7 的報導，J. Schoon-Jassen 的分析如下：一 10～二 14 是純法庭式修辭；三 1～五 12 合併了審議性和法庭式修辭；五 13～六 18 是純審議性修辭。根據 Fairweather（'Galatians' 3-22）的報導，屈梭多模將加拉太書註釋視為辯護性（法庭式）及審議性修辭。

並且有時使用讚揚或譴責修辭來補充二者。他從法庭式敘述轉到勸勉，又再回到敘述，又常以褒獎的話來擴充二者。[13]

（三）朗列科則分析如下：在一章六節至三章七節，又四章八至十一節，主要是希羅的法庭式修辭；三章六至七節引入了猶太人的修辭及釋經習俗（「例子、先例」），[14]繼續至四章七節爲止；四章十二節至六章十節，主要是希羅的審議性修辭。像（他的學生）韓森一樣，朗列科認爲保羅的論證在四章十二節有了重大的改變：雖然下文仍有法庭式修辭的成分，特別是在保羅對假教師的控訴及其自辯的那些經文中（見〔一B〕之下），但是從四章十二節開始，主要的語調是審議性修辭而不是法庭式修辭。修辭習俗只不過是古代希羅社會的文化的一部分，每一個人都受它影響並利用它，不管他是正式受過教育或只是與思想市場有接觸；保羅生活在希羅文化與猶太文化重疊的環境中，似乎大部分是不自覺地使用了手上的修辭習俗來達到他的目的，就這樣融合了他的基督徒信念和他所繼承的修辭習俗，而產生了加拉太書這獨特之作。[15]

可是，將加拉太書如此歸類爲合併了不同的修辭類型，正好提示標

13 Berchman, ‘Rhetoric’ 62.（首引句英文原作：‘Adaptability and flexibility are the hallmarks of Pauline rhetoric.’ 次引句是動詞 ‘bracket’ 一字。）Bryant 58亦提到，古地中海世界強調 ‘flexibility and propriety in communication’. 他引述昆提連的意見，認爲演說家最重要的恩賜是「有智慧的適應力（wise adaptability）」，即是他需要智慧地決定甚麼信息才適合某一場合，並且以具說服力的方式表達這信息（65, 68）。
按 Berchman（loc. cit.）的分析，一1～5就用齊了三種修辭：1～2節是法庭式修辭，3～4節是審議性修辭，5節是讚揚或譴責修辭（Tolmie 13）。Cf. Schnelle, ‘Discovery’ 272: 加一～二無疑是以辯護的趨勢爲主，但五13～六18是審議性的，而三1～五12則不能歸類爲任何的修辭類型（cf. idem, ‘Galatians’ 100）；Klauck, *Letters* 315: 辯護的特色只見於自傳性的第一部分，其後主要是審議性的主題，而（舉例說）一6～9的批評則屬於讚揚或譴責修辭。

14「釋經習俗」即 ‘exegetical conventions’.「例子／先例」（παράδειγμα, ‘example’, 拉丁文 *exemplum*）是指以例子作爲歸納性的論證（see Aune 173*a*）。

15 依次見：R. Longenecker 185, 184, 185-86; cf. 196-97. Deidun（Review 610）針對 R. Longenecker 184 的聲稱（在四12及下，保羅的關注是游說加拉太人採取某種行動，過於是指控或辯護）提出異議如下：三1～四11的關注不見得是指控或辯護；四21～31（或四12～五12）的修辭功用也不見得與三1～四11有重要的分別。較準確的講法是，在四12之前和之後，保羅都是在使用各樣的方法，力圖勸阻加拉太人（不要受割禮）；這就是說，若保羅實在是使用了希羅的「審議性修辭」的話，他至少從三1開始便這樣作了。

準的修辭類型並不能準確地描寫此信。[16]克腓力認爲，從古典修辭學的角度而言，一篇講詞是只屬一種類型的，這是聽眾對所聽到的講詞的理解；而類型與聽眾和「框架」[17]的關係，至少跟類型與功用的關係同樣密切。這就是說，講詞是由它們的「框架」賦予其形狀的，因而類型應從「框架」辨認出來，而不是靠時下所用的不穩定的方法。朗列科無法提供他所主張的混合修辭類型的例子（留意他不是說，法庭式的講詞可以〔例如〕讚揚或譴責，而是說，一篇講詞包括多於一種類型的修辭）。[18]歐大衛提到主後二世紀的一本修辭手冊，其作者「僞雅里斯底德」（1）舉了混合類型的一個例子：在狄摩西尼的一篇講詞裡，有法庭式、審議性，和讚揚或譴責三種類型俱備的修辭，並且（2）討論每一類型在講詞的甚麼地方出現。[19]但歐大衛同時指出，該講詞最重要的元素，即是它的「框架」，是法庭；這使全篇講詞成爲法庭式修辭類型。[20]這似乎支持克腓力的論點，即一篇講詞不能屬於多過一種修辭類型；這不利於加拉太書是混合修辭類型之說。無論如何，加拉太書的信札式開首（一1～5）以及可清楚辨認爲勸勉的部分（五12〔或五1〕～六10）表示，將本書當作一篇古代的古典修辭來分析它並不是最好的做法。[21]

16 Anderson, *Rhetorical* 130, with reference to Classen, ‘Epistles’ 286-88. Cf. Lührmann viii. Roetzel（*Paul* 81）認爲，保羅在使用信札格式及修辭策略上都行使極大的自由，這不利於使用修辭書本所定下的嚴格規則來構造（‘frame’, 相當於「分析」？）保羅的論證。

17 ‘Frame’: 此詞指講詞在其中發生的整個處境（‘the total context within which the speech exists’）；例如，法庭式講詞的「框架」應至少包括法庭、法官或陪審團、被告，和起訴人（Kern 122 n.17）；審議性講詞的場合是人民集會，讚揚或譴責的講詞主要是爲節期和慶典的（258）。一份文本的類型應該從它的「框架」辨認出來，這框架告訴讀者文本的目的是甚麼；例如：法庭上的陳詞將會指控或維護（144）。

18 Kern 161.

19 Aune 418*b*, with reference to Ps.-Aristides, *Ars Rhetorica* 1.149-50.

20 Aune 419*b*-20*a*.

21 Porter, ‘Paul’ 545. Aletti（‘Rhetoric’ 295）正確地指出，加拉太書的勸勉部分不應視爲屬於講詞結構的一部分，而是信函的一部分；作者認爲它必是從「訓誡書信類型」得來的（*typos nouthetêtikos*〔參己部註 7 = 下面 151〕）。Cf. Kwon 24: 單是那麼多不同種類的建議，就已表示本書並不展示任何特別一種修辭類型的明顯記號；Kraftchick, ‘Why’ 60: 我們若認定加拉太書是三種修辭類型中的一種，到頭來所分析的就不再是加拉太書，而是自己製造出來的文本。Black（‘Rhetorical’ 257*a*,

戊　保羅與古典修辭學的關係

基於上文（甲至丁部）的討論，筆者同意這樣的結論：加拉太書並不符合古代修辭手冊所描寫的三種修辭類型之中的任何一種，[1] 以之為混合修辭類型亦無他例可援。如克拉遜所言：

> 任何試圖借助於古代（即是希臘及／或羅馬）的修辭學及／或書信學來解釋此書的人會很快發現，許多屬於「演說的風格」[2] 範圍的個別特色的功用，可以用傳統的修辭來解釋，許多的論證亦可以此方式來分析；……但他亦會發現，全書的結構與修辭理論所描寫的、「論證」[3] 的理想結構有根本的分別。卷首問安之後的一段可稱為「引言」（一6～10），但其中不尋常的元素必須視為提出警告：隨後的內容並不是修辭理論所認識的、三種傳統「論證」類別之中的任何一種。事實上，稱之為法庭式修辭、審議性修辭、讚揚或譴責修辭都是不合適的；因為保羅既不是對法庭陳詞，期待最後獲得判決，也不是對將會通過議案的集會發言，更遑論是在讚揚某一個人。

這些修辭類別不能用來分析加拉太書的結構，這是不足為奇的，因

point [2]）更籠統地說：大體上說，聖經的文獻看來是許多類型的混合物，是他們的作者欣然將許多的文字及口頭成分組合而成的。嚴格的修辭規則足以用來解釋所有類型的、以游說為目的的文本，這假設是可爭辯的。

1　Cf. Kern 166, 259; Kern, 'Rhetoric' 202. 持此立場的釋經者還包括 Bryant 53; Nanos 16, 323-31. Tolmie 18 認為，克腓力十分成功地達到了他的專題研究的目的，就是挑戰「加拉太書是古典修辭的例子」或「可以用古代的修辭課本來解釋」的觀念（cf. Tolmie, 'Rhetorical' 276）；安德遜（Anderson, *Rhetorical*）和克腓力（Kern）令人印象深刻的研究，不再可以被忽視（Tolmie, 'Analysis' 23）。托爾米指出，近年間採取「不是基於古代修辭學」的修辭進路之加拉太書研究，比以前顯著增多了（Tolmie, 'Analysis' 23-24 [3.3]）。Neste（Review 87）也是認為，克腓力「清晰地、有力地，和具說服力地辯證了」保羅書信（及新約其餘部分）所見的修辭，與修辭手冊所描寫的類型是不同的。Mitchell（Review 497-98）則批評克腓力的研究「合併了過分自信的表達，以及在處理資料上的膚淺和草率」。

2　'Elocution'. 'The main Latin term for style is *elocutio*'（Aune 451*b*）.

3　'Logos', λόγος. 這與「品格」（ἦθος）和「情感」（πάθος）合成亞理士多德的三種基本的游說／辯證類別（Aune 169*b*）。參乙部註 5 第三段（上面 130-31）。

為它們不是為信札而設的，而加拉太書是一封信函。[4]

同樣，安德遜認為加拉太書並不自然地落在任何一種修辭類型的範圍內，亦不能合理地被劃分為一篇講詞的各「修辭部分」。[5]

一些學者對於採用古代修辭學來分析保羅書信這做法，提出了嚴重的質疑。他們指出：（1）在古代，修辭學和書信學（後者是論書信的寫作技巧與實踐）被視為完全不同的兩個範疇。[6]（2）到了保羅之後大概三個世紀，才有修辭學的手冊討論書信的寫作問題；即使在這裡，作者的建議是把修辭學的規則只用於正式（即是性質嚴肅）的信函上。另一方面，書信學的理論家和寫信家把修辭學的數個類別從討論中省掉，有時甚至勸告寫信者不要使用修辭學的方法。[7]（3）從古代的修辭學手冊本身看來，可以肯定的只有一件事：那些作者論及信函時，只有信函的風格問題獲得重要的討論，而且幾乎總是把信函視為與演說相對來討論。這就是說，古代的修辭學手冊沒有給我們多少理由（甚或完全沒有給我們任何

4　Classen, 'Epistles' 285-86.

5　Anderson, *Rhetorical* 143-44.（「修辭部分」一詞見甲部註 17 = 上面 126。）Cf. Loubser, 'Contrast' 170: 用「彷彿保羅使用有關審議性或法庭式修辭手冊，來寫此信的不同段落」這種進路來解讀加拉太書，是無意義的。

6　Classen, 'Epistles' 288-89. 作者因此認為，運用修辭學的理論來解釋文字（信函）時，需要極度小心（291）。Schnelle（'Discovery' 272）認為兩者之間只有很少的接觸點。作者（272-73 n.25）又引述 Dieter Sänger 所強調的一點，即演說和書信是兩種明顯有別的傳達方式：手勢、模仿、聲量和節奏、聲調的調節、戲劇性的停頓等等，不能在書信裡複製出來；但這些元素正是演說的一個基本因素，演說成功與否亦是由這因素決定。雖然歐大衛將加拉太書視為混合的修辭類型，但是他指出，修辭手冊的功用是指導人如何演說，不是如何寫文章，因此，信札修辭（'epistolary rhetoric'）從來不是古典修辭手冊傳統的一部分（Aune 421*b*, point [5]）。
Bryant 76, 232 則認為，修辭與寫作在希羅世界裡並不如現代一些學者所認為的那麼清楚分開：希羅世界對信函的流行看法是以之為寫成的講詞（'speech in a written medium'）。講者和作者同樣強調「合宜（propriety）」的重要性；不管表達的媒介或類型是甚麼，某些規則和原則（清晰、條理分明、合乎處境）是必須遵守的。Bryant 72 又指出，演說和信函的共同目標是以有組織的、流暢的話語使人喜悅、教導人和感動人；二者分享了「有效的傳達（effective communication）」一些基本的方面。Mitchell（Review 497）同樣認為，在希羅文化中，「口頭」和「文字」的分界是十分模糊的：講詞以文字的方式出版，使別人可以出聲讀出；信札是由作者口授的，然後被讀出給收信人聽。

7　Reed, 'Ancient' 313. 作者同時指出，保羅修改後才採用的書信傳統，只用了有限的專門性修辭學類別，儘管有幾封信是由修辭學家執筆的。

理由），可以把修辭學正式的類別和組織應用到保羅書信的分析上。[8]

（4）從古代寫信家和書信學的理論家所提供的證據看來，保羅很可能沒有把古代修辭學的一個系統納入信札類型之內。我們不能純粹因爲古代的修辭學類別是「古代的」，便推論保羅把信函類型和修辭類型融合爲一。也許保羅熟悉他當代的一些修辭學慣用的表達方式，也許他在使用信函類型時確有一併使用一些修辭學所用的方式；但若謂保羅所有或多數的書信都無可否認地是古典修辭類型的例子，這從方法論的角度來看是很有問題的。[9]（5）修辭理論的目的是幫助人寫作講詞，不是分析講詞；許多理論學家自己承認，實際常與理論有別。因此，以修辭理論作分析用途需要小心，並在使用修辭理論時，亦需要對當代的實際修辭做法有所認識。[10] 古代的修辭手冊並不是用來指導人如何分析存在的講詞和文章的，這卻正是現代新約學術界使用它們的方式。[11]

（6）有這樣的趨勢，就是使用來自羅馬帝國西部的拉丁文修辭手冊，特別是昆提連，作爲分析在帝國的東部以希臘文撰寫的作品（即保羅的書信）的工具，因爲二者（手冊和書信）都是一世紀的作品。這假定了希臘語的修辭學和拉丁語的修辭學必定是基本上相同的，而這假設顯然是有問題的。貝漢斯使用了三位修辭手冊的作者來分析加拉太書，但我們不能確定保羅直接地受了其中任何一位的影響。[12]（7）在「使用古代的修辭類別來解釋保羅書信這做法是否合理」這整個問題上，我們可以得到這樣的結論：第一，保羅寫作他的書信時，很可能並無使用古代修辭學的一個系統；第二，雖然保羅的書信無可否認地具有論證的功能，信上與古典修辭類別在功能上粗略的相似之處卻並非必然意味形式上的相

---

8 Porter, 'Application' 115-16, 122, cf. 113.

9 Reed, 'Ancient' 322-23. 'I am not denying argumentative elements in Paul's letters. I am, however, advocating methodological prudence'（322）.

10 Anderson, *Rhetorical* 290-91. Cf. Kern 19; Tolmie 26, with reference to Anderson, op. cit. 104.

11 Aune 421*a*, citing Kern 22-23.

12 Aune 421*b*. 該三位作者是西塞羅（Cicero: see Aune 97*a*）、昆提連（Quintilian: see Aune 394*b*-95*b*），和 *Rhetorica ad Herennium* 的作者，全是使用拉丁文的。參本節首段註 2（上面 122）。

等；[13] 第三，雖然修辭元素確有在保羅的書信中出現，但我們必須容許這個可能性，就是保羅的用法在功能上與古代修辭學的做法有關連，卻不是在形式上（及自覺地）基於後者的。[14]

對於保羅及其書信與古代修辭學的關係，釋經者的看法大致可分爲四類。**甲**——保羅沒有受過修辭訓練。（一）巴約翰認爲，保羅寫的是良好但不是優雅的希臘散文，在論證方面是有效的，但在風格上不算華麗堂皇。他並不給人這樣的印象，即他曾受過當代的大學典型的文學及修辭訓練。對於希臘文學，他似乎只有初步的認識；偶爾的引用（林前十五35引門安德）只反映一般說法。雖然他的書信有時展現通俗的辯論文體（例如：羅馬書使用哲辯法，林後十～十三使用諷刺性的比較），但極少使用（若有使用的話）受過訓練的演說家所用的、因襲某派風格的那些伎倆。保羅自認不善於辭令（林後十一6，新譯）；在這方面，亞波羅和哥林多教會認識的其他猶太人（徒十八24；林前一～二；林後十～十三）顯然

---

13 Cf. Reed, 'Ancient' 322: 保羅的論證文體與修辭手冊之間在功能上的相似處，並不證明二者之間有形式上（意即類型上）的關係。Cf. also Porter, 'Paul' 583.

14 以上的結論見 Reed, 'Ancient' 324. Cf. Schnelle, 'Galatians' 100, 'Discovery' 273: 比起修辭手冊所假定的修辭處境，保羅書信所面對的環境複雜多了。保羅確有採用一些修辭習俗（'rhetorical conventions', 那是他的文化環境的一部分），但這些沒有成爲他的論證的決定性因素。參丁部註 3 及所屬正文（上面 136）。Mack（'Galatians' 67）同樣認爲，要爲加拉太書尋找單一的問題、單一的主題和單一的修辭方式，是忽略了保羅所面對的複雜處境，以及他的推理過程所行經的痛苦（迂迴曲折）的路徑。Esler 19 認爲講詞與信函之間有三點重要分別：第一，書信的處境比起修辭演說的三種標準處境（法庭、集會、讚揚或譴責的場合）多很多；第二，收信人與寫信人的關係（他們通常是親戚或朋友）一般比演說者與聽眾的關係較密切；第三，書信的風格需要較爲簡單，因收信人不能立刻向寫信人請求澄清問題。這些因素表示，不宜將修辭分析自動的應用到信函上。但是由於使用修辭在古代的希羅世界十分普遍，若書信的處境與上述的三種修辭處境相若，則可預期寫信人會使用修辭的一些功能（'a functional use of rhetorical style'）。

留意 S. J. Hafemann（*DPL* 678*a*）對一些研究保羅書信中之修辭（及保羅創立的教會之社會現象）的作品的評語：這類研究只是有用的附屬品，主要的工作仍是解釋保羅本身的思想內涵，就是在他回應教會的需要及回應他的對手時所表達的。Cf. Kraftchick, 'Why' 56: 修辭鑑別學（'rhetorical criticism': see Aune 416*b*-18*b*）的工作常朝著錯誤的方向走：釋經者渴望在保羅的書信中發現修辭格式和類型，卻忘記了那些書信本身。他們不是容許保羅的書信保持其本身合法的形狀，反而把它們與修辭準則相配合。但這種「配合」往往並不整齊，結果文本的重要部分被扭曲了形狀，或更糟糕的被刪去〔例如：司米特把五13～六10視爲外來體〕。這種做法從「用修辭工具來研究保羅的文獻」轉爲「用保羅的書信作爲進行測試的採石場來研究修辭學」，這轉變是不容易覺察到的。

比保羅更予人深刻的印象。[15]

（二）安德遜認爲，保羅「不大可能」曾受正式的修辭訓練；他提到自己幼年的教養時，強調其嚴格的猶太／法利賽性質（腓三5；參：徒二十二3，二十三6，二十六4～5）。[16]作者又指出，教父一般認爲，保羅的造句法和字詞的選用皆屬純樸水平；另有一些考量，支持「保羅與修辭理論並無眞正接觸」的看法；即使保羅從幼年就學習希臘文，它很可能仍只是他的第二語言，而他很知道自己的不足（林後十一6〔見下面〕）。[17]（三）保羅論證的形式，並不是嚴格地依循修辭學準則的。[18]雖然在加拉太書中可以找到一些「修辭特色」，但這並不是因保羅參考了修辭手冊或遵循了修辭準則，而是因爲這些是有效的修辭伎倆。他的修辭得自他的才能，不是來自他所受的訓練。[19]（四）正因爲保羅的書信缺少學院派的修辭，使它們與一切可比擬的古代文學比較之下，具有令人矚目的新鮮感和直接感。[20]

乙——保羅很可能受過修辭訓練。（一）鑑於修辭訓練在地中海世界的普遍性和基礎性，保羅「極可能」曾在大數或耶路撒冷受過修辭訓練。即使不是這樣，他亦有可能在他作爲巡迴佈道者和辯論者的事業當中，在辯論中或是透過自學，學得他的修辭技巧。他作拉比學生時，希臘化時期的修辭就可能已經是他所受的訓練一個基礎性的元素。[21]（二）到了

15 Barclay, 'Anomalous' 383.（「門安德」即 Menander〔《聖神》356*a*〕。「哲辯法」見丁部註 8〔上面 137〕。）Cf. Kern 228: 根據保羅的詞彙和造句法的證據，可以這樣下結論：加拉太書欠缺優雅的修辭（'rhetorical polish'）。

16 Anderson, *Rhetorical* 277-78（'rather unlikely'）; Tolmie 25 n.3 說「很不可能（highly unlikely）」。

17 Anderson, op. cit. 279, 280-90, 282.

18 Kraftchick, 'Why' 65-66.

19 依次見：Kraftchick, 'Logic' 41, 43, and 68.

20 Hengel & Schwemer, *Paul* 4.「學院派的修辭」英文原作 'school rhetoric'.

21 Russell, 'Analysis' 344-45; Russell 38.（「極可能」英文原作 'extremely likely'.）Witherington 322（citing David Daube）認爲有很強的證據表示，即使是在耶路撒冷，法利賽人如保羅，以及在他之前的猶太教師如希列，都曾接受修辭訓練。按希臘地理及歷史學家斯特拉波（Strabo）的記載，大數有「各種的修辭學校」（cf. Murphy-O'Connor, *Paul* 49-50）。

保羅受教育的時候，修辭已成爲羅馬高等教育的主要學科。因此，很可能在保羅接受教育的年月中，相當多的時間就是用來學習修辭。[22]（三）保羅曾受正式的修辭訓練。即使保羅在耶路撒冷於迦瑪列門下受教（徒二十二3）這話是眞的，這結論仍是可能的，因亨格爾收集了可觀數量的證據，表示耶路撒冷有修辭教育；保羅可能在該地學了修辭並在說希臘語的會堂中使用出來。[23]（四）我們所見到的、保羅的修辭，提示他對修辭的掌握和自信，不大可能是非經長期的練習（可能加上長期的學習）便獲得的。在修辭學校的處境中，保羅接觸到希臘哲學的各種樣式，希臘哲學是每一個受過教育的人的理性裝備的一部分。保羅自認不善於辭令（林後十一6，新譯），那只是修辭習俗。他選擇他傳福音的方式（林前二2），這暗示他可以使用修辭學的游說技巧來傳福音（只是他選擇不這樣作）。[24]（五）按使徒行傳第二十四章的記載，保羅在官長面前是個善於辭令的辯護者；既是這樣，我們爲何不可以預期他會在寫信時使用基本的辯論資源，即是修辭學的「設計」和「安排」呢？[25]

22 Witherington, *Quest* 116. Cf. Kern 2: 古代的教育制度以修辭爲其中心及頂點。
（一）根據歐大衛的描寫（Aune 143），希臘教育有三個層次：（1）初步教育（'*prodaideia*'〔似是 *propaideia* 之誤〕）是在家中由母親或女奴給予的。（2）第二級教育（*paideia*）基本上是小學教育，其三個重點各由一位專科教師負責：運動及體育（γυμναστική, gymnastics）、音樂（μουσική），和 γραμματική——讀、寫、算術、閱讀和熟記如荷馬及海希奧德（Homer and Hesiod）等偉大詩人。（3）高級教育專注修辭和哲學（學生可「主修」其中一樣），需要使用修辭理論及實踐的課本；其中所推薦的結構和論證可同樣的（且越來越）被應用到文學創作。古代的課程並不包括傳記或歷史的寫作；受過修辭訓練的就用他們的技巧做這些工作，文學模式的存在助他們一臂之力。以上的描述只是一種理想的概念；古代希羅世界的教育並無一致公認的標準，而是因時因地而異的。
（二）Bryant 75說，希羅的學校制度分爲三個階段：小學、中學或「文法（grammar）」學校，及高級學校。理論上，修辭的藝術是保留給高級教育的修辭學校的，初步的修辭練習（προγυμνάσματα, *progymnasmata*: see Aune 375*b*-78*a* [minus 376]）在這裡開始；但亦常在中學的最後階段就開始了。
（三）Esler 15認爲，這些簡單的修辭指導就是爲中學程度的學生而設的。另外，修辭學家的公開演說是一種普及的娛樂方式，而且幾乎每一個受過教育的講者的講詞，不管是公開的或私下的，都是充滿了修辭語句和風格的。因此，所有住在古代希羅世界的城市中的人，即使沒有受過修辭教育，亦必曾接觸過種種的修辭結構與風格。

23 Hock, 'Paul' 215, with reference to Hengel, *Pre-Christian* 57-62.

24 Murphy-O'Connor, *Paul* 50-51.

25 Long, Review 442. 二詞即 'invention' and 'disposition'; 見乙部註 5 第一、二段（上面 130）。

丙——保羅對古代修辭有所認識，但並不是嚴格依循著它的準則來寫信。（一）在古代，許多寫成的東西都是要被讀出來的；出聲讀信函是常見的事，即使收信人是單獨一人亦會低聲讀給自己聽。信札的寫作是修辭教育的一部分，可理解爲「修辭的次類別」。一般而言，保羅修改了信札的形式以及一些「修辭準則」，爲要把他的「修辭異象」傳遞給經歷各種急迫需要的基督徒群體。他使用了修辭藝術其中的一些元素，那是他或是由學習或是從當代的文化得來的；但若謂他是個演說家則是言過其實。[26]（二）保羅並非依照修辭手冊來寫作，而是使用了在他的文化裡彌漫於空氣之中的修辭策略。[27]（三）無可否認的，我們可以假定，保羅除了他的希伯來拉比訓練外，還接受了相當程度的希臘化時期的教育，但若假定他總是根據正當的修辭模式來寫他的書信，那是錯誤的。這種規則大部分只是描寫了，講者或作者完全致力於他努力的目的、全然投入其處境時，自動發生的情形。[28]（四）保羅並不是自覺地把他從修辭學家或他的手冊所學到的原則應用出來；在某程度上，他是那些有天才的傳訊者其中的一員，他們本能地使用一些「修辭學家所觀察到並在其手冊裡討論及解釋的」伎倆。[29]

丁——保羅使用了古代的某些修辭伎倆，但在最基本的層面上，他採取了與古代修辭完全不同的進路。費珍納的研究指出：我們一定不能說，保羅完全不認識古典的修辭藝術或與之全無關連。他使用*應用到*（林前四6，現修、和修）這動詞就是確鑿的證據，表示他自覺地使用古典修辭的伎倆（另參：加四15、24），[30]儘管我們仍然不能確定，他這方面的

26 Hester, 'Epideictic' 182. 三引句的英文原作依次爲 'a kind of subset of oratory', 'canons of rhetoric', 'rhetorical vision'. 筆者不大明白第三片語的意思：是否透過修辭來表達的異象？第二片語所指的是 'invention, arrangement, style, memory, and delivery'; 見乙部註 9 首二段的解釋（上面 130）。

27 Hays（2000）189.

28 Ebeling 41-42.

29 Ciampa 101 n.107.

30 Fairweather, 'Galatians' 36, cf. 213. 保羅所用的動詞是 μετασχηματίζω: 'to show a connection or bearing of one thing on another, *apply to*'（BDAG 642*a* [s.v. 3]）.

知識是直接得自異教的學校或課本。[31]*另一方面*，他在哥林多前書其他地方直率地拋棄這世上的智慧（一19，思高、和修），特別是*委婉動聽的智言*（二4，現修），而高舉十字架的語言（尤見一17～24，二1～5）。在他對哥林多人的、長篇的指摘性講詞裡，可以覺察到他拋棄古典的「游說的藝術」所代表的一切。[32]透過仔細審視加拉太書，以及較籠統地考量保羅如何處理「修辭的五部分」，費珍納發現，雖然在較表面的層次上，保羅使用了許多爲古典演說家所喜愛的修辭伎倆，但是在最基本的層面上，就是在他的「理念框架」以及「他的論證的基礎」上，他的進路是眞正地與異教的詭辯藝術完全分開的。[33]筆者認爲，這立場（丁）*最可取*。

摩爾蘭在其加拉太書的專題研究中指出，他使用修辭手冊的方法有三點特色：[34]*第一*，他把加拉太書當作一封書信，不是一篇講詞，來解讀；*第二*，他在修辭手冊裡尋找的，主要是論證的方式；[35]*第三*，他使用修辭手冊的資料來與保羅比較，而不是把那些手冊當作從外面來的模式，要強加諸保羅的辯證方式之上。作者欲作出的貢獻就是，（1）將目前討論的重點從「類型」和「鋪排」[36]轉移到「設計」和「風格」；[37]（2）

31 Fairweather, art. cit. 213, cf. 3. Cf. Zuck, Review 115: Kern 斷言保羅的書信與古典的演說是不同的，這一點似乎是正確的。不過，這無損於另一項觀察，即保羅熟悉他所接受的教育中的修辭習俗（'conventions'），因此，至少他有些書信其中一些部分帶著某些修辭伎倆（'devices'）的印記。

32 Fairweather, art. cit. 36.（最後引句英文原作 'art of persuasion'.）Cf. Silva（1994）133: 保羅若仔細地依照修辭規則來寫作，是與他承認自己不善辭令（林後十一6）及拋棄口才（林前二1～5；西二4）不符的。

33 Fairweather, art. cit. 1, 213, elaborated in 213-43. 三引句的英文原作依次爲 '[the] five parts of rhetoric', 'conceptual framework', 'the bases of his argumentation'. 參本節首段註 5（上面 141）。費珍納的結論是：用古典修辭學來分析加拉太書是合適的——但只是「到某程度（up to a point）」（art. cit. 240）；由於保羅拋棄了標準的、希臘化時期的論證方式（'Hellenistic modes of argumentation'），而倚賴不可動搖的信心（πίστις）和*基督的律法*（六2），他實在不是依照當代的異教及希臘化的猶太人的習慣（'pagan and Hellenized Jewish practice'），而是在文學及屬靈意義上都正在立下一個新的基礎。

34 Morland 107-9.

35 'Modes of argumentation'（108）.

36 '*Genus* and Arrangement'（109）. 後一個詞參乙部註 5 首段（上面 130）。

37 'Invention and Style'（109）. 兩者都是演說家的責任，參乙部註 5（上面 130）。Bryant 53-54 表達同樣的關注：聚精會神於書信的修辭及信札類型（*genus*, γένη）和結構（*dispositio*, τάξις），沒有足夠地留意文本的其他向度，如「設計」（*inventio*, εὕρεσις）和「風格」（*elocutio*, λέξις）。

使讀者對那些流傳最廣和最簡單的修辭習俗[38]發生興趣。托爾米在其專題研究《游說加拉太人》一書中所採取的進路，就是以加拉太書本身作爲起始點來重構保羅的修辭策略；即是以文本爲中心，根據經文來描寫並分析保羅用甚麼修辭策略和修辭伎倆，來嘗試游說加拉太人接受他的觀點。[39] 筆者認為，若從修辭學角度研究加拉太書，本段提及的這種進路最可取。[40]

上段摩爾蘭談到的第一點值得特別留意：加拉太書是一封書信。如李傑斐所言，將保羅的書信分類時，最危險的做法就是把一整卷書信歸類爲單一的某一類別；相反的，最安全的進路就是描寫，而不是根據古代的修辭理論來規定，保羅事實上所用的論證策略。[41] 按此進路，加拉太書最宜視爲保羅寫給加拉太眾教會的信函，在其中保羅使用了他當代不同的、慣用的書信習俗及修辭伎倆[42]來傳達他的信息。[43]

38 ‘Rhetorical conventions’.

39 Tolmie 27, 28. Cf. Kraftchick, ‘Why’ 57: 爭論加拉太書的修辭類型，是把我們的努力放錯了地方；更有用的做法是集中注意力在加拉太書的「修辭處境」（參丁部註2〔上面 136〕）及保羅的辯證方式；61: 我們不應強調加拉太書的形式，而應聚焦在保羅如何使用其論證的個別部分來造成具說服力的整體（cf. Snyman, ‘Persuasion’ 483）；67: 我們應以書信本身的資料開始，而不是將外來的描寫加諸其上；古典修辭最能幫助我們分析保羅書信的地方，是在於證據的種類、論證的格式，以及文字的用法（‘in the types of proofs exercised, forms of argument employed, and figures of language used’）。Tolmie（‘Analysis’ 23 [3.2]）指出，近年間學者們的興趣在於表明保羅的修辭策略如何發揮其功用，過於要爲此策略找到準確的標籤。

40 Cf. Aune 417*a*: 修辭鑑別學（‘rhetorical criticism’）有兩個彼此分開的焦點（Anderson, *Rhetorical* 26）：（甲）結構修辭（‘structural rhetoric’ = ‘macrorhetoric or architectonic rhetoric’），所關注的是辨認文本的格式或類型，並把它劃分爲各部分；（乙）文本修辭（‘textual rhetoric’ = ‘microrhetoric or stylistic rhetoric’），其焦點是在風格及論證之發展。後者把焦點放在文本的論證結構（‘the argumentative texture of the text’），因而對釋經較直接地有用。

41 Reed, ‘Ancient’ 314: ‘To describe, not prescribe (according to ancient rhetorical theory), Paul’s argumentative strategy seems to be the safest methodological approach when classifying his letters.’

42 Epistolary conventions and rhetorical techniques. Cf. Bryant 232: 加拉太書技巧地混合了希羅「傳達信息的形式和技巧（communication forms and techniques）」。

43 Bryant 54談到保羅在「採用和修改（adapting）他當日的許多修辭及信札習俗（conventions）」一事上「驚人的（remarkable）彈性」。作者又說（55），加拉太書是「信札－講詞（letter-speech）」（此複合詞得自 Williams 30），它融合了信札及修辭的元素來處理加拉太的危機。但此複合詞把重點放在「講詞」一詞上，儘管之前加上「信札」一詞，仍是將本書基本上視爲一篇講詞，因此筆者認爲不可取。Witherington（*Quest* 119）則認爲，保羅的書信（複數）是 ‘rhetorical speeches within an

己 加拉太書是信函而非講詞

作爲一封信函，加拉太書可如何歸類呢？（一）特羅比認爲，加拉太書完全缺乏私人信函的正式元素。信末的親筆書寫部分（六11～18）與法律文件的授權或委託十分相似。加拉太書具有授權書的文學格式，就像一份宣誓書。它應該被保羅的朋友用來證明他的案件（反對耶路撒冷的聖徒）。[1]（二）馬特羅引述辛尼加所作的區別：有些問題可在法庭上辯論，另一些則不可。馬氏認爲加拉太書屬於前者：加拉太人破壞了原來與保羅的協定，這是可以提交法庭審理的事；但這事會否在庭上解決，視乎原告（即保羅）的決定。加拉太書是寫給違法者一方的「審訊前的信函」，其目的是要召喚他們返回原來的協議。[2] 以上二說都明顯地沒有說服力。

（三）馬廷強調，加拉太書從頭到尾都是一封書信，而不僅是由書信的開首和結束夾在中央的一篇講詞。[3] 與此同時，馬廷認爲信上的一些段落，部分支持此信的兩種主要修辭分析（一17～24及二17～21到某程度是法庭式修辭；五13～六10到某程度是審議性修辭），但書信的本體（整體而論）是一種在古代修辭手冊中並無眞正類比的修辭類型：基本上它是一篇與處境有密切關係的講章。[4] 此看法的問題在於，雖然開始時強調加拉太書是信函，其實還是把它看爲不是信函，而是其本體由講章構成，並且包含多過一種修辭類型的混合物。

（四A）安德遜指出，就長度和措詞而論，保羅的書信（複數）較像

epistolary framework and with some epistolary features’. 筆者認爲這是輕重倒置的看法。

1 Trobisch, *Letter* 87, 94（‘[it has] the literary form of an authorized document, like an affidavit’）.

2 T. Martin, ‘Apostasy’ 460.

3 Martyn 20. 他提到一些「信札公式（epistolary formulas）」散置於書信的本體：第一段責備的話（一6～9）、揭示公式（‘disclosure formula’: 11、13節）、第二段責備的話（三1～5）、表達痛苦的一段（四8～11）、請求公式（12節，引介表達痛苦〔19節〕的另一段）、作者提到寫作（五2）；見24-27左欄的斜體字。

4 Martyn 23（‘a highly situational sermon’）, endorsed by Stanton, Review of Martyn 67. Cf. Martyn 21（‘an argumentative sermon’）, 23（‘Rhetroically, the body of the letter is a sermon’）.

現存的文學傳統中的信札，多過像埃及蒲草紙文獻中的信函。從信札理論的角度來說，安德遜認爲加拉太書可粗略地歸類爲屬於「譴責的信」。它基本上是對加拉太人的強烈譴責；它的主要目的就是因他們跟隨了煽動者而譴責他們，並召喚他們返回純正的福音。[5]（四B）何雅各認爲，屬於審議性修辭的加拉太書可歸類爲「責備」的信；其中一些元素提示，可進一步把它歸入「譴責」類別，因它指控加拉太人在信仰與行爲上明知故犯（一8～9，四8～11、21，五2、13、17）。但就此信的整體精神而論，加拉太書是「嚴責」的信。「嚴責」是特別一類的「責備」，二者的分別在於：「責備」容許寫信人委過於收信人，因後者的態度構成威脅，要改變寫信人與收信人的關係之性質；「嚴責」則把委過的焦點放在收信人的忘恩負義。[6]（四C）哈理爾進一步認爲，這「譴責的信」和羅馬人在兒子成年時所作的演說相對應。就如父親譴責已成年的兒子，他應明白事理卻仍有不道德的行爲，照樣，保羅譴責透過水禮已成年的加拉太人，他們

5 Anderson, *Rhetorical* 144（'the ἐπιτιμητικὸς τύπος'）, 187, 189, 147. Sumney（'Enemies' 135）也是以加拉太書爲屬於「譴責的信」的類型。
根據 Aune 162*b*-63*a* 的報導（cf. Mitternacht, 'Galatians' 65），僞底米丟的修辭手冊（Pseudo-Demetrius, *De elocutione*）對信札風格（ὁ ἐπιστολικὸς χαρακτήρ, 'epistolary style'）有所評論；他的信札手冊〈信札形式〉（參本節甲部註 20〔上面 127〕）含有21種信札種類的名稱，並附簡短的例子。較僞底米丟後期的、與之並無文學關係的、另一本信札手冊，是僞利巴紐的〈信札風格（*Epistolary Styles*）〉（利巴紐是屈梭多模的老師）；此書含有41種風格的信，各有名稱、定義及例子。Aune 164將這 62種信札列出，由於有 13種是重疊的，故實際列出的數目是 49種；其中 #10就是譴責的信：ἐπιτιμητικός/ἐπιτιμητική, the 'censorious' type of letter.
White（'Rhetoric' 327）指出，希臘的信札手冊提及多種的、不同程度的責備，所用的形容詞包括：blaming, threatening, reproving, censuring, ironic, and reproaching. Cf. Aune 164: #13, μεμπτικός/μεμπτική, 'blaming'; #4, ἀπειλητικός/ἀπειλητική, 'threatening'; #30, ἐλεγκτική, 'reproving'; #10（見上段末）; #8, εἰρωνικός/εἰρωνική, 'ironic'; #15, ὀνειδιστικός/ὀνειδιστική, 'reproachful'. 按 Stowers（*Letter* 139）的解釋，表達嚴苛的責備的信（#15），是最嚴苛的哲士才認爲是對收信人的道德有益的；這種信函有別於指責的信（#13），它對收信人的品格作出嚴厲的批評。White（art. cit. 328-29）舉出了僞利巴紐所提供的例子。

6 Hester, 'Epideictic' 187.「責備（blame）」、「譴責（rebuking or censorious）」、「嚴責（reproach）」的信，依次即上註所提到的 #13、#10和 #15。作者又認爲，加拉太書含有「辱罵（vituperation）」（五2～12）和「諷刺（irony）」（一6～7）的成分。參上註末段的 #8及 Aune 164（#21: ψεκτικός, 'vituperative'）。

應明白事理卻仍然無知地（三1）欲接受割禮，後者是未成年的標誌。[7]

（五）藍諾思稱加拉太書爲「反語譴責」信。[8]他認爲保羅或其代筆人選擇了一章六節的引介公式（我希奇），是由於這公式最能傳達「譏諷的信」和「嚴苛責備的信」所表達的意境。這兩種信函和加拉太書有很多相似之處。[9]達爾同樣認爲，本書以「反語譴責及相關的特色」爲其標誌。書信的開首（在其中保羅表示驚奇）陳明了主題，並定下了全書的語調。和「反語譴責」有關的特色，大部分出現於直接針對加拉太的處境發言的那些段落中（三1～5，四8～11、12～20，五2～12，六11～15），這些段落連同書信的開首和結尾（一1～10，六11～18）提供了本書的框架，較籠統的、頗爲「自成一局」的單元被插入這框架內；這些單元就是，保羅的自辯（一11～二21）、聖經的詮釋（三6～四7），和籠統的勸勉（五13～六10）。[10]

（六A）韓森將加拉太書歸類爲「眞正的」、「較私人性的」、「譴責－請求」的信；他根據達爾的觀察（加拉太書有一「譴責〔一6〕－請求〔四12〕」的結構），[11]發展他自己的理論。[12]他引用一世紀的希臘信札來說明，保羅使用了一種普通的信札形式，來表達他對加拉太人的譴責（因他們對於福音顯得愚昧）和請求（要他們效法他服從福音眞理的榜樣）。[13]按此理解，除了書信的開首和結束（一1～5，六11～18），加拉太書分爲

7 Harrill, 'Baptism' 274: 'As a letter of rebuke . . . Galatians corresponds to the epideictic speech [ἐπιτιμητικός] characteristic of *toga virilis* rhetoric', 意即「讚揚或譴責的講詞是 *toga virilis* 修辭的特色；作爲一封譴責的信，加拉太書與這種讚揚或譴責的講詞相似」。（*toga virilis* 這拉丁文片語是指「表示成年的托加袍」；見三27b 註釋註 6〔下面 882〕。）譴責比「訓誡（νουθετητικός, admonition）」（Aune 164, #14的 νουθητικός 似是 νουθετητικός 之誤）較爲嚴苛，其目的是要使被譴責者感到羞恥。

8 Nanos 6, 9, 319, 329: 'ironic rebuke'.

9 Ibid. 51. 所提及的兩類信函即是上面註5第三段的 #8 和 #15。

10 Dahl, 'Galatians' 130.「自成一局」英文原作 'self-contained'.

11 Dahl（art. cit. 141-42）將本書的結構分析如下：卷首問安（一1～5）；背景部分（一6～四11）；請求部分（四12～六10）；親筆結語（六11～18）。

12 Hansen（1989）16 with 211 n.22; 27, elaborated on 27-54.

13 Hansen（1989）22-44, Hansen（1994）22-23, 130-31 n.

兩部分：「譴責部分」提出警告，不要否定在基督裡的自由，使福音變成無效（一6～四11）；「請求部分」召喚讀者實踐在基督裡的自由（四12～六10）。[14]

可是，司坦敦一針見血的指出了韓森的看法的弱點，如下：蒲草紙文獻中，大概有四十三封表達我希奇的希臘信札被保存下來，它們的寫作時期是從主前252年至主後第四世紀。韓森列舉了十二封，其中的「我希奇」部分隨後總是個請求公式；他聲稱加拉太書就是此類型的另一例子。但那十二封信都是很短的個人信札，受信人常是寫信人自己的家庭成員。在這樣的社會處境中，寫信人在表達驚奇或提出溫和的責備後就提出請求，幾乎是可預期的事，就如黑夜過後就是白晝。讀過那十二封蒲草紙信札之後再看加拉太書，實難認為後者是與前者同一類的文字。[15] 韓森承認二者之間的分別：蒲草紙信札多數是較短的、寫給另一個人（常是家庭成員）的信函，保羅這封信卻是寫給眾教會的，包括長篇幅的自傳及神學論證；但他仍然堅持，基本的格式是一樣的。[16] 筆者認為，他的堅持不足以消解司坦敦的異議。

（六B）朗列科同樣認為，基於保羅如何在信上使用頗為標準的信札公式，加拉太書可視為由六個可辨認出來的部分構成：問安（一1～5）、譴責（一6及下）、神學論證（三1及下）、請求（四12及下）、勸勉（在四28與五13之間某處開始），及結語（六11～18）。朗列科認為，難以準確認出勸勉部分是在何處開始，這一點提示「請求」和「勸勉」兩部分合成一個單元，後者是保羅的整體請求的一部分。照樣，保羅以安提阿事件（二11～14）及隨後的資料（15～21節）為隨後的論證（三1～四11）作準備，這表示他以後面這段落為一章六節所開始的論證的一部分。因此，本書基本的信札結構如下：問安（一1～5）；譴責部分，包括自傳性的細節及神學論證（一6～四11）；請求部分，包括個人性的、基於聖經的，以及倫理性的呼籲（四12～六10）；結語（六11～18）。[17]

可是，將保羅自傳性的辯護（一11～二21）以及隨後的神學論證（三1～四11）都放在「譴責」的標題下，又把隨後的論證（四12～六10）全部歸入「請求」部分，都是牽強的；這種做法使一個有意義的、描寫性的類型變成不自然的規限。[18]

（七）喬治認為，保羅的書信（包括加拉太書）最適宜看為屬於「教牧書信」類型。雖然保羅的信都有很強烈的個人性質，且是為要處理明確的危機或需要而寫的，但它們總是有較此更廣的目的，就是使他所有的教會都紮根和建基於健全的教義[19]與聖潔的生活。如此，保羅的書信是「教導的文獻」，在某些方面與羅馬天主教傳統的「教宗文告」相似。[20] 這種籠統的歸類法既是適用於保羅所有的書信，就未能凸顯加拉太書的獨特性；雖然如此，它仍是比其他的看法可取——若必須將加拉太書歸入某一類型的書信。

不過，事實似乎是這樣：就如加拉太書不屬於古典修辭手冊所提及的修辭類型其中的任何一種，同樣地，它也不屬於古代的信札類型之中

---

14 Hansen（1989）53-54, Hansen（1994）29-30. Harvey（'Galatians' 219）接受韓森上述的基本大綱，只是就「譴責」和「請求」兩大部分的細分法作出修正。Siker（Review 354）認為，韓森（1989）表示加拉太書可視為「譴責－請求」的信，對貝漢斯的看法提供了有幫助的修正，因而對本書的研究作出了重要的貢獻。

15 Stanton, Review of Hansen 615. Stanton（'Law' 109）重申，沒有被韓森和朗列科（見正文下一段）的聲稱說服。類似的批評見 Ciampa 305 n.7; Russell, 'Analysis' 358; Russell 51-52. Cf. Bryant 43: 韓森和朗列科過分強調我希奇（一6）和我求你們（四12，呂譯）的重要性，將二者視為書信結構的基礎，超過信上的修辭特色。

16 Hansen, 'Paradigm' 196.

17 R. Longenecker cv-cix（esp. cix）, cf. vii-viii（accepted by Rapa 108, 118-19）.

18 Russell, 'Analysis' 358（'a meaningful descriptive genre becomes artificially prescriptive'）.

19 提後四3，多一9，二1（呂譯、現修、和修）；原文作 ὑγιαίνουσα διδασκαλία（另見提前一10）。

20 George 62. 三引句依次英文原作 'pastoral letter', 'teaching documents', 'papal encyclical'. 後者的另一種譯法是「教宗的通諭」（《宗教》96*a*）。喬治的建議使人想起歐大衛的報導（Aune 425*a*）：（1）十分熟識古典修辭的墨蘭頓（參《聖神》354*b*），建議將保羅書信列入第四種修辭類型，稱為「教導類型（the *genus didacticum*, the 'didactic genre'）」。（2）Thomas Olbricht 建議，為要合適地形容帖前，在傳統的三種修辭類型外，應加上第四種，稱為「教會修辭（church rhetoric）」。在 Aune 164 列出的 49 種信札當中，#29 就是「教導的信」（διδασκαλική, the 'didactic' letter）。

的任何一種。[21] 將加拉太書看爲眞正的書信，並按照它眞實的面貌來理解和分析它，是最好的做法。

柒 加拉太書的結構

艾腓力正確地認爲，對保羅的信作出結構上的劃分，在某程度上總是不自然的。[1]（一）白約翰對加拉太書的結構分析是個極端的例子。他以四章四至五節所見的交叉式排列法[2] 爲起始點，從而建立起加拉太書的「對稱結構」；這就是說，加拉太書整體呈現交叉式排列法，而這個最高層的交叉式排列又可細分爲第二層、第三層的交叉式排列。他看出來的整體結構模式如下：

甲　序　（一1～12）
乙　自傳部分　（一13～二10）
丙　因信稱義　（二11～三4）
丁　基於聖經的論證　（三5～29）
戊　中央的交叉式排列　（四1～10）
丁’　基於聖經的論證　（四11～31）
丙’　因信稱義　（五1～10）
乙’　道德部分　（五11～六11）
甲’　跋　（六12～18）[3]

蕭華指出此理論的兩個弱點：第一，看來保羅是在緊急的情況下，

21 Deidun, Review 611: 保羅的書信其實混合了許多種文學格式和辯證方式，大部分是無法歸類的（‘Paul’s letters in fact contain a whole mix of literary forms and argumentative methods, which largely defy classification’）。
1 Esler 205: ‘there is always a measure of artificiality in any structural division of a Pauline letter.’
2 參四4～5 註釋引言第一段（下面 927-28）。
3 Bligh 37-42 (esp. 39).（引句英文原作 ‘symmetrical structure’.）Cf. Silva, ‘Meaning’ 132; R. Longenecker cxiii-iv; Harvey, ‘Galatians’ 222-24.

並且帶著強烈的感情寫此信的（因而有時用了不完整的造句法），[4] 因此很難想像他會花費所需要的時間和精力來構造這樣的、並無明顯益處的一個文學之謎——經過十九個世紀的研究之後才由白約翰發現的謎。更爲重要的，第二，此理論沒有公允地對待文本的證據。白氏看出來的交叉式排列有一些是頗明顯的，但大多數不能自然地從經文看出來，因而是牽強的。[5]

（二）艾彼得同樣將本書的結構，分析爲交叉式排列。他認爲全書可分爲四段，呈現工整的「甲乙乙’甲’」模式，每一段又再分爲三小段，後者同樣是交叉式排列（ABA’），其中（A）和（A’）大致上平行，（B）則有助於對前二者的理解；如下：

甲　脫離律法與割禮（一1～三5）
　A　保羅因加拉太人離棄唯一的福音表示驚奇（一1～二10）
　　B　彼得在安提阿沒有遵守摩西的食物條例（二11～21）
　A’　無知的加拉太人哪——離棄了唯一眞正的福音（三1～5）
乙　亞伯拉罕的眞兒子（三6～29）
　A　藉信成爲亞伯拉罕的兒子（三6～9）
　　B　信心與律法（三10～22）
　A’　藉信成爲神的兒子及亞伯拉罕的後裔（三23～29）
乙’　亞伯拉罕的眞兒子（四1～31）
　A　奴隸對兒子（四1～11）
　　B　加拉太人是保羅在基督裡的「孩子」（四12～20）
　A’　奴隸的兒子對自由婦人的兒子（四21～31）

4 例如二4。參二4a 註釋註 16 及所屬正文（下面 403-4）。
5 Silva, ‘Meaning’ 132; Silva (2001) 91-92. Cf. Hansen (1989) 77: 白氏所「發現」的許多交叉式排列其實是強加在文本之上的。許多的平行部分其實並不互相對稱，例如：很難看出自傳部分（乙）如何是與道德部分（乙’）彼此平行的。Cf. also Harvey, ‘Galatians’ 224-25; 哈維稱白約翰的理解爲「也許是最屬於個人僻性（idiosyncratic）」的對加拉太書結構的理解（222）. 其他以交叉式排列法來分析全書結構的釋經者，還有 J. Jeremias, F. Mussner, J. C. Beker 等；見 R. Longenecker 21 的報導及批判。亦參下面212註1。

甲’ 脫離律法與割禮（五 1～六 18）

A　脫離律法與割禮（五 1～12）

B　得自由是爲了愛心的行爲，不是自我放縱（五 13～六 10）

A’　脫離律法與割禮（六 11～18）[6]

如哈維所指出，艾氏的結構分析同樣有其弱點。第一，四個主要的標題相當籠統，給人的印象是，作者選擇這些標題，就是爲要製造彼此對應的印象。第二，分段的標題也是選擇性的。例如，乙 B 的標題（三 10～22）忽視了一些事實：信心與律法的對比亦見於緊臨的上文（三 1～9），而且三章十五至二十二節的重點已由信心轉到應許。又例如，乙’B 的標題（四 12～20）沒有準確地表達該段的要旨。第三，作者以三章六節和四章一節爲兩個主要段落（乙和乙’）的開始；但三章六節是上一段的結束，多過是下一段的開始；而四章一至七節是上一段（三 23～29）的闡明和擴充；因此，將三章六節和四章一節分別視爲兩個主要段落的開始並不合適。[7]

（三）帕魯納認爲，若把第二章末後一段（15～21 節）暫時置於一旁，書信的本體（一 11～六 10）包括四段，呈現交叉式排列法，如下：

書信的「硬體」	↓一 1～5	↑	六 11、18
	↓一 6～10	↑	六 12～17
信息的實體	一 11 ↓	↑	三 1～六 10
傳信息者的獨立性	一 12 ↓	↑	一 13～二 14……

頭兩段（一 11、12）是極短的，各只有一節，分別撮要了另二段（一 13～二 14，三 1～六 10）所發展的資料。外框的兩段辯證保羅所傳的信息的實體，內框的兩段則堅持，傳信息者保羅是沒有受人的影響的。這兩個題目就是本書的要點，而二章十五至二十一節一段，正處於這兩個題目之闡釋的過渡位置，因而堪稱爲全書之中最重要的過渡性的一段。[8] 筆者認為此結構分析至少有兩個弱點：第一，短的兩段（各只有一節）與長的兩段（其中一段長達三章半）完全不成比例。更爲重要的，第二，第十二節開首有因為一詞，表示它和前一節是一個單元，第十二節是支持第十一節下半（不是照著人的意思，新譯）那句話的，因而將第十二節與第十一節分開如上述，是不合宜的。[9]

（四）米狄他以四章十二節的「請求公式」爲本書的信函結構之高峰，從而將本書的主體分爲三部分：

一 6～四 7　背景及準備

一 6～二 21　背景甲——寫信人的品格與承擔

三 1～四 7　背景乙——收信人的混亂和福氣

四 8～20　請求——12 節爲中心，其前後爲與處境有關的勸告

四 21～六 10　回應請求之結果

四 21～五 12　結果甲——受苦之必須

五 13～六 10　結果乙——聖靈的果子[10]

筆者認為，此結構分析至少有兩個弱點：最大的弱點是給予四章十二節樞紐性的地位。[11] 以「請求」爲全書結構的中心，並將之前和之後的兩大段落依次看爲爲此請求鋪路以及回應此請求之結果，是貶抑了該二段落在保羅論證中的獨立地位，沒有正確地反映它們在保羅論證中的功用（見下文末段）。其次，一章六至十節其實是屬於「開首的話」而不是

6　P. Ellis, ‘Galatians’ 175-76.

7　Harvey, ‘Galatians’ 226. 用以支持第三點的是筆者自己的理由：依次參三 1～6 註釋引言（下面 614）；四 1～7 註釋引言（下面 909-11，尤其是 911）。
有趣（或奇怪）的是，Nils Wilhelm Lund 所著的 *Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*（Peabody, MA: Hendrickson, 1992 reprint [first published in 1942]）一書共 xxi + 428 頁，但 ‘Galatians’ 一字在索引中完全沒有出現。

8　Parunak, ‘Dimensions’ 217.

9　參一 12a-b 註釋首段（下面 287）。

10　Mitternacht, ‘Galatians’ 75（cf., more fully, 89-90）.

11　Ibid. 85: 四 12 的請求公式構成了 ‘the structural centre of the letter’; 90: 四 8～20 是書信結構的中心，12 節的請求公式是此中心的高峰。參四 12～20 註釋引言第二段之（二）＝下面 1000-1。

屬於書信本體的；因爲保羅以表達驚奇和指責（一6～10）代替感恩項目，[12] 而感恩項目並不屬於書信本體。此外，上述大綱的部分分題，未能正確反映有關段落之內容。例如，回應保羅的請求之「結果甲」是「受苦之必須」（四21～五12）；這牽涉到夏甲與撒拉之喻的功用或要旨。雖然狄氏（正確地）認爲其意義在於四章三十一節，卻（錯誤地）將此意義解釋爲收信人應當接受「自由的人」的命運，即是接受「受苦與受逼迫作爲他們的自由之標誌」。[13] 但該節明白和自然的意思是：基督徒是自由婦人的兒女。其含意即是，加拉太的外邦信徒已經是亞伯拉罕的眞兒女，他們既不是因行律法而得稱爲義，也用不著以遵行律法作爲他們的生活方式。[14]

（五）綠爾曼將本書主體只分爲兩部分，「簡言之，分爲教義與倫理」；全書的結構分析如下：書信開首（一1～10）；第一部分：保羅所傳的唯一的福音（一11～五12）；第二部分：依照聖靈而行的生活標準（五13～六10）；親筆結語（六11～18）。[15] 這種理解也是有至少兩個弱點：第一，將保羅在第一、二章的自傳性敘述（一11～二21）全部歸入「教義」的標題下並不自然。更爲重要的，第二，雖然本書似乎呈現了勸勉部分（五13～六10）緊隨教義部分（二15～五12）的模式，但其實後一段不但包含了保羅個人對讀者的呼籲（四12），更含有和教義夾雜在一起的（儘管在形式上是間接的）勸勉話（四8～11，五7～10）；因此，將本書乾淨俐落的「分爲教義與倫理」兩大部分，是過分簡化的做法。[16]

（六）傳統的理解也是將加拉太書劃分爲三部分，但其劃分法與上述的（四）不同。例如，馬司各認爲保羅的論證在三個層面上進行：自傳性

12 見一6～10 註釋引言之（二）= 下面 239。

13 Mitternacht, 'Galatians' 82-83.

14 見四31 註釋第二段（下面 1107-8）。

15 Lührmann 14-15.

16 此評語亦適用於保羅寫給教會群體的另六卷書信（羅、弗、腓、帖前、帖後、西）；參《羅》4.25-26。

的敘述（一～二）、神學論證（三～四），和實際應用（五～六）。[17] 蕭華提供一個他稱爲「相當傳統」的大綱來表達保羅的邏輯結構，如下：

甲	引言	（一1～10）
乙	保羅的使徒身分	（一11～二21）
丙	保羅的福音	（三1～四31）
丁	保羅的命令	（五1～六10）
戊	結語	（六11～18）[18]

筆者同意這種基本的三分法（即是把加拉太書的本體劃分爲三部分），但亦贊同費歌頓所強調的一點，即本書的勸勉部分不應視爲加在神學論證之後或之上的資料，彷彿保羅的用意只是說，既然律法的問題解決了（你們不是在律法之下），現在就要討論當如何生活；乃應視爲保羅的論證必須的和最後的階段。[19] 以下的結構分析首先把加拉太書分爲信札的三部分（引言、本體，和結語），然後將本體視爲分三個階段進行的一個論證：

甲 開首的話（一1～10）

乙 書信本體（一11～六10）

　自傳性的論證：爲其福音及使徒職分申辯（一11～二21）

　神學性的論證：以讀者的經驗及聖經爲本（三1～四31）

　倫理性的論證：基督徒生命的本質和責任（五1～六10）

丙 結束的話（六11～18）

詳見本註釋目錄（卷上1-4，卷下5-8）及註釋部分各處的相關討論。[20]

17 Mcknight 31. George 19, 350 隨 Barrett 3 依次稱一～二、三～四，及五～六爲本書的歷史、神學，及倫理部分。Cf. Reicke, 'Galatians' 48: 引言（一1～5）、自傳性資料（一6～二21）、教義性的論證（三1～四31）、倫理（五1～六18）；Klauck, *Letters* 314: 書信的本體分爲三部分：保羅宣講福音的來源（一11～二21），稱義的福音之內容（三1～五12），對日常生活的實際含意（五13～六10）。

18 Silva（1999）1267*a* = Silva（1994）1208. 筆者只列出最基本的大綱。Silva（2001）98 的大綱提供比前二書更多的分題，這些分題在前二書的註釋部分出現。

19 Fee, *Empowering* 421. 參五1～六10 註釋引言，尤其是第二段（下面 1118-20）。

20 Klauck（*Letters* 313）報導，新近有釋經者將加拉太書分爲兩封信，但少有認同這看法的。有關的

捌　保羅新觀的再思

保羅新觀，如果不是過去數十年的保羅研究最重要的發展，至少也是最重要的發展之一。在現代有關普世教會合一的對話熱潮中，稱義的課題引起特別濃厚的興趣。這教義在十六世紀分裂了西方的基督教會，保羅新觀的倡議者卻認爲，以全新的觀點解讀保羅，他的稱義的教理就會證明爲使普世教會合一的偉大教義：神的目的是要將萬民聯合於他的一個立約子民之內。[1] 金世潤認爲，「自宗教改革運動以還，……沒有任何學派……比新觀的學派對保羅研究發揮了更大的影響力。此學派對保羅的福音，尤其是他的稱義之理，作出根本的重新解釋，……在許多方面正在推翻宗教改革運動對保羅的福音之解釋。不管怎樣強調此學派對整個基督教信仰潛在的重要性，都不會是誇大其辭。」[2]

筆者曾於《羅馬書註釋（卷壹）》（1997）的導論第玖節，「簡介『保羅新釋』的主要元素，並對這至少在英語世界中被許多學者接受的『新釋』，作出評估，提出質疑。」[3] 筆者不打算在本節只是重複該處的資料

著作是：T. Witulski, *Die Addressaten des Galaterbriefes: Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam*（Göttingen, 2000）.

1 Venema, *Gospel* 18-19.（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）Cf. Wright, *Really* 158（賴特：《再思》240）：稱義的教義本身就是普世教會合一的教義（'the ecumenical doctrine'），它宣告所有信耶穌的人皆屬於同一個家庭。Aune（'Readings' 219, cf. 224）認爲，「新觀」之所以普遍受到歡迎，部分原因是（二次世界大戰的）大屠殺之後的時期之社會及政治處境，在此處境中，對許多基督徒而言，基督徒與猶太人的對話變得越來越緊急。

Theissen（'Limits' 65）認爲，保羅新觀所作的，就是將保羅的形象完全「去路德化」（'de-Lutheranize the image of Paul completely'）。Venema 53-56 指出，與保羅新觀相對的「舊觀」即是十六世紀宗教改革運動（以路德和加爾文爲代表）的觀點，後者對稱義的看法有五點特色，是保羅新觀談及「舊觀」時通常想到的：第一，稱義是福音的一個主要題目。第二，稱義主要是關於神與救恩的主題（'a primarily theological and soteriological theme'）。第三，中世紀羅馬天主教的稱義的教理，強調遵守律法（那是一種功德）作爲稱義部分的基礎，因而損害了福音。第四，保羅談及「行爲」或「律法之工」時，所指的是任何被視爲蒙神悅納之基礎的、遵行律法之舉。第五，在耶穌基督裡所顯明的、神的義，是神白白賜給及歸與信徒的。（「歸與」英文原作 'imputes'; 參《宗教》156*a*。）

2 Kim, *Paul* xiv.

3 《羅》1.127；詳見 127-34（簡介）、134-54（評估）、154-55（結論）。Horrell（*Paul* 104 n.11）指出，新觀成爲了支配性立場的是在英美學者對保羅的討論中，過於在德語的討論中。

「保羅新釋」和「保羅新觀」都是譯自英文的 'the New Perspective on Paul'; 第一個譯法較像意譯，

（請讀者不要忽略該處的討論），而是根據大部分是較新近的討論補充該處的資料，同時提出及／或重申一些重要的觀察。從這角度看，本節可視爲該處的討論之補篇或續篇。以下將會把重點放在保羅新觀的四位主要倡導者身上：[4] 司騰戴、森達士、[5] 鄧雅各，和賴特。[6] 或者更準確的講法是，「森達士、鄧雅各和賴特此三人小組就是從上一世紀的七十年代末期開始，將保羅新觀明確地表達及推銷的主要負責人，而司騰戴則廣泛地被認爲是保羅新觀一個重要的先驅。」[7]

甲　簡介

（一）雖然「保羅新觀」一詞要在鄧雅各於1983年發表了他以「保羅

第二個較爲準確。A. N. S. Lane（*DTIB* 418*a*）指出，'*the* "New Perspective on Paul"' 這種講法誤導人，因它提示一種合一的進路，但其實有各種不同的「新觀」（'a variety of new perspectives'）。中文的「保羅新觀」可理解爲包含複數之意。參甲部註 69、107 及所屬正文（下面 174、180）。這「新觀」是目前（尤其／至少是在英語的聖經學術界中）盛行的模式（'a/the reigning paradigm': Carson, 'Introduction' 1 / 'Summaries' 505）：「對於相當大比例的新約學者，『恩約守法主義』〔見甲部註 21（下面 165）〕已成爲了解第二聖殿時期之猶太教的標準用詞或流行口號（shibboleth），以及了解保羅的必須的背景」（'Introduction' 4）。

盧龍光在其近作《保羅新觀》的「前言」中表示，該書的內容「將西方研究的成果向華人教會介紹，使華人信徒也可享受西方基督徒學者的發現」（xxii）。另一方面，對「保羅新觀」提出批評的西方基督徒學者不乏其人（詳見 Waters〔*Justification* 213-37, 尤其是 228-37〕所列的有關書目及簡介，另加 *By Faith Alone*; *Covenant*; Venema, *Gospel*）；筆者盼望，本節下文（乙部和丙部〔181-99，199-203〕）亦會充分表明這一點。

4 保羅新觀的先驅包括：Claude G. Montefiore, George F. Moore, Albert Schweitzer（see Venema 94-97; Westerholm, *Perspectives* 118-22, 108-15）。（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）

5 賴特告訴我們：「今天全世界的保羅學者都不經意地談及『森達士的革命（the Sanders revolution）』。即使反對其理論的人亦無法否認，學術研究確實已起了很大變化，到了一個地步，許多在森達士之前，或是從『前森達士（pre-Sanders）』立場寫成的書，現在看起來極度過時，而且實在給人非常沉悶的感覺」（Wright, *Really* 18; 參較賴特：《再思》22-23）。參《羅》1.127 註 3。

6 Waters（*Justification* 119-20）告訴我們，賴特在（尤其是福音派的）新約學者當中的影響力增加了，並就此現象提供解釋。作者又指出（198），近年間，（美國）傳統的改革宗基督教對保羅新觀的立場越來越開放；而賴特個人是將這些新觀點傳遞給改革宗基督教最得力的倡議者。瓦特斯提出七個理由，解釋爲何保羅新觀對改革宗基督教具吸引力（198-204），並描寫了保羅新觀對改革宗基督教造成的影響（204-12）。（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）Cf. Venema 120-21.

7 Aune, 'Readings' 205.「三人小組」英文原作 'triumvirate'; 筆者以「先驅（pioneer）」代替了原來的 'predecessor'（前身）。

新觀」爲題的「曼遜紀念講座」講詞[1]之後才在新約學術界變得普遍，但保羅新觀的一些主要元素早於**司騰戴**的著作中呈現出來。[2]司氏論證的要旨是，西方對保羅的解讀受到路德和奧古斯丁的歸主經歷所沾染，因而將保羅思想中一個較小的成分（唯獨因信稱義）化爲他的思想的中心，把較重要的主題（例如猶太人與外邦人在神的計劃中的角色）反而放在次要的位置。[3]瓦特斯將司氏對保羅的看法之要點簡述如下：[4]

（1）保羅的關注從來不是（個人或集體的）由一個宗教改信另一個；他是蒙神呼召，向猶太人及外邦人宣揚彌賽亞。[5]因此，保羅對猶太教並無救恩論方面的異議；在這方面，舊約、一世紀的猶太教和保羅基本上是連續的。

（2）不論作爲猶太人（腓三6）[6]或基督徒（林前四1～5；林後五10～11），[7]保羅的良心從沒有受到折磨（參：徒二十三1）；相反的，他有一顆健壯的良心。[8]他甚至認爲，他作使徒的勞苦補償了他在猶太教中對基督徒所施的迫害（林前十五10）。

1 James D. G. Dunn, 'The New Perspective on Paul', Manson Memorial Lecture（1982.11.04）.

2 Stendahl, *Paul* [1976]. 其中〈使徒保羅與西方之內省良心〉一文（78-96 = 'Introspective'）原先發表於 1963 年；參《羅》1.131-32 之（四）。

3 Waters 23. Cf. Stendahl, *Paul* 17:「自省的良心是西方的發展和西方的瘟疫。自省的良心一經進入西方文化的神學血脈裡，它的趨勢是控制整個場面，遠超過它原來的功用。它在宗教改革運動裡達到它的神學顛峰，又在佛洛伊德身上達到它的世俗顛峰和釋義。但保羅本身從沒有牽涉在這種追尋之內。」（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）

4 Waters 32-33. 詳見 Waters 23-32; cf. Aune, 'Readings' 205-6, 227; Westerholm 146-49.

5 Stendahl 7: 保羅所經歷的是 '[a] call rather than conversion'（7-22）。「他的蒙召使他對其使命有新的理解，對律法有新的理解（否則律法對外邦人是一種障礙）。他的職事是基於特別的信念，即是外邦人要不用透過律法而成爲神的子民的一部分。這是保羅秘密的啓示和知識」（9）。

6 Stendahl 12-13: 保羅是個「十分快樂和成功的猶太人，……他沒有經歷任何煩惱、問題、良心的不安，或未能達到所要求的標準之感（feelings of shortcomings）。……在保羅的著作中沒有任何地方表示，他在履行他作爲猶太人認爲是律法的要求一事上有任何困難」。

7 See Stendahl 14-15.

8 Stendahl 80:「保羅具備在我們眼中必須稱爲相當『有活力（robust）』的良心」; 14:「這裡是個良心十分健壯（robust）的人。這裡是個沒有被內省困擾的人。保羅與路德（也許亦與現代的西方人）之間的分別，正是在於這一點。」Cf. Westerholm 146-47.

（3）保羅的思想並不是以人爲中心的（我怎樣可以找到仁慈的神），[9]其基本的關注是猶太人／外邦人的問題（外邦人在教會中及在神的計劃中的位置）；[10]因此，構成羅馬書的中心的不是第一至第八章，而是第九至第十一章。[11]第一至第八章只是序言，「在其中保羅辯證，稱義既是從信而來的，猶太人和外邦人就都同樣地可以歸於基督。在那序言裡，他〔保羅〕並沒有處理人如何得救的問題——不管是藉著行爲或律法或別的方法。」[12]

（4）保羅的「唯獨因信稱義」的教義是一種戰鬥性的教義，它並不是在他的思想的中心。[13]

（5）保羅的稱義的教理之性質不是關乎救恩，而是關乎教會的。[14]保羅所關注的不是罪或任何其他的道德問題，[15]而是猶太人和外邦人被

9 Stendahl 24-25:「布特曼（Rudolf Bultmann）的整個神學事業有一大錯誤，所有其他的皆由此而生：他認爲必然是這樣，即基本上〔神學的〕重心（the center of gravity）——一切解釋皆由此中心而來——是人類學，即是關於人的教義。事實也許是這樣，但若眞是這樣，它就確定地破壞和摧毀了保羅思想的看法。」

10 Stendahl 83, 84.

11 Stendahl 85:「羅九～十一不是第一～八章的附錄，而是此信的顛峰」; 28:「羅馬書的眞正重心是在第九～十一章，在關於猶太人與外邦人的關係那一段，這方面的奧秘已啓示給保羅了（羅十一25及加一12; 參：羅十六25）」; 4: 保羅在羅九～十一所思想的問題是「兩個社群〔教會與猶太人民〕之間的關係，以及他們在神奧秘的計劃中之共存」。

12 Stendahl 29.

13 Stendahl 3:「保羅所關心的主要是猶太人與外邦人的關係，他在發展這方面的關注時，使用了因信稱義的觀念作爲他的理據之一」; 2:「因信稱義的教理，是保羅爲了一個十分確切和有限的目的而苦心想出來（'hammered out'）的，那目的就是維護外邦信徒做神給以色列之應許正式和眞正的繼承人（full and genuine heirs）的權利」; 27:「稱義的教理並不是保羅那滲透一切，具組織力的教義原則或洞見，而是在他的思想中有一十分明確的功用的。我猜想，稱義的教理源自保羅的神學思想，來自他要設法處理（grappling with）的問題，就是如何維護外邦人在神的國度中的位置——那是他蒙召受託的工作。」

14 Stendahl 33: 昆蘭的愛色尼派顯示「清楚的意識，那些忠於社群及其領袖的就是會得救的人。……照樣，早期教會（作爲一個派系）將對耶穌基督及其彌賽亞社群的忠誠，定爲救恩的鑰匙」。

15 Stendahl 23: 保羅所談論的是 'justification rather than forgiveness'（23-40）。「赦免」（名詞 ἄφεσις, 動詞 ἀφίημι）「引人入勝地（spectacularly）」不見於公認的保羅書信（23）；名詞在西一14 和弗一7 各一次，但這兩封信很可能不是出自保羅的手筆，而是「浸淫於保羅傳統中」的一位作者（24）。今天，西方基督教強調赦免，其中一個原因是「我們的心思和興趣有一強烈的心理趨勢」，要從罪與罪咎尋求解脫；而令致這種尋求佔了中心位置的，是因它與此事實有關——「我們湊巧對自己比起

納入一個子民之內，揭示了神的勝利。[16] 信心的任務是要作爲媒介，藉著它，「教會認識自己是屬神的，曉得它〔教會〕的敵人就是神的敵人」。[17] 稱義的教理是爲了回應猶太人／外邦人的問題而確切地表達的：我們可以怎樣證明外邦人可以合理地成爲神的子民的成員？因此，稱義的教理源自環繞著保羅的呼召的獨特環境。此教義亦與一個獨特的倫理系統有聯繫，這系統的焦點是社群的內聚性（不是超越的及客觀的道德標準）。[18]

（6）那保羅爲甚麼在羅馬書第一至第三章使用道德語言呢？這是由於保羅是從問題的解答推論到困境之所在。保羅有關全人類皆有罪的陳述，是他的猶太遺產的結果；那些陳述源自這個信念，即是*如果*彌賽亞已經來臨，*那麼*世界就必定是有罪的。[19] 司騰戴並不這樣辯證，說保羅的陳述是基於人類在罪中與亞當聯合（像羅五12～21 的傳統解釋），或是對人類的狀況根據經驗而作的評估。

司騰戴對保羅的看法爲其後的「保羅新觀者」的理論提供了基礎。[20]

對神或對其創造的命運更有興趣」（24）。

另外，保羅談論的是 ‘weakness rather than sin’（40-52）；當他談及「軟弱」時，他並不是想到「罪」（41），唯一的例外是羅五6～10（47-48）。這是保羅神學最「個人經歷（experiential）」的層面，而他所指的是軟弱（身體的障礙〔林後十二7；加四13〕或痛苦〔林後十二10〕），不是罪惡（40-41, 52），他從沒有將軟弱與罪惡認同爲一（44）。保羅不認爲他的軟弱是來自「他自己裡面的——缺少順服、聖潔，或道德力量及成就」；它乃是「來自外面的——它是由撒旦所加的，是敵人施加的痛苦」（50-51）。

16 Stendahl 34:「義」字的意思是「救恩、拯救、勝利、凱旋」。「神的義不是審判之義，而是使人得直之義（a vindicating righteousness），就是說，你們已被稱爲義，你們已被判得直，你們必會得救。」

17 Stendahl 34.

18 Stendahl 52, 67: 保羅的倫理原則是 ‘love rather than integrity’（52-67）。「愛心容許人不堅持自己的誠實正直而犧牲社群的合一。按保羅的理解，愛心催促我們完全地尊重那些跟我們有不同想法和感受的人的誠實正直。……愛心容許給予別人的誠實正直完全的尊重，並且勝過我『以自己的誠實正直的名義而隨心所欲』的熱心所含的分裂性」（67）。

19 Stendahl 29-30:「猶太人預期，彌賽亞會在人們或是完全敬虔或是完全有罪的時候來臨。」保羅既認定彌賽亞已經來臨，就知道這不是好的時期，而是有罪的時期。

20 例如，根據 Waters 60 的分析，在森達士對保羅的看法裡（見正文下文），有五點與司騰戴對保羅的看法相同：（1）保羅經歷的不是歸主而是蒙召。（2）保羅在基督事工上的勞苦，並不是由於他不滿意他（無可否認地）已離開的猶太教。（3）保羅有個健壯的良心；他沒有受到罪咎感的煩擾，需要尋找舒緩之法。（4）赦免在保羅思想中並非顯著的題目（‘category’）。（5）保羅在羅一～三從道德

（二）**森達士**的研究稱一世紀的猶太教爲「恩約守法主義」，[21] 這「遍佈各處」的看法之精髓在於：「一個人在神計劃中的地位是建立在約的基礎上；約所要求於人的正當回應就是順從它的誡命，同時它爲人的過犯預備了補贖之法」；按此理解，「得救是憑恩典，但審判是按行爲；行爲是繼續留在〔約〕『內』的條件，但行爲並不賺取救恩」。[22] 這就是說，一世紀的猶太教並不教導，得救是靠人的行爲或成就；它的教導是，神拯救他的子民以色列，是基於他仁慈的揀選和憐憫。[23]

這種「猶太教新觀」[24] 自然是森達士對保羅的理解之背景。瓦特斯把森達士對保羅的看法之要點簡述如下：[25]

（1）基於森達士對猶太教的理解，他辯證保羅不可能會因救恩論方面的

層面對猶太人和外邦人的行爲提出異議，這些異議是*在邏輯上後於*他對耶穌是彌賽亞的信念的。換言之，保羅是從問題的解答（彌賽亞的來臨）推論到困境（全人類皆有罪）之所在（‘Paul reasons from solution to plight’, cf. 30）。Cf. Sanders, *Judaism* 442-43, 474（「就保羅而言，有一普世解決方案的信念，是先於普世困境的信念的」）。關於（2），亦參瓦特斯對「森達士對保羅的看法」之摘要總結的第一點（下面 165-66）。

比較正文上述有關「司騰戴對保羅的看法」的（1）（2）（6）各點。另見（甲）部總結（下面 179-80）。

21 Sanders, *Judaism* 422: ‘covenantal nomism’. 此片語的中譯包括：「恩約行爲」（郭 202*a*）、「恩約律法」（盧龍光：《保羅新觀》17、61，意即「按所立的約來遵行律法」）、「約之律法主義」（《羅馬書》1.128），以及「恩約守法主義」（盧龍光：《保羅新觀》xix）。後者可取。

「恩約守法主義」包含八個元素：「（1）神揀選了以色列並（2）賜下了律法。律法同時意味著（3）神應許維持〔祂對以色列的〕揀選，及（4）〔以色列人〕必須順從。（5）神獎賞順從，懲罰過犯。（6）律法備有補贖之法，贖罪的結果就是（7）約的關係得以維持或重新建立。（8）所有藉著順從、贖罪和神的憐憫而被維持在約內的人，都是屬於將會得救的那個群體。對首末兩點的一個重要解釋是：〔蒙神〕揀選和至終來說得救都被認爲是靠賴神的憐憫而非人的成就。」So Sanders, *Judaism* 422（cf. 180, 236）（方括號內的話是筆者補充的解釋。「補贖」即英文的 ‘atonement’; 參《羅》1.516-17 註 2）。「既然爲個別的罪補贖（atonement for individual sins）使悔改的罪人得以回復與神的正當關係，他本來就有與神的正當關係的；此正當關係是由神的憐憫建立，並由個人的順服和悔改以及神的赦免而維持的」（op. cit. 235）。

22 依次見：Sanders, *Judaism* 75, 543.（「遍佈各處」英文原作 ‘all-pervasive’.）Cf. Waters 35-38; Westerholm 129-33; Venema 99-101;《羅》1.127-28。

23 Venema 105（森達士對保羅的看法之摘要第一點）。

24 即 ‘New Perspective on Judaism’（郭 203*a*，參 11-15）。

25 Waters 87-89. 詳見 Waters 59-87; cf. Westerholm 159-63, 250-58; Aune, ‘Readings’ 206-9, 227-28; Venema 101-6;《羅馬書》1.129、130-31。

理由而不同意猶太教。[26] 保羅絕不相信，猶太教具有固有的缺陷，使它不能對其信奉者提供救恩。關於猶太教有能力按其本身的條款來運作，保羅從前或現在都並無不滿。[27]

（2）保羅是可解釋的，只要我們明白四件事：第一，保羅的立場是「修正的恩約守法主義」。[28] 第二，保羅所作的修正，是根據他的兩個最重要的、將他的思想組織起來的信念：耶穌是基督，是一切之主；保羅是蒙召作外邦人的使徒的。[29] 第三，保羅在許多方面仍是個猶太人——是上述的信念使他和他的同胞分開。在所有其他的事情上，可以假定二者有連續性。[30] 第四，保羅爲神的子民之界限標

26 Sanders, *Judaism* 543: 在恩典與行爲之關係這一點上，保羅與巴勒斯坦猶太教是同一意見的：救恩（或「進入」神的子民）是憑神的恩典，但維持這身分（「留在裡面」）則需要行爲。Cf. Westerholm 132, point（7）.

27 Sanders, *Law* 35: 羅三27～四25「並無表示，保羅認爲律法失敗了是因為遵守律法導致錯誤的態度，或是他的反對誇口解釋了他爲甚麼說，義不是靠律法而得的」。Cf. Westerholm 163: 按森達士的判斷，令致保羅摒棄律法的，不是他看出律法本身有不足之處，而是他的基督徒信念，即是神在基督裡提供了解決方案。決定保羅的思想的，不是「律法之義本身是壞的，因它導致誇口」或「它是好的，但無法達致」這種看法；與神在基督裡之義相比，律法之義只是無關重要的（'merely indifferent'）——儘管在保羅黑白分明的想法裡，這導致他把它視爲「有損的」而完全摒棄之（*Law* 137-41）。

28 Waters 88: 'We have, in Paul, a modified covenantal nomism'（61 說 'a transformed covenantal nomism'）. Cf. Sanders, *Judaism* 513:「在保羅身上可以見到，基督教將要成爲恩約守法主義的新形式（'a new form of covenantal nomism'）：人藉著洗禮進入這個『約的宗教（covenantal religion）』裡，其會員身分提供救恩；它有一明確系列的誡命，順從這些誡命（或爲著違犯誡命而悔改）使人留在約的關係裡，重複或極惡的過犯則使人被革除會籍。」

29 Sanders, *Judaism* 441-42:（甲）耶穌基督是主，在他裡面神已爲一切相信的人預備了救恩，他且快要回來結束萬物；（乙）保羅是蒙召作外邦人的使徒的。我們根據這兩個信念，就能解釋保羅的神學、他對於救恩事件之重要性的複雜且常是隱晦的思想（'reflections'），以及他在這些事件中的角色。Cf. 496:「保羅的律法觀——事實上也是他的神學——的特色，在於……基督不但拯救猶太人，也拯救外邦人。這不僅是個神學看法，而是與保羅有關自己最深邃的信念有密切的關係，他以他的事業和生命下注在這信念上：他是外邦人的使徒。外邦人的得救在保羅的傳道中是基要的；既是這樣，律法就倒下來了；因爲，如保羅簡單地說的，外邦人不能照著律法來生活（加二14）」；idem, *Law* 155:「當他批評猶太教時，他是以概括的方式這樣做的，而他的批評有兩個焦點：不信基督，和外邦人沒有受到平等待遇（the lack of faith in Christ and the lack of equality for the Gentiles）」。

30 Sanders, *Law* 207:「保羅的思想很大程度上是猶太思想，而他作爲外邦人的使徒的工作，應該放在猶太人對終末之臆測的框架中來理解，就如羅十五16 所表明的。不過，保羅解釋他將外邦人帶進神的子民這工作時，所用的〔解釋〕方式使教會（在他的理解和實踐中）變成實際上是第三個體（'a

誌重新下了定義。對於「甚麼使人成爲神的子民中一個眞正的成員」這問題，保羅的答案與他當代的猶太人的答案不同。[31]

（3）保羅認爲，猶太教的錯誤在於它不是基督教。[32] 他對猶太人之困境或外邦人之困境的構思，是源自他較早的信念，即是「在基督裡」是保證在審判時獲得救恩的唯一方法。此事實導致的結果就是，保羅對人的困境的不同描寫，並非彼此一致的；[33] 它們的互不一致證明，它們不是根本的原因，而是用以證明這些較早的信念的論據。例如，羅馬書兩段對人的困境的不同描述（第七章，[34] 一18～三

third entity'）——儘管他似乎並不認識到，他的福音和他的宣教活動暗示與猶太教的決裂。」

31 Sanders, *Law* 207-8: 保羅堅持，人進入神的子民是藉著信靠基督，不是藉著接受律法。

32 Sanders, *Judaism* 552: 'In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.*'「使律法失去其寶座的，不是對律法的誤解或是由保羅的背景預先決定的一種看法，而是外邦人的問題以及保羅的救恩觀的排斥性（the exclusivism of Paul's soteriology）」（497），即基督是主和救主，救恩只可以藉信耶穌基督而得（472, 519）。「舊的義〔基於律法的義〕唯一的毛病似乎是，它不是新的義〔從神而來、基於信靠基督的義〕」（idem, *Law* 140）。

33 Sanders, *Law* 80-81: 保羅對罪與律法之關係不同的解釋說明了，「當他思想罪與救贖的問題時，他的起始點並不是分析人類的狀況，或是分析律法對那些試圖遵守它的人所產生的效果。否則，我們無疑會找到更大的一致性。」

34 保羅給予律法「在神的拯救計劃中一個消極的角色」（羅五20；參三20，四15；加三22～24），「它產生罪，以致救恩要基於信心而得」（Sanders, *Law* 73）。羅七則是在「神已在基督裡爲所有人預備了救恩，因此所有的人都需要救恩」這信念下而作的「對律法及其目的頗爲牽強（somewhat tortured）的解釋」（idem, *Judaism* 475）。（1）羅六1～七6 把罪描寫成一種權勢，人要藉著死亡才可以脫離它（六11）；因此，它並不是完全從屬於神的目的（如在羅三和羅五），因爲罪的範疇現在被視爲完全在神的計劃之外（*Law* 73）。（2）由於保羅在羅六將一種獨立的角色給了罪，羅七7～13 所描寫的「律法、神的旨意，和罪」三者之間的關係便有所改變：神不再是（如在羅三20，五20）賜下律法爲要定罪，致使救恩是基於信心，他賜律法的目的是要人遵行律法而活（七10b）；可是，律法被罪（不再是被神）使用來產生過犯（7、11、13 節），結果是律法使人死亡（10a、13 節），這情況是與神的旨意相反的（73-74）。（3）羅七14～25 則引進一種新的模式：罪與律法並無直接關係（不像七7～13），律法是神所賜的（它是神的律〔22、25 節〕），要求人行善；但人裡面有另一個律，就是罪的律（23、25 節），使人犯罪（74-75）。

如此，保羅以三種不同的方式來描述「神的旨意、律法和罪」三者之間的關係：第一，律法和罪（罪就是違犯律法）皆從屬於神的旨意（加三22～24；羅三20，四15，五20）；第二，罪利用律法來產生過犯，與神的旨意相反（七7～13）；第三，律法與過犯的關係被切斷了，律法是神所賜的，但過犯是由另一個律（即是罪的律）產生的（14～25 節）。保羅在解釋律法上的種種困難並不是始於羅馬書第七章的。他持續的神學難題是如何將兩種信念同時持守著：他與生俱來的信念是，律法是神所賜的；他的新信念是，救恩唯獨藉信基督而得（這令致他給予律法一個消極的角色）。這個神學難題大部分解釋了在羅七如此顯著的「痛苦與激情（torment and passion）」（75-76; 參下面註

20[35]），以及保羅對「信」與「義」的不穩定的定義，[36] 說明此點。

（4）確切地說，保羅在「義」的詞彙之使用上與猶太教分開。第一，他使用這詞彙來表達進入[37] 而不是（像猶太教的用法）表達維持（在約內）之意。[38] 第二，保羅並不小心區別這詞彙的法律性用法和參

44）。（Waters 67-68 回應森達士對羅七的解釋，指出保羅在該章的各種陳述是彼此完全一致的。）

35 Sanders, *Judaism* 474:「他的救恩教義導致這必然的結論，即是所有的人都需要救恩；結果，他對人的困境有不同的描寫，唯一不變的只在於申述它的普世性。」「在羅一18～二29，保羅在不尋常的程度上取用了來自巴勒斯坦地以外的猶太教之講道資料，只作了很少的修改（he alters it in only insubstantial ways），因而第二章對律法的處理，不能與保羅在別處論及律法許多不同的講法其中的任何一種協調」（*Law* 123）。他在羅一18～32 以概括性的話對所有的外邦人定罪，但在二12～15、26 卻認爲有「一些外邦人會憑行爲得救」的可能，這與所有人都在罪的權勢之下（三9、20）的結論不符。他又在二17～24 徹底地定猶太人昭然若揭的違犯律法之罪，但在羅十2 則描寫他的同胞爲熱心律法的人，又在加二15 拿猶太人與「外邦罪人」作對比（123-24）。保羅在羅一18～二29 關於全人類都犯罪的論證「並無說服力：它內部並不一致，且是基於顯著的誇大之辭。……保羅知道他要下甚麼結論，而對他來說，重要的是這結論，因爲普世的人都需要是罪人，基督才可以是普世的救主」（125）。（Waters 69 對森達士對羅二的見解作了簡短的回應。）

36「信心解爲接受禮物〔如在羅三25〕和信心解爲信神會按所應許的行事〔如在四16～23〕並非彼此互不相容，但二者也不是完全一樣」；在三27～四25 這一段裡，信心的定義從誇口的相對詞（三27）轉爲不信任的相對詞（四20）（Sanders, *Judaism* 490）。照樣，「義」並無固定的一個意思：神的義是指「神的能力與行動，同樣顯明在他的忿怒及恩典中（一16～18，三21）」，亦指神是「對的（rightness）以及忠於他的應許和意圖」（三1～7）；人的義可指人在神面前的、行為上的正直（二13），或是藉信心（非憑律法）領受的、與神的正當關係（四11），稱義是指基督之死所成就的被判無罪（五9～10、18），或是由基督的復活所成就的、得救的可能，與他的死所成就的、被判無罪相對（四25）。「換言之，『因信稱義（righteousness by faith）』並不是任何一個教義」；它主要是個「消極的類別（category），所針對的看法是：遵守律法是得救的必須或足夠的條件」（491-92）。

37 Sanders（*Law* 17-48, 48-64 [notes]）以該書首章的篇幅辯證「律法不是進入〔得救群體〕的必要條件（the law is not an entrance requirement）」。「加拉太書的主題不是，人在理論上（abstractly conceived）是否可以藉著好行爲賺取足夠的功德，令致他在審判之日被宣告爲義；它的主題乃是，外邦人進入神的子民的條件〔是甚麼〕」（18）。

38 Sanders, *Judaism* 544:「爲義（to be righteous）在猶太文獻的意思是順從妥拉，並爲違犯〔律法〕而悔改，但它在保羅的意思是被基督拯救。用最簡明的講法，義（righteousness）字在猶太教的含意是維持在選民群體中的地位；它在保羅則是個表示轉移的字（a *transfer term*）。這就是說，在猶太教，對約承諾〔承諾遵行約的條款〕把人放『入』〔約〕內，其後順從（= 義）則把人留在裡面。在保羅的用法裡，『成爲義（be made righteous）』（『稱義〔'be justified'〕』）一詞則表示進入，不是留在得救者的群體內。這樣，當保羅說，人不能靠律法的行爲稱義，他的意思是說，靠律法的行爲，人不能『轉移到得救者的群體』。當猶太教說，順從律法的就是義人，其意思是這人就藉此留在約內。如此，因信稱義或靠行爲稱義的爭議，證明爲『義』的詞組不同用法的結果。」Cf. idem, *Law* 45:「保羅使用『稱義（*dikaioun*）』的被動語態來指『從罪的狀況轉移到基督的新生命』。那些成功轉移的人就有『神的義』。」

與性用法。[39] 他以前者來輔助後者。[40] 第三，參與性的語言比法律性語言較基本，[41] 並且至準確地反映保羅的思想：「藉信心而得的義，和有分於基督，至終是同一件事。」[42]

（5）森達士極力反對「保羅認爲所有的人生來就是不能遵守律法的」此一觀念。第一，他對別人認爲教導此觀念的一些經文另作解釋。[43] 第二，森達士在試圖明確地表達「保羅的律法神學」時提醒我們，保羅有關律法的陳述，是由「他先前的信念，即是神賜下了律法，以及他有關基督的新信念」而起的。[44] 由於此二信念至終是無法協調的，他那些由這些信念而起的論證也必然地是互相衝突的。[45]

（6）根據保羅有關律法的陳述，森達士下結論說，保羅不是個一致的或有系統的思想家，但他的思想是連貫的。[46]

39 Waters 88: 'Paul is not careful to distinguish juristic from participationist uses of righteousness language.'

40 Sanders, *Judaism* 503, point（4）：保羅的「法庭裁判式」語言有時被用來幫助「參與性」的類別（'"participationist" categories'），但從來沒有反方向而行。森達士根據羅六7，加二21，三25～29，及腓三4～12 辯證此點（503, 503-4, 504, 504-5）。

41 See Sanders, *Judaism* 502-8; cf. Waters 73-76.

42 Sanders, *Judaism* 506: 'righteousness by faith and participation in Christ ultimately amount to the same thing.'

43 加三10～13（cf. Sanders, *Law* 20-27），五3（ibid. 27-29）；羅三27～四25（ibid. 32-36;《羅》1.542-46〔留意註 5〕），九30～十13（*Law* 36-43）；腓三9（ibid. 43-45）。例如，「保羅在針對其敵對者的主要論證中（加三及羅四）着手證明義不能靠律法而得時，並無提及人無法履行律法。」因此，雖然我們不能說，保羅從沒有想過每個人都犯罪，他卻沒有提出此看法（人人都犯罪）來支持自己的看法，即「義必然是藉信心而得，完全不是靠行律法而得」（ibid. 25）。

44 Sanders, *Law* 73:「保羅是在兩難之間，因爲作爲一個好的猶太人，他認爲律法是神所賜的；另一方面，基於基督給他的啓示，他也深信律法不能產生義。」「如果救恩只是在基督裡來到，沒有人可以順著任何其他的路而行」（*Judaism* 519）。「我們看見保羅的困境是如何艱難，他試圖同時維持神賜下律法〔甲〕和救恩唯有藉信基督而得〔乙〕這兩點。我認爲此困境本身就是羅馬書第七章之激情與痛苦的部分原因」（*Law* 80, cf. 138; 參註 34 第二段〔上面 167〕）。

45 Sanders, *Law* 35: 從保羅「關於世人皆有罪的陳述」極不一致的性質，可見「其論證是基於其結論，而不是結論基於論證」。參上面註 35。

46 See Sanders, *Law* 144-48.「保羅持有數目有限的基本信念，這些基本信念被應用到不同的問題時，導致他說出有關律法的不同的話」（147）。由於每一項陳述都是來自一個可辨認出來的「中心信念」，保羅就是個「思想連貫（coherent）」的思想家；但是由於他並不表明不同的結論彼此的關係，他是「沒有系統（unsystematic）」的思想家（148）。'Sanders concludes that Paul is not a *consistent or systematic* but a *coherent* thinker'（Waters 89 [cf. 86]. 瓦特斯指出，這已成爲新約學者越來越普遍使

（7）對保羅而言，基督之死基本上不是贖罪的，而是涉及將信徒（藉著有份於基督之死）從罪的權勢下釋放出來。[47]「基督是所有人的救主」這基本和至重要的信念，解釋了保羅爲何摒棄猶太教的補贖制度，以及爲甚麼悔改和赦免在他的思想中扮演那麼小的角色。[48] 它們（猶太教的補贖制度、悔改和赦免）的「缺席」並不是由於保羅對於「猶太教有能力按其本身的條款發生功效」有所不滿。[49]

如此，森達士一方面繼續推進「重新評估對猶太教的傳統看法」的程序，同時提供「保羅對稱義的看法」的新理解，是他聲稱更符合保羅寫作的歷史處境的。[50]

（三）「保羅新觀」一詞是由**鄧雅各**鑄造的。[51] 鄧氏基本上同意森達士對第二聖殿時期的猶太教之評估，即猶太教的宗教模式是「恩約守法主義」；[52] 在此基礎上，他對保羅所論的「稱義」和「律法的行爲」等極重要

用的區別）。

47 Sanders, *Judaism* 466:「保羅思想基督之死的意義時，他想到的是主權的改變（a *change of lordship*），此改變保證將來的救恩，多過是從前的過犯之贖罪（the expiation of past transgression）。這事實可以容易地從有關基督徒與基督同死的那些經文看出來。*是這些經文將保羅思想中基督之死的真正意義顯示出來。*」這些經文包括：羅六3～11，七4；加二19～20，五24，六14；腓三10～11。

48 Sanders, *Judaism* 499:「基督乃所有人的救主」這啓示使保羅深信，「所有的人（猶太人及外邦人）都是罪的奴隸。……悔改和赦免，事實上是猶太教的整個贖罪制度，在他的思想中幾乎沒有扮演任何角色」，因爲「*它們並不回應人的真正困境*」。

49 Sanders, *Judaism* 546:「保羅的悲觀是關乎『在肉體裡』的生命。他不是對遵行律法的能力，或是對得救的可能，感到悲觀；……悔改之所以不是他的體制（scheme）的一部分，不是因他感到悲觀，而是因他有一個〔與恩約守法主義〕不同的體制」；550:「簡言之，遵行律法之所以是錯的，只是因它不是信心。順從律法本身是好事（羅二13），就如割禮本身是好事（二25～三2）；只有當它似乎要危害『藉信基督得救』的排他性（exclusiveness〔即獨一性〕）時，保羅才挑剔它。」

50 Venema 99.

51 見其 'Perspective' 一文的題目：'The New Perspective on Paul'. Westerholm 183 指出，鄧雅各的多篇文章及其《使徒保羅的神學》一書的起始點和寫作理由都是，需要在「保羅新觀」的亮光下重新考量保羅的思想或其中的某方面（n.5 引 Dunn [1990] 188; Dunn, 'Apostate' 258, *Romans* 1.xiv, *Theology* 5）。

52 Dunn, *Theology* 345: 對猶太人的自我理解和立約神學基要的一點，就是確認以色列在神面前的地位完全是由於神的恩典採取主動。Cf., e.g., Dunn（1990）184-86, Dunn, 'Justice' 7-8（cited in Westerholm 183-84）.（「第二聖殿時期」爲「以色列人歷史時期，約公元前 520 年至公元 70 年，始於猶太人被擄歸回後重建聖殿，結束於公元 70 年耶路撒冷聖殿被羅馬人拆毀」〔《聖神》503*b*〕）。

的觀念，提供了與傳統截然不同的理解。[53] 瓦特斯將鄧氏對保羅的看法之要點簡述如下：[54]

（1）「律法之工」是猶太人遵行摩西律法的整個模式，此模式由某些標示著以色列人與外邦人分開的律例表達出來：割禮、安息日、飲食條例。[55]

（2）保羅的批判是針對這樣的人：他們驕傲地抓緊某些界限標誌，而排除（舉例說）外邦信徒。[56] 保羅的關注並不是要對這樣的人說話：

鄧雅各認爲，「到了令人矚目、事實上是使人恐慌的程度，在整個二十世紀，對於保羅所排拒的猶太教之標準描繪，都是路德釋經法的反射」，即是錯誤地以猶太教爲靠行爲賺取救恩的律法主義式的宗教（Dunn [1990] 185）。*另一方面*，鄧雅各認爲森達士的《保羅與巴勒斯坦猶太教》一書最令人感到意外的地方是，他沒有探討「保羅的神學到甚麼程度可以就其與猶太教的『恩約守法主義』的關係來詳細解說和分析」，森達士心中留下較深刻的印象，反而是保羅的「宗教思想之模式」與第一世紀猶太教的「宗教思想之模式」二者之間的*分別*（Dunn [1990] 186）；結果，森達士用以取代他所摒棄的「路德式的保羅（the Lutheran Paul）」者，是「一位個人癖性的保羅（an idiosyncratic Paul），這保羅武斷地和不合理地向猶太教的立約神學之榮耀和偉大反臉，並放棄猶太教，只因它不是基督教」（187）。

53 按盧龍光（《保羅新觀》xxi）的理解，「鄧雅各在史坦道〔司騰戴〕及桑達士〔森達士〕所開啓的道路上發展了『保羅新觀』的進路，而這進路的最重要關注不是要推翻『因信稱義』這教義，而是強調我們必須在第一世紀猶太教（『猶太教新觀』）的基礎上去了解保羅」。（在鄧雅各的近作《耶穌新觀：尋索歷史耶穌的盲點》〔香港中文大學崇基學院神學院，2007〕的「前言」中〔xii-xiv〕，可以讀到令人感到興趣盎然的、盧氏「稱鄧雅各爲恩師」的豐富內涵。）

54 Waters 116-17. 詳見 Waters 96-116; cf. Westerholm 183-92, 250-58; Venema 106-16; Aune, 'Readings' 209-11, 228-29.

55 Dunn, *Theology* 354-55:「律法之工」是指「律法所要求的，即是律法使之成爲必須做（obligatory）的『行爲（deeds）』」；355: 更精確地說，「我們應該將『律法之工』定義爲律法*對以色列作為神的子民*的要求。……『律法之工』是保羅用來指『恩約守法主義』的詞語」；358:「律法之工」一詞的確指「律法所要求的一切或任何事情，即是恩約守法主義整體。但是在『問題是以色列與其他民族的關係』的處境中，某些律例自然比別的更成爲焦點。我們特別引用了割禮和食物規條爲例」；idem, 'Fresh' 27:「律法之工」就是使猶太人有別於外邦人，將神的子民（由實行律法的猶太人構成）與所有其他的民族分開的「律法之實行」；idem, *Theology* 363-64:「律法之工」將猶太人與外邦人區別；「宣稱藉律法之工稱義等於宣稱，稱義只是爲猶太人的，等於要求外邦人取得猶太民族的人物角色（persona）與習俗。」Cf. Dunn（1990）192:「特別是受割禮、不吃豬肉，和守安息日」，這些習俗「具有身分標誌的功用，使實行此等習俗者在較廣大的公眾眼中被認出爲猶太人」。亦參二16a～b 註釋「第三個問題」之下的（三）首段（下面 528-29）。

Gathercole（'Paul'）將保羅新觀與舊觀在此事上的分別簡述如下：按舊的看法，「律法之工」是人的義行，爲要在神面前獲取讚許而作的；按保羅新觀，「律法之工」是猶太律法的一些元素，它們強調猶太人的權利，並且將以色列從其他民族分開。

56 Dunn（1990）200: 保羅所反對的不是律法本身或好行爲本身，而是「律法被理解爲行爲（*works*），

他們努力遵守摩西律法，試圖滿足一種屬神的道德標準，為要在神面前稱義。[57]

(3) 保羅從他對猶太教的熱心，轉而歸向基督，但他沒有改換宗教。[58] 他強調信心作為立約群體的界限標誌，這不是個新的提議，而是將當代被縮減的古代猶太教（即是被縮減成律法之工）回復它原來的面貌。不過鄧氏承認，傳統的、新教徒對保羅的解釋（律法之工是指活動，不是身分）在後保羅的書信裡（以弗所書、提摩太後書、提多書）有其根據。[59]

(4) 保羅的「義」的語言基本上不是法庭裁判式的（即是並非希臘觀念）；它主要是關係性和帶來改變的（即它是希伯來的觀念），[60] 將我們指向神的主動。[61] 鄧氏反對森達士的看法，不認為「義」是

為猶太人的特權及民族專利」；Dunn, 'Fresh' 28:「因信稱義是保羅對『神把他的拯救恩慈侷限於一個特殊的民族』此一觀念的基本抗議。」Cf. idem, 'Nomism' 124（cited in Westerholm 257）：「在保羅著作中出現的因信稱義之教理，其主要的衝刺力和刃口（*primary thrust and cutting-edge*）在於它表達了保羅在大馬士革路上所領受的洞見，即是神的立約恩典也是為外邦人作為外邦人的〔*for the Gentiles as Gentiles*, 意即他們是純粹以外邦人的身分成為神立約的恩典之對象〕，透過亞伯拉罕而來的應許之終末兌現（*eschatological fulfilment*），並不要求外邦人把他們的民族身分與猶太民族的身分融合。」（楷體代表原來的斜體。）

57 Dunn（1990）232:「保羅的神學思想之主導刃口（leading edge）是這個信念：神的計劃不但包括猶太人，也包括外邦人，而不是有罪的人如何可以找到一位恩慈的神的問題」；Dunn, *Theology* 372: 保羅強調信心，乃是他抗衡「他的對手強調律法之工」所暗示的限制性（'restrictiveness'）的方法。Cf. Venema 109: 'Dunn argues . . . that Paul's objection was to *Jewish exclusivism*, not *legalism*'; idem, 116;《羅》1.133-34。

58 Dunn, *Theology* 348:「在我們的資料來源中所見的『猶太教』，是這樣為自己下定義的：將自己與較廣大的世界分開，並且理解妥拉（至少是部分地）為加強及保護那種分開的事實。如果說保羅從『猶太教』改信基督〔這種講法〕是對的話，這就是他心目中的猶太教。」在第二聖殿時期，「熱心」被理解為「無條件的承擔，要維持以色列的特色（distinctiveness），防止其『立約分別出來歸於神』之純淨性質被攙雜或玷污，護衛以色列的宗教及民族界限」，並且不惜使用武力，甚至對猶太人同胞亦如是（351）；保羅在大馬士革路上的歸主經歷，消極方面就是離開「這種熱心，以及引起這種熱心的『猶太教』」（353）。參 Witherington 351 對鄧雅各一些基本看法的摘要。

59 Cf. Dunn, *Theology* 354. 見乙部註 65 及所屬正文（下面 198）。

60 Dunn, *Theology* 341:「在典型的希臘世界觀裡，『義』是個概念或理想，可以用來衡量個人及個別的行動。……與此成為對比的，在希伯來思想裡，『義』是較關係性的觀念——『義』是滿足那些由所屬的關係加諸個人身上的義務。」Cf. Dunn（1993a）134.

61 Dunn, *Theology* 342:「配合著上述對『義』的理解，神的義是指神履行義務，就是他在創造人類，

表達「轉移」的詞彙。[62]

(5) 稱義被視為一連串的宣告，宣稱信徒是已在神的立約子民之內。[63] 因此，得稱為義的人被視為（當然是不完全地）忠於約的條款。[64]

(6) 救恩與基督之死不是按實在的意義來理解，而是被理解為只是一些講法。[65] 保羅書信裡的比喻或圖像[66] 是保羅的嘗試，要把許多人透過保羅的福音而得的、各種各樣對神的經歷，用言辭表達出來（這

特別是在他呼召亞伯拉罕並揀選以色列作他的子民這些事上所承擔的義務。……神的義可理解為神對其子民的信實。」

62 Dunn（1990）190:「保羅在這裡〔加二 15～16〕談到『稱義』時，他並不是想到神（定義清晰的）使人加入的舉動（a distinctively *initiatory* act of God）。神的稱義不是他起初與以色列立約，或首先接納某人進入立約子民的舉動。神的稱義乃是神承認某人是在約內……。」比較森達士的看法：註 38（上面 168）。

63 Dunn（1990）190: 神的稱義是指「神承認某人是在約內——不管那是起初的承認，或是神重複的行動（神的拯救作為），或是他最後判他的子民得直（his *final* vindication of his people）」。Cf. Dunn, *Theology* 386:「就如神的義這整個觀念所表明的，稱義並不是一舉而竟全功的、神的舉動。稱義乃是神與人恢復關係時起初的接納。但在此之後，這關係不能維持下去，除非神繼續運用他使人稱義之義」，為使他們在最後的審判中被判無罪。在這關係裡，人作為神的伙伴「一生都要倚賴神稱不虔敬的人為義」。亦參二 16a～b 註釋註 22（首段）及所屬正文（下面 525）。Cf. also Venema 114-15, points（2）and（4）.

64 鄧雅各認為，羅二 13 的動詞稱義為未來時態，所指的是在最後的審判被判無罪（Dunn, *Theology* 386 n.212 及所屬正文，467 n.31 及所屬正文）；而這末日的審判將會是按照行為（365）。「一如他的猶太人同胞以及整個先知傳統，保羅欣然堅持，遵行律法是在神面前最後被判無罪的必要條件」；但所指的遵行並非遵守立約的界限標誌，而是真正的遵行律法的道德要求（Dunn, *Romans* 1.97-98）。Cf. Venema 115, point（5）: 雖然鄧雅各接受「唯獨因信」這表達方式，他堅持保羅對福音的理解並不否認，反而肯定猶太教的「恩約守法主義」的宗教模式。雖然信靠基督是基督徒具特色的標誌，表示他們屬於神的立約子民，但信徒有義務遵守律法，為要證實及維持他們與神的立約關係。沒有信心的順服，就不能預期至終會被判得直，因為「只有行律法的人才會得稱為義」（羅二 13）。

65 Waters 117: 'Salvation and the death of Christ are not conceived realistically, but nominalistically.' Cf. Dunn, *Theology* 231:「保羅使用一系列豐富和多樣的比喻，來試圖解釋基督之死的意義」；其中最重要的是「代表、祭獻、咒詛、買贖、復和、征服各種權勢」。認定它們的比喻性質是重要的：「基督之死的意義只能用圖像和比喻才可以充分地表達出來」。但「比喻並非事物本身，只是表達其意義的一種方法。因此，把這些比喻演繹為按照字義的事實（literal facts）是不智的，彷彿（舉例說）基督之死是按照字義的祭獻，由神（作為祭司？）在宇宙（視為神殿）內提供」。本註開首的引句中，'nominalistically' 一字似是來自名詞 'nominalism', 這「唯名論」是「中世紀一支哲學，謂普遍或抽象的觀念只是名稱，而無實際」（《宗教》220*b*）。

66 Waters 252 n.142 指出，看來鄧雅各把「比喻（metaphor）」和「圖像（image）」二字交換來使用（依次見 Dunn, *Theology* 331, 330; 亦見上註）。

嘗試不足以達到目的）。[67] 保羅所用的各式各樣的圖像和比喻，化爲神的主動。[68]

（**四**）**賴特**在新近的一篇文章中表示，他指出自己不同意森達士和鄧雅各的地方，爲要表明有許多不同的「新觀」立場，其數目幾乎就如持「新觀」立場者的人數那麼多，[69] 而賴特對大部分不表同意。他同意的是以下的觀點：在羅馬書和加拉太書，實際上無論何時保羅談及稱義，總是在「評論猶太教以及猶太人和外邦人在基督裡歸於一體」的文理中的。多數的主流神學注意到這文理時，唯一的反應就是假定猶太人的罪狀是靠行爲稱義，就如從奧古斯丁至加爾文及其後的神學家批評他們的對手時所作的指控一樣。賴特認爲，「新觀」對這一點的挑戰大概是已確立的了，儘管森達士對猶太教的描寫沒有指出許多細微的差異。[70] 賴特又認爲，他在「舊觀」中完全找不到，但發覺在一些近代的保羅研究中是十分有力的一樣東西，就是保羅對「一個根本的敘述」的意識，這敘述是一個關於以下的事項的故事——神與以色列、神與亞伯拉罕、神與立約的子民——以及這故事如何在上帝所指定的日子（四4，當代）在彌賽亞耶穌的來臨達到它的巔峰。[71]

瓦特斯將賴特對保羅的理解之要點簡述如下：[72]

67 Dunn, *Theology* 332:「保羅所用的十分不同的比喻，大抵都是一些嘗試，要將一種無法以簡單的或不變的或一面的描寫（a simple or uniform or unifaceted description）表達的眞實之事，盡可能圓滿地表達出來。」

68 Waters 117: 'The various Pauline images and metaphors resolve into the initiative of God.' Cf. Dunn, *Theology* 231-32:「神的主動——『神差遣』〔羅八3；加四4〕、『神公開展示』〔羅三25〕、『神使』〔林後五21〕、『神捨棄』〔羅八32〕、『神在基督裡』〔林後五19；羅八39；弗四32〕——是貫穿眾多比喻的共同主題，儘管它在復和的比喻裡特別受到強調。」

69 留意賴特的文章題目是用複數的「觀」字的：Wright, 'New Perspectives on Paul'. 同樣的現象見瓦特斯的專書的書名：Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul*. 參本節引言註3第二段（上面 160-61）。

70 'Sanders's account of Judaism needs much more nuancing'.

71 以上一段見 Wright, 'Paul' 247.「一個根本的敘述」英文原作 'an underlying narrative'.

72 Waters 148-49. 詳見 Waters 120-42; cf. Westerholm 179-83, 250-58; Venema 121-33; Venema, 'What?' 40-50; Aune, 'Readings' 211-12, 229-31. 筆者將瓦特斯對賴特的摘要之最後一點（Waters 149, cf. 142-46）省略了。

（1）在一切的神學陳述和表達的背後是「故事」。[73]

（2）新約的作者將一個基本的、關於以色列的故事，[74] 以耶穌爲中心來重新構造它的形狀：他們提出耶穌爲「以色列持續在放逐之中」此一問題的解決方法。[75] 爲了這緣故，早期的基督教運動應視爲另一種的猶太教（儘管有別於猶太教的其他表達）。

（3）「神的義」這講法是指神自己對其立約應許之信實。[76] 這種語言的背景有三方面：[77] 約、[78] 法庭，[79] 和終末論。[80]

73 例如，「使徒保羅那些絕對是『神學性』的陳述和論據（statements and arguments）其實表達了那基本上是猶太人的故事，此故事如今環繞著耶穌〔以耶穌爲中心〕被重新描繪」（Wright, *People* 79）。這故事是關乎「創造主和〔神所創造的〕世界或宇宙；〔神〕與亞伯拉罕立約，作爲復原創造及人類的方法；此立約目的之失敗與成功（the paradoxical failure, and yet the paradoxical success, of this covenant purpose）；此立約目的在耶穌之死與復活上得以完成（both in failure and in success）；此目的由聖靈及透過使徒的宣教工作來實現；最後完成於萬物的復興」（Wright, 'Theology' 67）。Cf. Waters 120-21.

74 Cf. Wright, *People* 221-23; Waters 121-23; Westerholm 179-82.

75 Cf. Waters 123-24.

76 此論點在賴特的羅馬書註釋中獲得詳細的闡釋（'Romans' 397-405）；見 Waters 126-29 的摘要描述。Cf. Wright, *Really* 96:「對七十士譯本（猶太人聖經的希臘文譯本）的讀者而言，『神的義』只有一個明顯的意思：神自己對他的應許、對約的信實」（參較賴特：《再思》146）；*Really* 103:「神的義」同時包括神的屬性（「對約的信實」）和行動（表達神「對約的信實」之行動）（參較賴特：《再思》156）。

77 Cf. Wright, *Really* 96-99, 131（賴特：《再思》146-51、198-99）。同樣，「稱義」也是「約的語言」、「法庭的語言」（「稱義」是在約的處境中用作一種有力的解釋性的比喻），且「不能與終末論分開來理解」（*Really* 117-18; 參較賴特：《再思》175-76）。

78 Wright, 'Theology' 66: 保羅的「中心信仰是，〔1〕創造的神也是立約的神，〔2〕他的用意一直是要用與以色列所立的約作爲恢復整個宇宙的秩序之方法，而〔3〕這用意如今在原則上已在耶穌裡實現，且正由聖靈完成」。

79 Wright, *Really* 98:「重要的一點是，在法庭的專門用語裡，對原告與被告二人而言，『義（righteous）』的意思是*法庭判他們勝訴時他們所具有的地位*，不多於此，也不少於此」（參較賴特：《再思》149）；*Really* 33:「『稱義』是個法庭用詞，在其猶太人的處境中，它是指那最重大的訴訟：在那大日子，眞神要審判萬國，特別是一直在欺壓以色列的那些國家。神終於要給予他的子民有利的判決（find in favour of his people）：他要審判異教的國家，拯救他的眞子民。『稱義』就這樣描寫了將要來的偉大的救贖與拯救之舉，一方面是*從約的角度來看*（以色列是神的子民），另一方面是*從法庭的角度來看*（神的最後審判將會像偉大的法庭情景，以色列要獲得勝訴）」（參較賴特：《再思》47；上引英文詞語的意思並不是「向他的百姓施恩惠」〔同上〕）。

80 Wright, *Really* 34: 當「終末論（eschatology）」一詞之使用是與第一世紀的猶太教和基督教有關時，學者們是使用它來指「猶太人和基督徒的信念，即以色列的歷史，因而世界的歷史，正在走向重大的頂點，在那時刻，一切事情都會一勞永逸地獲得解決。……如此，『終末論』所指的是這個信

（4）應用在保羅當日的猶太人身上，「義」是指一個縮減之約的身分，其焦點是〔對律法的〕熱心、肉體，和人種中心的排外性〔即是以以色列爲中心而排拒外邦人〕。[81]

（5）現在的稱義是指，神宣告信徒已經是在神的子民之內。[82] 稱義的教義是關於教會論，不是關於救恩論的。[83] 現在的稱義是根據未來的

念：歷史將要達到，或者也許已經剛達到了，其重大的高潮，它的重大轉捩點」（參較賴特：《再思》48-49）。

81 Waters 148: 'this refers to a truncated covenant status focused on zeal, flesh, and ethnocentric exclusivity.' Cf. Wright, *Really* 124: 自己因律法而得的義（腓三9）是指保羅擁有「立約的地位，是他作爲猶太人生來就有的，這地位的標誌是割禮作爲立約的記號」；保羅聲言「他是熱心的法利賽人，因而是屬於猶太人的內圈的人」（參較賴特：《再思》186-87）；idem, 'Faith' 65（as cited in Westerholm 251 and in Venema 122）:「我們若問以色列是如何錯過她的召命的，保羅的答案是，她的罪不在於『律法主義』或『行爲之義』，而在於我所稱爲的『民族之義』，即是相信肉身的猶太人血統就是屬於神的眞正約民之保證」；71（as cited in Westerholm 253）:「我們必須視因信稱義爲爭論性（polemical）的教義，其〔攻擊〕目標不是通常路德式的『守法主義（nomism）』或『人的行爲（*Menschenwerke*）』，而是保羅式的、猶太人的民族驕傲」；idem, 'Law' 139:「我所稱爲的『民族之義』」是指「試圖將律法用來做立約的徽章，使約的成員身分只限於猶太人」；猶太人的誇口（羅二23 及他處）是在於他們相信，「以色列種族（ethnic Israel）有不可剝奪的權利，是獨一眞神的子民，而且，不管以色列是否遵守律法，她的擁有律法就說明了這事實。」

82 賴特說，動詞「稱義」及其同源字是指「神宣告某些人是立約子民的成員，他們的罪已被處理好」（'Romans' 481*b*）。Cf. Wright, *Really* 119: 稱義在保羅的「猶太處境中」不是關乎「某人如何進入神的真子民之群體的問題，而是你如何可以知道誰是屬於那個群體的」（參賴特：《再思》178）；*Really* 124-25: 從神而來的義（腓三9，新譯、和修）是「立約成員的地位，……這份禮物是賜給信心（bestowed upon faith）的」（參較賴特：《再思》187）；*Really* 125:「稱義不是〔關於〕某人如何成爲基督徒，而是他已經成為基督徒的宣告」（參賴特：《再思》188）；*Really* 122：在加拉太書的處境中，保羅用「稱義」一詞的意思「應該是清楚的。它的意思不是『你如何成爲基督徒』，而是『你如何可以知道誰是立約家庭的成員』」（參賴特：《再思》183）；*Really* 133:「稱義的教理堅持，所有具備這種信心〔信靠耶穌的主權〕的人，都單獨在此基礎上，以這家庭的正式成員的身分有其正當的位置（belong as full members of this family, on this basis and no other）。」（在「凡擁有這等信心的人，是屬於神家中的成員，僅此而已，不可再作添加」〔賴特：《再思》201〕這譯法裡面，最後兩句沒有準確地表達〔1〕有關的英文片語本身的意思及〔2〕此片語所形容的是動詞 'belong'. 此外，原文的講法不是 'all . . . belong *to* this family as full members', 而是 'all . . . belong[,] as full members *of* this family'.）

換一個講法（Wright, 'Exegesis' 234-35），在加拉太書中，稱義完全是關乎神的子民這群體之定義。作者（235）又提供他所稱爲「對加拉太書之稱義基本上是『新觀』的解讀」：稱義是指神承認及（預先）宣告，（1）那些蒙召又相信的人就是祂的子民（所應許給亞伯拉罕的一個家庭）；（2）他們既已與彌賽亞一同死而復活，就可以確信最後得以身體復活。亦參二16a～b 註釋註 22（首段）及所屬正文（下面 525）。

83 Wright, *Really* 119:「用標準的基督教神學語言來表達」，「稱義」在第一世紀「不是關乎救恩論，而

稱義而〔提前〕宣告的，[84] 而未來的稱義將會是基於信徒對約的忠誠順服。[85]

（6）信心在現在的稱義是一種證據，表示信徒是神的子民中一個眞正的成員。[86] 在這情形下，信心與律法之工相反，而律法之工尤其是指割禮、安息日，和食物條例。[87] 關於未來的稱義，「信心」與「忠

是關乎教會論；不是關於救恩，而是關於教會」（參賴特：《再思》178-79）；*Really* 120: 保羅在加拉太書要處理的問題是：「他那些從異教改信基督的信徒應否受割禮？這問題絕非顯然與奧古斯丁和伯拉糾，或是路德和伊拉斯姆所面對的問題有關。按任何人的解讀，尤其是在其第一世紀的處境中來解讀，這問題顯然是與如何為神的子民下定義的問題有關：是用猶太民族的徽章下定義呢，還是用另一種方式？」（參賴特：《再思》180）。Cf. Waters 194-95.

84 Aune（'Readings' 230-31）對賴特的看法有類似的描述：「稱義實際上是一種二階段的過程：對保羅而言，主要的是信徒的未來稱義，而鑒於該行動（in view of that act），信徒經歷現在的稱義。」Cf. Wright, 'Romans' 468: 保羅的「因信稱義」之教理的意思是，「末日的判決已在彌賽亞耶穌身上被提前到現在；神使他從死裡復活就是一項宣告，在他裡面，那眞正的、蒙赦免的普世家庭已經構成了。」

85 Wright, *Really* 129: 信徒「在現今就被宣告爲他們在未來要被顯明爲的（they are declared, in the present, to be what they will be seen to be in the future），即是神的眞子民。現今基於信心（on the basis of faith）的稱義，宣告了未來的稱義將要公開肯定的（按照〔羅〕二14～16 及八9～11），而未來的稱義是根據整個生命的（on the basis of the entire life）」（參較賴特：《再思》194-95）。賴特認爲，羅二13 應該理解爲指「最後的稱義」；這裡的要點是，「在末日，誰會被判得直（be vindicated），會復活，會被顯出爲立約子民？保羅的回答……是，在末日會被判得直的，是神已把他的律法（他的妥拉）寫在他們的心坎上和生命中〔生活上〕的那些人」（Wright, *Really* 126-27; 參較賴特：《再思》190）；羅二13 表示，「如果以色列沒有遵守律法，它的種族權利（由擁有律法支持）在最後審判時將會是無效的。到頭來，稱義將會是根據行爲（performance），不是根據擁有〔律法〕」（Wright, 'Romans' 440*b*）。

Waters 133 認爲，賴特將稱義看作分爲「現在的稱義」和「未來的稱義」兩個階段；Venema 130-31 則根據賴特在互聯網上發表的一篇文章（'The Shape of Justification', www.thepaulpage.com/Shape.html），認爲稱義有「過去、現在，和未來」三個階段：「神的立約社群現在的稱義是基於『神過去在基督裡所作成的，』並且預期（anticipates）未來的判決』」（132-33〔楷體爲筆者所加〕）。不過，所謂過去的稱義其實是指「基督的復活表示神稱他的兒子彌賽亞耶穌爲義（God's justification of Jesus as the Son of God, the Messiah）」（131）；因此，就信徒而論，稱義也是只有現在和未來兩個階段。此外，基督的「稱義」其實是指基督「被判得直、被顯爲正」（vindicated），與信徒的「被宣告爲義」不同；保羅書信也從沒有使用「信徒與基督在稱義上聯合（solidarity in justification）」這種講法；因此，基督所謂的「稱義」（如上述）不能視爲信徒的稱義之過去的一面。參《羅》1.653 註 32。

86 Wright, *Really* 125:「信心是立約成員的徽章，不是某人作爲入會測試而『做出來』的工作」（參賴特：《再思》187）；idem, 'Romans' 482*a*: 信心是「爲上帝子民成員的徽章，這徽章使所有的人都可以站在十字架底下的同一片平地上〔即是有平等的地位〕」。

87 Wright, *Really* 99: 保羅當日有許多猶太人認爲可在現今便知道，「在神最後採取行動來履行他的義，即是他的立約義務時，誰會被判得直（vindicated）」；他們說，「我們將來會被判得直的當前

信」應理解爲同義的。[88]

（7）關於基督之死與稱義的關係，賴特有意地並明白地否認「歸與」[89] 是保羅的觀念。[90] 賴特認爲保羅的確將基督之死與稱義連起來，但是除此以外，賴特對於二者的關係著墨不多。[91]

（8）關於基督之死（較籠統地考慮），賴特承認我們可以說基督之死是「補贖性及使神息怒」的。[92] 雖然如此，論到如何表達「基督之死是怎樣應用到信徒身上」時，賴特一貫地是含糊的。[93] 雖然賴特使

徵兆，在於我們現在對神加諸我們身上的立約義務之忠誠。我們的『律法之工』在現今證明，當神行事時，我們就會被顯出爲他的子民」（參較賴特：《再思》151）；*Really* 132:「一些猶太人曾試圖在現今，即是在終末判決之前，爲自己劃下界線；他們所用的成員徽號（badges of membership）是集中在律法之工上——那些表示他們是守約者，是眞以色列的工夫。如此，這些『律法之工』——〔守〕安息日、食物條例、割禮——使他們可在某程度上達致學者所謂的『已開始的終末論（inaugurated eschatology）』，即是把未來的提前到現在（the anticipation in the present of what is to come in the future）。」（在「引進末世論」和「能在現時預見將來要臨到的事」〔賴特：《再思》199〕這譯法裡，筆者加上楷體的詞語至少值得商榷；在文理中，'to anticipate' 的意思肯定不是 'to foresee'.）

88 Wright, *Really* 160:「保羅的論詞之一是『信心的順服』〔羅一5，十六26〕。信心與順服不是正反相對，而是完全結合的。事實上，『信心』一詞本身十分經常地可正當地翻譯爲『信實』，後者將意思表達得像前者一樣清楚」（參較賴特：《再思》243）。Baugh（'Perspective' 143 n.20）認爲，這樣將兩個意思合併爲一（只因 πίστις 一字可指信心，亦可指信實），乃是 James Barr 所說的 'illegitimate totality transfer' 一個清楚的例子。

89 Imputation, 在此指基督的義被歸與信徒；參本節引言註1第二段末（上面 160）。「歸與」在英語世界的福音派學者中是個受爭議的課題：支持者包括 D. A. Carson 及 John Piper, 反對者包括 Robert H. Gundry 和 Mark A. Seifrid（cf. Aune, 'Readings' 231-33）。關於 Don Garlington 與 John Piper 的辯論，可參 Garlington, *Defense* 107-65, 167-97.

90 Wright, *Really* 98:「我們若使用法庭的語言，『法官將他的義歸與、傳予、遺贈給、輸送給或以別的方式移交給原告或被告』這種講法是無意義的。義不是一件物件、一種物質或氣體，可以從法庭的一邊傳遞至另一邊。……想像被告以某種方法或方式接受了法官的義純粹是範疇上的錯誤（a category mistake）；這樣使用法庭的語言是行不通的」（參較賴特：《再思》149）。

91 Cf. Waters 133-35（關於賴特對羅三25a，五9，五18～19 的解釋，依次引 Wright, 'Romans' 477*b*, 519*b*, 529*a-b*）。

92 Waters 149: 'we may speak of Christ's death as atoning and propitiatory'; 參註21第二段（上面 165）及丙部註8首段（下面 201）。Cf. Wright, 'Romans' 476*a*:「處理〔神的〕忿怒或刑罰是〔稱爲〕使神息怒（propitiation）」（參《羅》1.517 註 2〔之延續〕）。

93 Cf. Waters 139-42（關於賴特對羅三24～26，林前一30，林後五20～21，羅八3～4，三25～26 的解釋，引 Wright, *Really* 及 'Romans' 多處）。Venema 132 同樣認爲，賴特沒有清楚解釋，他如何理解「基督的補贖工作，以及此工作與信徒之稱義的關係」；他對宗教改革運動對基督的拯救工作之理解並無好感，這是清楚的，但他提出的另一選擇卻是相當含糊的。

用法庭的語言來談及基督之死，[94] 但他同時否認「歸與」是保羅的教義。[95] 因此，我們不能用傳統的講法說，信徒的罪獲得赦免是由於「歸與」。在賴特看來，基督的死確實與信徒的經歷有關連之處，就是它（基督之死）擊敗罪與死的權勢。[96]

總結上面（甲）部分的簡要描述，保羅新觀的主要特色包括以下幾點：[97] 第一，保羅新觀的基礎是猶太教新觀：第二聖殿時期的猶太教不是以行爲稱義的宗教，其宗教模式是「恩約守法主義」；[98] 因此，宗教改革以一世紀猶太教爲律法主義，它預示了十六世紀羅馬天主教的律法主義，此看法不能成立。保羅的書信必須按其一世紀的處境（特別是其福音的猶太背景）來解讀。[99] 第二，對保羅而言，猶太教的問題不在於律法本身，也不在於靠遵行律法來稱義，而是在於猶太人自稱是神唯一的子民；他們以遵守律法的某些要求（割禮、節日、飲食條例）爲屬於神子民的界限標誌，從而排拒外邦人。[100] 保羅的福音的起始點是，信靠基督是被納入或被承認爲在神的立約子民之內的唯一方法；他所反對的不是以遵行律

94 耶穌在十字架上之死是將罪定罪（羅八3）的方法（Wright, 'Romans' 579*a*, *b*）；「保羅將耶穌之死看爲對罪本身施行法庭裁判式的刑罰的方法（the means whereby the judicial punishment on sin itself was meted out）」（579*b*）。「懲罰是補贖的一部分」這觀念是十分爭議性的，但是當保羅說，神在肉體（即是耶穌的肉體）中把罪判決了（羅八3，新譯），他清楚和毫不含糊地表達的，正是這種觀念（476*a*）。

95 見註 90 及所屬正文。

96 Wright, *Really* 47:「對保羅而言，十字架是獨一眞神、世界的創造主攻克一切篡奪了他的權柄、奴役人的權勢，使人得自由之勝利的象徵，就如它〔十字架〕是達致勝利的方法。這就是爲甚麼它是『福音』的中心」（參較賴特：《再思》68）；*Really* 48:「耶穌的殘酷之死是攻克那些權勢（包括罪與死）之決定性的勝利」（參同上 69）。如 Waters 142 所指出，這種理解處理了「罪作爲權勢（sin as *power*）」的問題，卻忽略了「罪作爲罪咎（sin as *guilt*）」的問題。

97 Cf. Venema 133-36.

98 參：關於**森達士**的首段，及其後之（2）= 上面 165、166-67; 關於**鄧雅各**的首段（上面 170）；關於**賴特**的首段（上面 174）。亦參《羅》1.127-28 之（一）。

99 Cf. Wright, 'Faith' 78（as cited in Westerholm 179 and Venema 122; cf. Aune, 'Readings' 211）：「關於保羅的傳統解釋，產生了一種假的猶太教給保羅去反對，從而產生了一個假的保羅。」

100 參：關於**鄧雅各**之（1）(2）= 上面171; 關於**賴特**之（4）（6）= 上面176、177。Cf. Hansen（1989）162: 加拉太的問題其實不是律法主義，而是民族主義；所要求於外邦信徒的「律法之工」是猶太人的身分徽章。亦參《羅》1.129 之（二）。

法爲在神面前稱義的方法，而是將律法錯誤地使用來排拒外邦人。[101] 第三，因信稱義並不是保羅福音的中心主題；[102] 這教義所要處理的不是律法主義的問題，而是誰是被包括在神的立約子民之內的問題，更確切地說，保羅發展這教義，爲要回應猶太派基督徒拒絕讓外邦信徒進入（或承認他們是在）神的立約子民之內的問題。[103] 因此，「神的義」是指神履行了他的立約應許，在耶穌基督裡將外邦人納入了他的子民之內，[104]「稱義」是論及約之成員身分的詞彙，所談論的不是救恩論，而是教會論。[105] 第四，信徒一經被納入神的子民之內，遵行律法讓他們可以維持在約內的身分；他們的行爲在最後的稱義亦扮演重要的角色。他們是單憑恩典被納入或被承認爲在神的立約子民之內，但他們的最後稱義，部分有賴他們的繼續順服。[106] 值得再次指出的是，保羅新觀其實包括結集成群的一整團觀點，其共通點是與改革運動的舊觀點之分歧，而不是對另一選擇的完全同意。[107]

---

101 參：關於**鄧雅各**之（2）＝上面 171-72；關於**賴特**之（4）＝上面 176。亦參《羅》1.133-34 之（五）。

102 參：關於**司騰戴**之（4）＝上面 163；Dunn, *Theology* 332: 因歷史悠久而著名（'classic'）的更正教神學，把稱義這比喻提升到主要或標準的地位，超乎所有其他的比喻，這做法是錯的；Wright, *Really* 114: 稱義「不能被放在〔保羅思想的〕正中（right at the centre），因爲那位置已被耶穌本人以及他是全權的王這福音宣告所佔有」（參較賴特：《再思》171）。亦參《羅》1.130-31 之（三）。de Boer（'Justification' 215-16）認爲，稱義的語言是加拉太的新傳道者所用的，在保羅最早的書信（帖前）裡完全沒有出現，這表示保羅可以傳福音給外邦人而不提稱義。關於「稱義在帖前」這方面的討論可參 Kim, *Paul* 85-100; Westerholm 353-61.

103 參：關於**司騰戴**之（3）（5）＝上面 163-64。Cf. Talbert, 'Paul' 13: 保羅新觀的論證之要旨，是將保羅神學的焦點從「恩典對律法主義」（神的主動對人的自足）轉到「普世主義對種族排外（universalism versus ethnic exclusiveness)」（包括所有人對特殊主義〔inclusiveness versus particularism〕)。亦參《羅》1.131-34 之（四）。

104 參：關於**賴特**之（3）＝上面 175。

105 參：關於**司騰戴**之（5）＝上面 163-64；關於**鄧雅各**之（5）＝上面 173；關於**賴特**之（5）＝上面 176-77。

106 參：關於**賴特**之（5）（6）＝上面 176-78；關於**鄧雅各**之（5）＝上面 173。

107 Venema 144. 參註 69 及所屬正文，本節引言註 1 第二段（上面 174，160）。Cf. Theissen, 'Limits' 65: 他所用的「保羅新觀」一詞簡化地指多個不同種類的假設（'a number of heterogeneous suppositions'），這些假設並非每一個「新觀」的代表都全部持有的；Garlington, *Defense* 4: 必須澄清，並無「保羅新觀對稱義之立場」這回事；那是個「錯誤的稱謂（misnomer）」。

乙　評論

新近數本有關保羅新觀的英語專題研究，對其觀點及論據作出了全面的評估。例如，瓦特斯指出保羅新觀有三大方面的問題：詮釋學方面的、釋經方面的，以及神學方面的。[1] 溫尼馬（以系統神學家的身分）更確切地從宗教改革者的立場以其書超過一半的篇幅，將保羅新觀放在較廣的神學框架中來詳加批判。[2] 以下僅列出這兩位及其他釋經者所提出的、筆者認爲十分重要的幾項觀察。

第一，保羅新觀所採用的詮釋原則是錯的，這原則就是，以學者對第一世紀猶太教的重構來控制對保羅書信的解釋。保羅新觀的許多支持者論到保羅與古代猶太教的關係時，所用的邏輯可概述如下：我們都知道猶太教*並不*是行爲的宗教，而是恩典的宗教；因此，保羅反對猶太教並不是因猶太教是行爲宗教，而必定是基於別的理由。這導致一些從釋經角度而言是引起反對的解決方案，例如：保羅反對猶太教，因它不是基督教（森達士）；保羅反對猶太教，因其界限標誌的包括性不足，以致外邦人被拒於神的子民之外（鄧雅各、賴特）。

上述的邏輯是有問題的。*首先*，我們不可能確實知道，保羅可以看到的是第二聖殿時期的文獻中的哪些書卷。許多時候，一份或一些文獻在猶太教內的影響範圍是不可能辨認出來的；第二聖殿時期的猶太文本往往以「幾乎沒有任何處境」的形式臨到我們，因而在許多方面是沉默無聲的文獻。*其次*，第二聖殿時期的文本本身需要解釋，就如保羅的書信需要解釋一樣。*最後*，認爲對一套文本（猶太文獻）的第二手重構（猶太教新觀）應當支配我們對另一套第一手文本（保羅書信）的解讀，這種想法是有缺陷的；作爲基督徒，我們可以訴諸「以經解經」的聖經原則，而作爲一般讀者，我們亦可訴諸一般的原則，即是要了解任何作者，最好的方法是按照作者自己的話以及作者的話本身的意思來解釋。因此，我

1　依次見：Waters, *Justification* 151-57, 158-85, 185-90.

2　Venema 143-307（295-99 指出保羅新觀的可嘉之處）。留意 293-94。

們應當虛懷及客觀地聆聽保羅留下給我們的陳述和論證，不要預先斷定保羅可以或不可以如何教導我們，以致我們錯過了他要傳遞給我們的信息。[3]

第二項觀察是：查思沃對於森達士的研究，特別是從方法論的角度，提出了幾點有力的批評。（1）查思沃認為，森達士要比較兩組「基本元素」和「兩個整體」（保羅思想和猶太教），這種比較常等於將兩種「本質」比較，沒有顧及早期猶太教基本的繁複情況。[4]森達士的研究使他成為精通拉比學之士，但是他對於研究偽經《埃塞俄比亞語以諾啓示錄》的埃塞俄比亞文、《巴錄二書》的敘利亞文、《西番雅啓示錄》的科普替文、《以斯拉四書》的拉丁文及敘利亞文，以及《以諾二書》的斯拉夫文，並無顯出類似的興趣。[5]這種興趣和訓練方面的差異，在他的研究

3 以上兩段見 Waters 154-55. Cf. Venema 147-48: 歷史研究暫時的結論，不應成為解釋聖經文本的決定性因素，預先斷定聖經文本應如何解釋；這類研究的結論，必須被置於「保羅書信本身的論證及確切聲稱」的權威之下。要斷定保羅對福音及稱義的看法，我們必須以保羅的著作開始和結束（'*we must allow Paul's writings to have the first and last word*'; cf. 151）；150：保羅「不可能是在反對任何的律法主義」，因我們從歷史研究得知，這種律法主義當時並不存在——這種辯證程序是有問題的。如果文本所說的跟我們的歷史重構有出入，可能我們從歷史研究而得的結論是不正確的或不是直接切題的。

瓦特斯（loc. cit.）又指出另一點：保羅新觀的倡導者認為，唯有正確地認識第二聖殿時期的猶太教，才可以了解保羅。但是只有認識有關的原文，以及解釋這些（與現代文學迥異的）文本的正當方法的學者，才有機會讀到這些文本。缺少這種特殊訓練的聖經讀者，若要明白保羅，便得倚賴一班學術精英（任他們擺佈）。而且，學術論述的性質本身就是要不確定，要抗拒終止辯論，要珍視創新過於傳統。如此，我們對保羅的理解不但是受任何時間的「學者一致的意見」所左右，並且必然是流動的。（筆者按，我們對任何事物〔包括聖經〕的理解，通常總是受我們的「老師」〔任何教導我們的人〕所影響的，特別是在啓蒙階段〔但就研究生而論，有時卻尤其是在論文寫作的階段！〕。因此，重要的考量是，「老師」的教導是否正確可靠，是否有足夠的理據支持。）

4 Charlesworth, 'Methodology' 51: 'his [Sanders's] quest to compare "essential elements" ([Sanders, *Judaism*] pp. 9-10) and "two wholes" is often tantamount to the comparison of two "essences" and does not allow for the fundamental diversities in Early Judaism.' 兩種「本質」是指 'the *essence* of Paulinism and the *essence* of Judaism'（Sanders, op. cit. 9）。查思沃繼而指出（52），尋找猶太教的「本質」假定了猶太教有這樣的一種「本質」可尋；但在他與早期猶太教的專家的討論中（不管是私下或在研討會中），從來沒有人提到「本質」或尋找猶太教的「基本〔元素〕」；這可能表示不應假定猶太教有一「本質」可尋。

5 森達士使用的有關巴勒斯坦猶太教的資料分為三大類：坦乃文獻、死海古卷，以及次經（《便西拉智訓》）和偽經（《以諾一書》、《禧年書》、《所羅門詩篇》、《以斯拉四書》）；see Sanders, *Judaism* vii-ix.

方法顯出來。但若要找出的不僅是坦乃文獻（拉比猶太教），而是早期猶太教或主後70年之前的巴勒斯坦猶太教的「本質」，則需要顧及的猶太文獻遠較拉比文獻為多。事實上，如果「本質」是指一種現象或事物的不變的性質或其恆常的特色，那麼，根據早期猶太教所有的文學證據，這樣的一種本質並不存在，因而沒有理由要尋求它。我們不可以先假定早期猶太教有一種本質，然後笨拙地構造一些模式和技巧來幫助我們尋找我們認為可以找到的東西。[6]

（2）森達士將「宗教模式」定義為「一個宗教的信奉者察覺到它是如何運作的」，即是他們如何理解「進入」（成為會員）和「留在裡面」（保持會員身分）。[7]但查思沃認為這種描寫並非得自他自己研究了四分一世紀的那些猶太文獻，而是一種高度哲理性，從社會實況和歷史改變抽離的理論性立場。[8]（3）查思沃又認為，對於一個早期的猶太人（例如希利、斐羅、約瑟夫，或死海古卷、次經或偽經的其中一位作者），森達士的描寫會引起驚愕。他也許會這樣回應：「一個猶太人並不進入或離開你所稱為宗教的這個抽象的概念。我們生於猶太教，我們的父親在第八天為我們行割禮，以表示我們的家庭忠於傳統、約與律法，我們十二歲便稱為『約的兒子』。……我們之所以是我們，不是由於任何『進入』或『留在裡面』的範例，而是由於我們（幾乎數算不盡）的祖先以及他們對雅偉

「坦乃文獻」即 Tannaitic literature.「坦乃」（*Tanna*）是「古代猶太教學者，希伯來文原意是『教師』，複數是 *Tannaim*（坦乃英），指猶太教〈米示拿〉（*Mishnah*）之作者，在公元 70 年至 200 年最活躍。……他們的後繼者稱為『阿摩拉』〔*Amoraim*, 單數是 *Amora* 〕」（《聖神》499*a*）。Aune（'Readings' 207 n.98）認為，由於坦乃文獻的主要文集（'corpora'）是在主後 200 年之後才編成法典，其中的傳統到甚麼程度可追溯至主後第一世紀是很大的問題。

6 依次見 Charlesworth, 'Methodology' 53, 55-56.

7 Sanders, *Judaism* 17: 'A pattern of religion . . . is the description of how a religion is perceived by its adherents to *function*. "Perceived to function" has the sense . . . of *how getting in and staying in are understood*: the way in which religion is understood to admit and retain members is considered to be the way it "functions".' Cf. ibid. 69-70: 在「宗教及宗教生活如何運作，那宗教如何起作用（人如何進入並留在裡面）」這問題上，可以看出在坦乃文獻「在其他方面根本不同的部分（otherwise disparate parts）」底下，有一共同的模式。

8 Charlesworth, 'Methodology' 53-54.

的回應。……」[9] 查思沃的結論是：森達士並沒有像他所聲稱的，[10] 將存留下來的巴勒斯坦資料的大部分包括在他的研究範圍內；事實上，他省略了很多的文獻，連提也不提。由於他漏去這麼多資料，不但他的進路不夠全面，而且他根據隨意選用的文獻而形成的宗教從來沒有存在。[11]

第三項觀察是：森達士將第二聖殿時期的猶太教描寫為「恩約守法主義」，但這「宗教模式」未能完全解釋所有的有關證據。賽扶理引述另一學者的研究指出，拉比猶太教容忍「以色列無條件的揀選」與「神要求義的行為」二者之間的某種張力。雖然森達士強調「揀選的恩典」，但是拉比們也談到救恩有賴順從；他們甚至可以這樣說，外邦人（他們是在「約」之外）的救恩是基於好行為。拉比們沒有竭力製造一個全無矛盾的系統，反而從（至少）這兩個彼此獨立的角度來看救恩。換句話說，在拉比文獻裡，「恩約主義」（即森達士的「恩約守法主義」）與「守法主義」並肩而立，卻沒有森達士所提議的整合體。一旦承認順服（儘管以色列是被揀選的）可被視為得救的必要條件，像僞經《以斯拉四書》這樣的一本書（森達士要把它視為在他的「常規」之外的奇怪的例外）便在早期猶太教的思想裡找到完全合適的位置。而這本書（還有其他的）清楚顯示，這時期的猶太人的確有時談到得救有賴人的行為。[12]

9 Ibid. 54.

10 Sanders, *Judaism* 18: 'we shall cover the great bulk of the surviving Palestinian material dating from the period from 200 b.c.c. to 200 c.e.'

11 Charlesworth, 'Methodology' 55. Cf. Venema 155（point four）：森達士沒有考慮的較重要的文獻包括約瑟夫的著作和僞經《以諾二書》（依次參下面註12第四段及第一段）。Wright（'History' [1988] 370）早就指出，學者越來越認識到，並無「第一世紀的猶太教（first-century Judaism）」這回事；有的是「種類繁多的第一世紀猶太教（a great variety of first-century Judaisms）」。Cf. Haacker, 'Merits' 280: 如今好些學者選擇談及複數的猶太教（'Judaisms'），為要避免太強的「性質相同或標準性（homogeneity or normativeness）」之意。Theissen（'Limits' 66 with nn.3-4）指出，現代的學術趨勢是假定「一種多元化的猶太教（a *pluralist Judaism*）」；另一個觀念是「一種受法利賽人影響的猶太教（a Pharisaic-influenced Judaism）」；二者都是「第一世紀巴勒斯坦的猶太教是祭司與人民同意的『普通猶太教（common Judaism）』」此觀念之另一選擇。泰森認為，法利賽主義很可能是使「普通猶太教」成為「改變了的普通猶太教」之塑造力量（'shaping force'）。

12 Seifrid, 'Perspective' 5-6（with reference to the works of F. Avemarie〔參註 24 = 下面 187〕）。Richard Bauckham（in *Justification* 1.174）說：《以斯拉四書》說明了，恩約守法主義的基本和十分有彈

瓦特斯檢視了森達士根據坦乃文獻而提出的、有關「神的揀選」、「人的順服」、「因為是約的成員而得救」，以及「補贖」這四方面的證據[13] 之後，綜合他自己對拉比宗教的「模式」的理解。瓦特斯的結論包括以下六

性的模式可以取得某些形式，在其中，壓倒性的重點是放在「用順服律法的行為來使自己配得救恩」，結果，「人的成就扮演了主要的角色（takes center-stage），而神的恩典雖然是被假定了，卻是有效地被邊緣化了」。Sanders（*Judaism* 422 with n.7）自己指出，《以斯拉四書》明說，義人配得救贖，不需要神的憐憫（八33：'The righteous, who have many works laid up with you, shall receive their reward in consequence of their own deeds' [*Pseudepigrapha* 1.543]）。七77 指以斯拉有 'a treasure of works laid up with the Most High', 但在末期之前不會向他表明（ibid. 1.539）。森達士認為，在《以斯拉四書》「恩約守法主義已經倒塌，剩下來的就只有律法主義式的完美主義（legalistic perfectionism）」（*Judaism* 409, 詳見 409-18）。森達士又說，《以斯拉四書》表達了「在該時期的猶太文獻中所能找到的、最接近律法主義式的行為之義（legalistic works-righteousness）〔的立場〕」（op. cit. 418）；波侃姆認為，僞經《以諾二書》更配得這種描述（Richard Bauckham in *Justification* 1.156; cf. Carson, 'Summaries' 517, 543; Aune, 'Readings' 213-14 n.143）。

Craig A. Evans（in *Justification* 1.72）在研究過僞經中以聖經為根據的故事（《以賽亞殉道和升天記》、《約瑟與亞西納書》、《亞當和夏娃生平》及《先知生平》）後指出，部分文獻含有一些元素，反映一種「行為之義（works-righteousness）」的對稱義之了解：順從律法似乎是亞西納成為神的子民一份子的必要條件。雖然這些文獻的作者將神看為仁慈和寬恕的神，但並無任何證據表示他們相信，人們可以在順從律法之外獲得神的接納。Cf. Carson, 'Summaries' 509.

Peter Enns（in *Justification* 1.98）根據他對第二聖殿時期「擴大聖經書卷或故事（Expansions of Scripture）」這類別的文獻（次經《以斯得拉一書》、《三青年之歌》、《蘇撒拿傳》、《彼勒與大龍書》、《以斯帖記補篇》，僞經《雅尼和佯庇書》、《聖經古史》、《禧年書》）之研究，質疑森達士似乎將救恩與揀選等同的做法（參甲部註26第二段〔上面 165〕）。作者指出，他的文章所討論的文獻（尤其是《禧年書》）確定地強調順服在維持立約地位、保持得救一事上的重要性；因此，較清晰的講法是，揀選是憑恩典，但得救是靠順服。事實上，森達士的「進入（getting in）」和「留在裡面（staying in）」這兩種類別沒有公平地對待第二聖殿時期的資料來源所提供的證據。由於揀選是起始點，而根據《禧年書》這是以色列獨有的，我們也許應該談及「在裡面（being in）」而不是「進入」。「在裡面」是與生俱來的，是民族性的；「留在裡面」卻是個人努力的問題。要點在於，最後的結果所根據的，是多過最初被包括在約內此一事實的。Cf. Carson, 'Summaries' 511-12, 546; O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 254.

Paul Spilbury（in *Justification* 1.258）指出，約瑟夫的全部著作都顯明，對他而言，人與神的關係是基於順從摩西的律法；例如，在《斥阿皮昂》一書中，復活的盼望是基於這個信念，即「神是宇宙至高的管轄者，以順從律法表達出來的、對神堅定不移的忠誠，至終必得賞賜」。Cf. Carson, 'Summaries' 524.

Philip S. Alexander（in *Justification* 1.300, point [9]）認為，坦乃猶太教（'Tannaitic Judaism'; 參上面註 5）可視為「基本上是行為之義的宗教（a religion of works-righteousness）……恩典勝於律法並非自明之理，不應只假定是這樣。在坦乃文獻中很少暗示，神可以乾脆地赦免罪人，完全不用罪人採取任何行動。不過，神的憐憫緩和了神的正義之嚴酷。」

13 Waters 38-41, 41-47, 48-51.

點（保留原來的號數）：[14]

（1）神的揀選是（至少部分是）由於神的恩典。不過，它也至少部分是基於以色列眾族長的功德，或是神預見的、以色列的順服。[15]

（6）根據拉比的教導，眞正的順服就是具有「有意忠誠守約」之樣式，即是樂意接受約的規範和義務，並忠誠地生活在約之內。[16]

（8）人可以因爲是約的成員而確知自己可以得救，如果他同時具有上述的那種順服。[17]

（9）拉比們相信，人在審判之日被神接納的基礎，就是按照約的要求對神順服（不管如何理解這種順服；對這一點，他們有不同的意見），這順服是神仁慈地接受的。

（10）在兩件事上，拉比們並無一致的意見：怎樣才算足夠的「按照約的要求對神順服」，以致人可以在審判之日平安無事；神的憐憫會（或可以）以甚麼方式彌補罪人的不足。[18]

（11）在有關審判的那些辯論的背後是這項假設：恩典是在*行為完成之後*才進場的，沒有完成的行爲，就不可能有恩典。[19] 因此可正確地

14 Waters 51-52.

15 Cf. Sanders, *Judaism* 87: 對於神爲何揀選以色列這問題，拉比們基本上提出三種答案，其中一種是說，「神揀選以色列是由於他在眾族長或在出埃及的世代所找到的一些功德，或是以未來的順服作爲條件。」

16 Cf. Sanders, *Judaism* 138: 神所要求的「不是完全成功地遵守誡命」，而是「順服神的誡命，以及遵守的意圖（the intent to obey them）」。拉比的看法是，神的用意是要以色列遵守他的誡命；拉比們常把重點放在「必須打算服從（the necessity of *intending* to obey）」（107）。雖然如此，「拉比們所認識的宗教牽涉把意圖付諸實行（fulfilling the intention）。服從的義務落在每一個人身上，不能以訴諸別人的虔誠作爲代替」（109）。就連那些談及「父老的功德（the "merits of the fathers"）」的拉比們，亦「不免除個人服從誡命的責任。一個父親可能爲他的兒子獲得（merit）某些東西（例如美貌……）爲獎賞，但他並不替他遵行誡命」（110）。

17 Cf. Sanders, *Judaism* 147: 普遍的看法認爲，所有的以色列人皆有份於將來的世界，除非他們棄絕神和他的約，因而放棄這「份」。一切在約內犯的罪，不論其嚴重的程度，皆可蒙赦免，只要人藉著補贖（'atoning'），尤其是藉著爲過犯悔改，來表明他守約的基本意圖（'basic intention'）。除了拒絕神和他的約，神爲每一樣過犯定下了補贖之法（157）。

18 Cf. Sanders, *Judaism* 143; Waters 47. 希利學派與煞買學派的意見相左。

19 Waters 52: 'grace enters *after the work is performed*, and . . . without the work performed there can be no grace'. 神在審判中所顯明的恩典，似乎是要填補人不完全的順服所留下的裂縫（47）。

說，在這制度裡面，行爲先於恩典，而且這不是行爲的數量的問題，而是行爲在這制度中的位置的問題。對於這個宗教，行爲有基本的重要性。（保羅說得不錯，猶太人認爲他們的好行爲會使他們得救。）[20]

顯而易見地，這幾點給森達士的聲稱（第一世紀的猶太教並不是以行爲稱義的宗教）扣上問號。[21]

瓦特斯特別指出，他的結論是基於森達士所使用的相同的坦乃文獻而得的；[22] 這至少表示，森達士對所提供的證據的解釋，並不是唯一可能的解釋。在瓦特斯對森達士的評論中，[23] 以下兩點尤其重要：第一，森達士過於輕率地排除並不支持其結論的證據。但任何對拉比猶太教的描寫，若要令人感到滿意，就必須考慮所有的證據；森達士的結論，不足以解釋全部的證據。[24] 第二，森達士未能確立，保羅當代的猶太教是恩典的宗教。這一點可見於有關神的揀選、人的能力、律法所要求的順服、神在審判之日所評估的順服、補贖的方法，和得救的確據等項目的拉比

20 Ryken 62 也是認爲，第一世紀的猶太教一般是律法的宗教，不是恩典的宗教。他引用 Pieter W. van der Horst（'Jewish Funerary Inscriptions', *Biblical Archaeology Review* 18.5 [Sept./Oct. 1992] 55）所述的一世紀墓碑上的一則銘文，說明猶太人以律法爲稱義之法的典型態度。此銘文說：「安躺在這裡的是 Regina……她將會活過來，再回到光明中，因她可以盼望復活而獲得那應許並確實保證給配得的和虔誠的人的生命，因爲她配在那視爲神聖之地擁有一個居所。擔保你會獲得這一切的是你的虔誠、你貞潔的生命、你對你的人民的愛、你的遵行律法、你對婚姻的忠貞，它的榮耀是你所珍惜的。爲了這一切的行爲，你對未來的盼望是保證會得到的。」

21 Aune（'Readings' 213）認爲 Philip Alexander（in *Justification* 1.271-72）提出了一點尖銳的批評：森達士過分強調猶太教的恩典成分。Cf. Carson, Moo & Morris, *Introduction* 298: 森達士沒有足夠地正視有關神「賞義罰罪」的猶太教導（n.34 提供例子）。

22 Waters 51, 54-55.「我們主要反對的，是他〔森達士〕對該等證據的解釋」（55）。

23 Ibid. 54-58.

24 Ibid. 55（第三點）。參《羅》1.135-38 之（1）（2）兩點。Aune（'Readings' 217-18）引 F. Avemarie 的意見指出：古典的猶太文本可被解讀爲支持兩種立場，即救恩可透過律法或透過恩典而得，哪一種立場被強調視乎當前的特殊處境而定；森達士所描寫的拉比救恩論的模式是有缺陷的，因它摒除了「按多數的行爲受審」的模式；森達士處理坦乃文獻的做法是「不充分解釋（underinterpret）」不利於他的理論的文本，但「過分解釋（overinterpret）」可能支持其理論的文本。Cf. Waters 152: 森達士對猶太教的描繪可能受到的指控，不單是對證據作選擇性的閱讀，且是對不利於他的理論的證據不予考慮。

證據。在這些事上，拉比們的立場普遍地和不容置疑地是「神人合作式」的。人的行動和努力超越神的恩典。雖然拉比文獻使用「恩典」的語言，但是在十分眞實的意義上，得救是憑藉律法的行爲。[25] 在森達士集合起來以證明「保羅與當代猶太教並無意見不合」的證據上，可以看見保羅對猶太教之批判的一些元素。[26] 因此，宗教改革者並沒有僅把中世紀後期的救

25 Waters 55（詳見 55-58）。Venema 156 指出，森達士的立場顯著的弱點是，他並不認眞考慮「恩約守法主義」能否容納這樣的一種宗教教導：得救和蒙神悅納是基於恩典加好行爲。「忽視順從律法在神的子民之未來稱義／得直（vindication）一事上所扮演的角色，是森達士對猶太教的宗教模式之描寫不平衡之處」（155 [second point]）。Cf. Talbert, 'Paul' 4:「恩約守法主義」被放在終末的處境裡，就立即變成律法主義式的守法主義（'legalistic nomism'），因爲如果人必須遵守律法才可以留在約內及進入來世，那麼順從就是至終得救的條件。如果律法主義的意思就是，獲得終末救恩的方法是遵守律法，那麼在終末論的框架中，恩約守法主義就變成律法主義式的守法主義：進入神的子民是憑神的恩典，但是進入審判之後的終末時代是憑人的努力或服從，這種救恩論是「神人合作式」的（cf. 14）。Simon Gathercole（as reported in Aune, 'Readings' 217）指出，森達士的模式缺少終末性的一面：除了「進入」（過去）及「留在」約內（現在），還需加上「進入來世」或「進入來世的生命」，因爲有很好的理由在猶太文獻中區別（甲）基於神的揀選之「進入約內」和（乙）最後的稱義，即至終得救。「最後的審判是基於行爲，這看法滲透猶太神學，包括昆蘭在內」（cited in Carson, 'Summaries' 542）。

Murphy-O'Connor（'Covenant' 202）引述森達士對昆蘭文獻中「神的揀選與約的誡命之關係」的看法：救恩來自神的恩典，不是藉著服從誡命得來的；但是服從誡命是留在約內的條件，不服從誡命使人滅亡（Sanders, *Judaism* 320）。莫奧康繼而指出，對一般人而言，如果不服從誡命使人滅亡，那麼，與其認爲服從這些誡命將人維持在一種「有白白的恩典可供使用」的情況中，不如乾脆認爲服從這些誡命使人得救。如此，對於「揀選」這基本觀念是口惠而實不至；實際上，所有注意力都集中在遵守誡命一事上。強調約（約不能不牽涉律法）必然導致律法主義；一個以約的形式表達出來的恩典的宗教，很快變成行爲的宗教，即使在神學家的論述中不是這樣，在普通人的心中卻一定是這樣（參《羅》3.277-78 註 32）。Cf. Carson, 'Summaries' 547-48（point [9]), Waters 153（point [5]): 第一世紀一般猶太人的理解，可能與猶太文獻所反映的有出入。

溫尼馬同樣指出，就算第二聖殿時期的猶太教並無律法主義或律法主義式的教導，律法主義仍然可能是猶太社群某些部分的人的實際行爲之特色；換一個講法，保羅可能是在回應猶太教內的一種律法主義，那是在現存的文獻中沒有代表的（Venema 165-66 n.7）。參《羅》1.153；Schreiner, *Law* 115. 史銳拿繼而辯證（115-18），森達士自己的討論中至少有三個元素，表示坦乃猶太教受到律法主義的感染。

26 O'Brien（'Covenantal Nomist?' 295）審視過森達士的「恩約守法主義」整體，以及其中的主要元素後，下結論說：就每一個這些構成的元素——「進入」及「留在」約內，以及相關的揀選、按行爲受審判，和作爲其基礎的人觀方面的假設等問題——而論，保羅的思想結構與「恩約守法主義」的思想結構都有基本的分別。雖然這「兩種制度」之間確實有接觸點，但是「恩約守法主義」的整個範例，或把其中的基本元素分開來看，都並不與保羅的教訓相符。這就是說，森達士的聲稱——在救恩的問題上，猶太教與保羅有類似的結構——不能成立。

恩論放入保羅對手的口中。[27] 雖然我們必須明白中世紀後期的救恩論與古代猶太教之間的分別，但亦必須認出二者的救恩論基本上是相同的：二者都是「半伯拉糾式」的系統。[28] 因此，宗教改革者引用保羅的方式是正確的：二者的關注都是要將一些宗教分解或拆開，這些宗教把人的功德與神的恩典混合，因而將信徒至終的信靠不是放在神的恩典上，而是放在他自己的努力和活動上。[29]

哈阿卡則批評森達士用拉比文獻所描寫的猶太教和保羅所反對的教導作比較，因爲第一世紀的法利賽人與第二、第三或第四世紀的拉比之間是否有可靠的連續性，已受到嚴重的質疑。尤其是猶太人兩次反羅馬之揭竿起義均告失敗，這在猶太思想的發展過程中產生了深層的「再定方向」。[30] 賀蘭德同樣指出，認爲拉比文獻代表猶太教，不但假定了它們準確及忠實地記錄了拉比的口頭傳統，並且忽視了歷史的事實：不管是論

27 Silva（'Faith' 245）指出，從「法利賽人和稅吏的禱告」一段（路十八9～14）可見，即使否認本段代表耶穌本人的看法，第一世紀時至少有一位基督徒（路加福音的作者）相信，至少有一些猶太人倚靠自己為義（9 節，呂譯），但稱義的眞正方法是放棄這種自我高舉，謙卑地求神憐憫（13～14 節）。如此，認爲保羅不可能有類似的想法，因在十六世紀之前人們並無這種觀念，此看法是無意義的。Cf. Waters, 'Introduction' 26:「法利賽人和稅吏的禱告」捕捉了耶穌當時許多人所信奉的猶太教之氣質：它具有關於恩典的知識（我感謝你），卻並非徹底和根本地基於恩典的；此法利賽人賴以使他在神面前得蒙悅納的，是自己的行爲，而非「唯獨神的憐憫」。

28「半伯拉糾式」即英文的 'semi-Pelagian'.「伯拉糾主義（Pelagianism）」（可參《聖神》407*b*-8*a*）的教導是，罪人得救是基於遵行律法的好行爲；「半伯拉糾主義（semi-Pelagianism）」的教導是，罪人得救是基於神的恩典加上自己的好行爲（Venema 127-28, cf. 156-57, 167 n.19）。Riches（'Paul' 137-38）正確地指出，森達士所描寫的猶太教很大程度上是「半伯拉糾式」的，救恩有賴神的憐憫連同人順服的回應。如溫尼馬所言，森達士可能說明了，第二聖殿時期的猶太教在「如何進入約內」一事上並不持「伯拉糾式」的看法，但森達士沒有解答此猶太教在「如何維持在約內」一事上是否持「半伯拉糾式」的看法的問題。如果行爲在立約子民維持立約關係及在最後得直（'final vindication'）的事上扮演了絕對必要的角色，因行爲稱義的教理之幽靈便仍然存在（Venema 257-58）。因此，「恩約守法主義」與十六世紀宗教改革者所反對的「半伯拉糾式」的教導其實十分相似，而保羅所反對的教導，可以是可與中世紀羅馬天主教的觀念（稱義是恩典和行爲）相比的看法（ibid. 300; cf. idem, 'What?' 51-52）。deSilva（*Introduction* 518）卻認爲，將猶太教重新描繪爲至少是半伯拉糾式的，與基督教構成對比（即是再次作爲基督教的襯托〔'to serve once more as a foil to Christianity'〕），這些嘗試似乎是由意識型態而不是由批評性之評估提供燃料的（'fueled by ideology rather than critical assessment'）。

29 本段下半的正文（註 27 之後）取自 Waters 57-58. Cf. Venema 157-58;《羅》1.139-42。

30 Haacker, 'Merits' 283.「再定方向」英文原作 're-orientation'.

及政治或宗教，得勝的黨派或派別是不會促進，甚至不會保存被征服者的教導的。因此，認爲拉比文獻反映了主後70年之前的猶太教，這是很大的假定。它們所反映的，充其量只是第二聖殿時期猶太教的一部分，而且肯定不是大部分。保羅書信的一些經文，即使存著（對森達士）最大的善意來解釋，亦與森達士所建構的圖畫不符。森達士的論證需要小心地選用聖經的證據，以及忽視拉比猶太教要在主後70年之後才成爲猶太教的代表此一事實，才站得住腳。[31]

歐拜恩同樣指出，在《稱義與雜色的守法主義（卷壹）：第二聖殿時期猶太教的複雜狀態》一書中，不同的作者對於以「恩約守法主義」作爲反映第二聖殿時期猶太教的神人關係之形狀的類型，提出了嚴重質疑。[32]該模式需要那麼多的修飾和調整，以致它似乎不能承受自己的重量而倒塌了。[33]歐拜恩本人對森達士的「恩約守法主義」作出評估後，認爲

31 Holland, *Contours* 202, 203. 其實，森達士自己表明，他並不假定所選用的拉比資料提供了耶穌及保羅時期的猶太教（甚或只是那時期的法利賽主義）的準確圖畫，但他同時認爲，若二者之間並無關連是令人詫異的（Sanders, *Judaism* 60）。

32 參註 12（上面 184-185）所引例子。Carson（'Summaries' 543）在總結該書時指出，在爲該書撰文的學者中，有數位發現，他們所研究的文獻至少部分「可有用地被描寫爲反映了恩約守法主義」。（Garlington [*Defense* 65] 則認爲，整體而論，該書的文章說明了「恩約守法主義」仍是用來評估第二聖殿時期之猶太教的、合適的類別〔'category'〕。）但是卡森（544-45）指出，雖然森達士建構了恩約守法主義作爲功德神學的另一選擇（'as his alternative to merit theology'），但恩約守法主義並不是功德神學眞正的另一選擇，因而並不是對功德神學眞正的回應。與功德神學相對的是恩典（不管這詞本身有否被使用），但是森達士以立約神學（不是以恩典）與功德神學相對，所建造起來的結構一方面在「進入（getting in）」部分保存了恩典，另一方面則在「留在裡面（staying in）」部分保存了行爲（且常保存了某種形式的功德神學）。彷彿森達士在說，「這裡並無功德神學，有的是恩約守法主義」；但是他所建構的恩約守法主義很有彈性，以致它包括許多功德神學在內並爲之施洗（'it includes and baptizes a great deal of merit theology' [endorsed by Waters 153; cf. O'Brien, 'Covenanted Nomist'? 254]）。（「爲之施洗」大抵意即將功德神學命名爲恩約守法主義。）卡森又認爲，恩約守法主義本身不能成就森達士要它成就的，即是作爲一種解釋性的防禦（'an explanatory bulwark'），將一切「這些文獻部分含有行爲之義及功德神學」的建議排拒於外；其原因正是，恩約守法主義含有這種現象。Cf. Venema 154-55（first point）: 由於森達士的恩約守法主義可容納各式各樣的意見和習俗，它變成有相當彈性和不精確的模式；更爲重要的，與恩約守法主義相容的立場中，有一些比別的較爲「律法主義式（legalistic）」。

33 O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 296. 參《羅》1.140-41。

應該放棄此模式，不再以之作爲描寫猶太教的類型。[34]

總而言之，由於森達士對第二聖殿時期的猶太教之理解有種種的弱點，保羅新觀的倡議者其實是高估了森達士的「猶太教新觀」的重要性。第二聖殿時期猶太教的眞貌，仍然是猶太學者及基督徒學者活躍地探討的課題，因而認爲森達士的結論是夠確立的，以致此「猶太教新觀」要求我們對保羅書信作「範例轉移」式的重新解讀，這聲稱並無足夠理由支持。[35]事實上，如金世潤所指出，只要我們不以猶太教新觀的假設爲解釋保羅的鑰匙，保羅書信本身含有極具價值的第一手證據，表示第一世紀的猶太人（至少有這種猶太人）試圖以熱心遵守律法作爲達致自己的義（不是民族之義）的途徑（腓三2～11；羅九30～十4；加三10～14）。[36]這出自前法利賽人保羅之手的證據顯示，森達士的猶太教新觀需要修正，因而不能被高舉到「教義」的地位。[37]

34 O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 252-55. Carson（'Summaries' 548）同樣認爲，不應按照（至少不應只是按照）森達士所重構的恩約守法主義來解讀新約的文獻，尤其是保羅書信。Seifrid（'Perspective' 18）的結論是：雖然保羅新觀目前很有吸引力，但它的問題是根本性的。因此可以預期，它的根基的裂痕會擴大，直到整座建築物倒塌。歐拜恩和賽扶理的見解，比 Corley（'Reasoning' 20*b*）的意見更有把握，後者認爲：有一種令人不安的感覺，感到「新觀」之中有些「死胡同」（cf. Seifrid, '[Blind] Alleys'），但到目前（1994）爲止，未有有力的論據可以把它掃走。Westerholm（'Perspective' 37, cf. 1）在縱覽學者對保羅新觀的各種回應後，結論說：關於「保羅新觀」甚少一致的意見，這是夠明顯的。

35 Cf. Venema 156, 165. 如 Gathercole（'Paul'）所指出，其他學者已表明，森達士對「傳統對猶太教一面倒的看法」作出反應時，本身提出了一面倒的看法。因此，徹底的審視這些資料來源仍是學術研究的一個重要領域。「範例轉移」即 'paradigm shift'; 參《羅》1.127 註 2 及所屬正文。

36 Kim, *Paul* 81. 關於此數段，可參《腓》336-77（尤其是 362-64）；《羅》3.249-332；加三10～14 註釋（下面 683-770）。Cf. Ryken 3 n.1: 要了解法利賽主義，我們所擁有最好和最可靠的資料來源仍然是新約聖經，而新約聖經清楚顯示，法利賽人的宗教受到「靠人的努力得救」這種病毒所感染。

37 Kim, *Paul* 83. 金氏認爲鄧雅各及其他「新觀」者把森達士對猶太教的理解（視之爲「恩約守法主義」）提升到「教義（dogma）」的地位（83, 57 n.193）。Baugh（'Perspective' 145）指出，「新觀」其中一個方法上的問題，就是一貫地傾向於把保羅自己的教導之意思，侷限於（被認爲是）他當代的猶太人所教導的，或是他們會如何理解（保羅的教導）。

金世潤說，認爲第二聖殿時期的猶太教純粹是靠行爲稱義的宗教，全無恩典成分，代表鐘擺走向了一個極端；否認第二聖殿時期的猶太教全無靠行爲稱義的成分（如在保羅新觀），卻是鐘擺的另一極端；平衡的看法是，第二聖殿時期的猶太教是一種含有靠行為稱義成分的「恩約守法主義」（Kim, *Paul* 83-84, cf. 81, 77, 62 n.212 [continued]），即是「神人合作的守法主義」。Cf. Eskola, *Theodicy* 57, 58, 236:「恩約守法主義」其實是「神人合作的守法主義（synergistic nomism）」

第四項觀察是：保羅新觀將「稱義」解爲關於教會，不是關於救恩的教義；如此劃分「救恩」與「教會」忽視了一件事實，即救恩性的稱義具有教會性的含意，就如保羅多次表明的（例如：羅九～十一，十五8～12）。[38] 將「稱義」乾脆認同爲「被承認爲屬於神的立約子民」，這見解沒有正視一些重要的有關經文的文理；例如，亞伯拉罕的信被算為他的義時（加三6，引創十五6），神尚未與他立約（創十七）；他被稱爲義是在他接受割禮（約的記號）之前（羅四9～12）。[39] 保羅在羅馬書頭四章處理稱義的問題時（三21及下），其文理是論到人類的罪和神的審判；他要回答的問題不僅是「誰是屬於神的立約子民的」，而是更深入的問題——爲甚麼神的義（即是神的拯救行動，而這行動同時必然地涉及義的賜予）必須藉著基督的福音顯明出來（一17）？答案是：因爲針對著人的罪惡而發的、神的忿怒正在顯明出來，而全世界都伏在神的審判之下（一18～三20）。[40] 在這種強調神的憤怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上（一18，和修）、全人類都犯了罪（三9～20）的文理中，稱義不可能僅指「成爲立約子民的成員」之類的意思；畢竟，猶太人已受了割禮（約的記號），已經是神立約子民的成員。稱義的主要問題肯定是救恩性和神

（endorsed by Kim, *Paul* 84 n.274, 145 n.73）；Talbert（見註25首段〔上面188〕）。

Talbert（'Paul' 1-2, following Gabriele Boccaccini and Alan F. Segal）對「中期猶太教」（主前 300 年至主後 200 年）的描述如下：「猶太教」（Judaism as a 'genus'）可分爲幾類（'species'）：（1）律法主義式（'legalistic'）的，例如認爲外邦人要受割禮才可以成爲猶太人，即是屬於神的子民；（2）神人合作式（'synergistic'）的，主張律法主義式的恩約守法主義（'a legalistic, covenantal nomism'），即是認爲猶太人是憑神的恩典進入約內，但是靠律法的行爲留在約內及進入來世；（3）持守「唯獨恩典（*sola gratia*）」的原則的，認爲不論是猶太人或外邦人，進入及留在神的子民內，以及至終進入來世，都是憑藉恩典。按這種理解，保羅根據（3）的立場而批評（1）和（2）。不過，關於（3），塔爾伯所提出的證據（see 2 n.5）不是很有說服力：賽二1～4；耶三十一31～34；次經《多比傳》十四6～7；僞經《亞伯拉罕啓示錄》（成書於主後 70 年和二世紀初葉之間）。

38 Cf. Waters 189-90. 保羅新觀的趨勢是減弱在保羅的教導裡面的、救恩論與教會論的相互關係（Venema 228）。亦參二5 註釋第四～六段（下面 414-16），二14a 註釋第三段（下面 492）。留意迦靈頓（他是支持保羅新觀的）也認爲，賴特錯誤地將神的子民之身分和救恩分開（Garlington, *Defense* 12: 'Wright has constructed a seemingly false dichotomy'）。

39 Dunn（'Search' 311）承認，保羅以亞伯拉罕爲「有信心，相信」者的主要典範。

40 參《羅》1.255-57。

學性，而不僅是教會性的；其要點是在於那稱不虔敬的人為義的上帝（四5，新譯）在基督裡爲所有罪人而設的、藉信心便可獲得的救恩。只有在這些更深層的神學及救恩問題的框架之內，關於外邦人被納入神的子民之內的教會性問題才有其位置。[41] 因此，保羅新觀一個基本的錯誤是，它聚焦在橫向的、猶太人與外邦人的關係，而忽視了縱向的、罪人和神的關係，而後者對保羅是更重要的關注點。[42]

41 Cf. Venema 223-26, 228, 302-3; Venema, 'What?' 55-56; R. H. Stein, *DPL* 468*b*;《羅》1.274-75。如歐拜恩所指出（O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 289），將稱義解釋爲神承認及宣告信徒是屬神的子民既沒有捕捉保羅給予此詞的全部意思，亦沒有正視保羅書信使用此詞的重要經文，例如：羅四1～8（稱不虔敬的人爲義，不以他們爲有罪），五16，八33～34（與定罪相對）。Cf. Gathercole, 'Justification' 229（cf. 240, 241）: 神的稱義之舉不是承認我們具有新的身分，而是斷定（稱）我們爲義，因而是較接近創造之舉（即我們的新身分是神的宣告所創造的）。Waters（*Justification* 175）指出，鄧雅各和賴特皆（錯誤地〔189-90〕）以稱義爲有關教會的教義，並不是關乎救恩的（'an *ecclesiological* doctrine . . . It is not soteriological'）；但保羅在羅五9 將稱義的行動或宣告視爲完全是基於耶穌的捨己及救贖之死（靠着他的血稱義）。Gathercole（art. cit. 232）同樣指出，某些「新觀」作者對稱義之解釋的問題之一，就是常把稱義作爲教會性的教義（'as an ecclesiological doctrine'）之功用看得過分重要，以致稱義基本上是救恩性的結構（'its fundamentally soteriological structure'）被貶爲次要。Rapa 175-76 n.37 認爲，賴特似乎缺乏對稱義的個人性質（相對於其集體性質）的了解及認知，這是令人感到遺憾的；要全面的了解稱義，必須同時兼顧個人和集體兩方面的因素。不過，Wright（'Paul' 257）新近就此點作出澄清，表明他其實並不否認或減弱個人的地位。無論如何，如 Gathercole（art. cit. 240）所指出，保羅所論的稱義的教義是很個人性的：雖然這教義對於基督徒群體有一些含意，但稱義是與信心捆綁在一起的，而信心是個人信靠神的應許之舉；因此，在稱義一事上，個人被神接納。亦參《羅》1.480、516。

42 Ryken 50. Gathercole（'Paul'）正確地指出，保羅新觀的趨勢是將稱義的內容及其應用混爲一談。不錯，稱義與將外邦人包括在神的子民之內有關。但必須認清楚，因信稱義的核心意思是關於，信徒雖然有罪，卻可以在神面前被算爲義；然後我們才可以談到稱義的範圍，即稱義是爲一切相信的人的。保羅新觀正確地觀察到，保羅用稱義之理辯證，外邦基督徒不用負律法的軛（加拉太書），猶太基督徒和外邦基督徒應該和諧地一起生活（羅十四～十五）；雖然這些要求不容忽視，我們卻不可以本末倒置（'allow the tail to wag the dog' = 讓狗的尾巴搖動狗兒）。

Lull（'Salvation' 255）針對**可朧戴**的理論提醒我們，不要低估「如何找到恩慈的神」這問題在保羅神學的重要性。保羅對於「外邦人在神要救贖世界的計劃中有何位置」這問題的思考，可解釋爲正是對外邦人的問題（他們可以怎樣找到恩慈的神）的答案。外邦人離棄偶像，歸向上帝，事奉這位又活又真的上帝（帖前一9，現修），他們從給那些不是神的做奴僕（加四8，呂譯）的光景，變爲認識上帝（倒不如說被上帝所認識）（9 節，呂譯），此事實表示，他們尋覓恩慈的神，在保羅的福音裡找到了答案。雖然馬特拉持保羅新觀的立場（e.g., Matera, 'Walking' 162; 參簡寫表之〔四〕註 6〔上面 44〕），但他正確地引加二19～20（神的兒子愛我，為我捨己）指出，稱義的社會向度並不除去稱義的個人向度（Matera 31）。（在 *Justification and Variegated Nomism*, Volume 1: *The Complexities of Second Temple Judaism* [2001] 一書封底的推介文中，馬特拉說：「這本研究兩約之間的文獻的新書，使人不得不（will require）重新思想森達士的恩約守法主義此一觀念，及其對保羅的稱義之神

與此有關的一點是，保羅新觀將信心視爲表示屬於立約子民的徽章。[43]但若（如上一段所指出）稱義是指神稱罪人爲義的行動（此行動同時涉及義的地位之賜予），信心就必須更正當地理解爲領受稱義之恩物的媒介。[44]將稱義縮減爲「成爲立約群體的成員」之類的意思，是不足以解釋信心在稱義一事上所扮演的角色的。[45]

第五，保羅新觀認爲，因信稱義所針對的問題是「誰是屬於神的立約子民」；雖然被納入或被承認爲屬於這立約群體是單憑恩典與信心，但是要維持這立約子民成員的身分，要求信徒繼續順從（基督和他的命令），這種順從至終構成未來稱義的基礎。[46]這等於說，信徒的稱義至終是基於信心加上行爲的，或者說，以恩典和信心開始，卻以行爲結束（參：加三3）。[47]可是，如此理解因信稱義與最後審判之關係，與保羅清晰的教導不符：人稱義是因信，不是基於行爲。如果信徒現今的因信稱義要由未來基於行爲的稱義來完成，這會減弱或破壞保羅有力的宣告：現今，那些

學的應用。」這是否意味作者的立場將／已有所改變呢？）
O'Brien（'Covenantal Nomist?' 293-94, cf. 296）指出，有關稱義的辯論是有關福音的辯論，而**賴特**對福音的定義（Wright, 'Gospel' 232）完全省略了基督為我們的罪捨己（加一4；參：林前十五3）使我們的罪獲得赦免這重要元素（它是那最重要的信息〔1 節，現修〕不可或缺的一部分）。歐拜恩（art. cit. 282-83, 295-96）又指出，**鄧雅各**將「義」與「稱義」的詞彙都重新定義，他對「律法之工」的解釋掩蓋了保羅對稱義之教導，後者處理現在及未來的、神的忿怒。鄧氏的論述的實際效果，就是將神的稱義所帶來的解決方案——現在及未來的赦免及判爲無罪——邊緣化；至終，人類的困境（罪的嚴重性）以及基督在十字架上的成就之性質，皆被重大地低估和削減了。

43 如 Gathercole（'Paul'）所解釋，按舊的看法，信心是指唯獨信靠神的憐憫，而不倚靠人的義行；按保羅新觀，信心是個徽章或身分標誌，是所有人（猶太人及外邦人）皆可分享的。參甲部註 86（上面 177）。

44 留意與動詞稱義連著使用的介詞片語，例如：διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ（加二16b）——信靠基督是稱義的方法；ἐκ πίστεως Χριστοῦ（16d），ἐκ πίστεως（三8、11、24）——信（基督）就是稱義所本的原則。賴特說稱義是基於信心（見甲部註85首段〔上面 177〕），這等於說稱義是 διὰ πίστιν, 但保羅從沒有用這種講法（cf. O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 292-93）。參二15～16a 註釋註 147（下面 558）。

45 Venema 227, cf. 304-5. Cf. also Venema, 'What?' 56-57: 賴特之保羅新觀不但沒有公平對待信心所扮演的媒介性角色，也沒有足夠地解釋（甲）基督的代贖工作之替代性質，以及（乙）信徒如何藉著信（與基督聯合而）從基督的工作得益。

46 見甲部末段第四點（上面 180）。

47 Cf. Venema 257-59, 305-6.

在基督耶穌裏的人就不被定罪了（羅八1，和修）；對於已經稱義的人，在審判之日的任何指控都會顯爲無效（33～34節）。[48]如果信徒現今基於信心的稱義只是正確地預示了未來基於整個生命的稱義，[49]稱義便有兩個基礎：基督爲我們所作的工作，以及聖靈在我們裡面所作的工作。這嚴重地損害了罪人「唯獨因信稱義」的客觀性質，其實際效果就是破壞了基督徒得救確據的實在基礎。[50]

第六，保羅新觀對於基督的拯救工作與信徒稱義的密切關係，未能提出令人滿意的解釋。稱義被解爲只表示信徒屬於神的立約子民，但至於爲甚麼此事需要基督爲他們死而復活，爲甚麼保羅強調信徒是靠着他的血稱義（羅五9），是藉著在基督耶穌裏的救贖稱義（三24，新譯），則並無足夠的解釋。保羅新觀對「神的義」的解釋（神對其恩約應許的信實），亦未能說明爲甚麼保羅堅持，如果義是藉著律法而來的，基督就白白的死了（加二21，新譯）。由於保羅新觀認爲，稱義所處理的並非人的罪與罪咎的問題，保羅有關基督爲罪人而作的補贖工作之描述，就顯得不像在傳統的解釋中那麼合乎目的。[51]如賽扶理所指出：保羅新觀認爲，保羅欲廢除困擾他當日的教會的那些種族界限，他支持將所有相信的人納入神的子民之內的福音；可是，保羅用不著基督死在十字架上來告訴他，驕傲及滿有偏見的民族主義是錯的，他大可以從希伯來聖經本身得

48 Venema 285-86; cf. Venema, 'What?' 57-58. 亦參《羅》2.511-16，765-70。林前三10～15，羅二6～11、13 等經文，並不表示「信徒在末日的稱義將會是基於行爲」；詳細討論見 Venema 274-85;《羅》1.359-63。Venema 306 直截了當的說，一種不加修飾的「最後的稱義有賴信徒的行爲」之教義，等於另一種福音（加一7，現修），應受使徒所宣告的咒詛（8～9 節）。Cf. Venema x: 雖然與新觀有關連的歷史研究可能在某些方面豐富了我們對保羅書信的理解，但新觀至終提供了一個與宗教改革運動所見證的福音——唯獨憑恩典被神白白的接納——不同的福音。瓦特斯指出，「唯獨（alone）」這個副詞顯示了兩種根本不同的宗教之間的鴻溝：一種是徹底和完全地基於恩典的宗教，另一是（只有）部分（是）基於恩典的宗教（Waters, 'Introduction' 32）。

49 見甲部註 85（上面 177）。

50 O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 292. Cf. Horton, 'Which Covenant Theology' 226: 並非有兩種稱義，一種是基於基督之義，另一種是基於我們自己的義。一種基於我們自己之行爲（即使是出於信心的行爲）的最後稱義，會撤銷（'reverse'）我們現在的稱義所宣布的判決。

51 Venema 303-4.

知此點。[52]

第七，歸根究底，保羅新觀能否成立，視乎它能否對保羅的陳述提出令人滿意的解釋；它是否忠於並正確地解釋保羅的著作，尤其是保羅對因信稱義的教導？[53] 在這方面，溫尼馬的評論環繞四個課題：「律法之工」的意思；「神的義」與稱義；稱義和基督之義的「歸與」；稱義與按行爲的最後審判。[54] 瓦特斯提出四類的重要經文作釋經討論：關於「律法之工」的；[55] 關於「稱義與信心」的；[56] 關於「基督之死」的；[57] 以及關於「人類的普世罪咎及保羅的良心」的。[58] 其中許多經文都是在羅馬書的。[59] 就加拉太書而論，主要的有關經文是在第二、三兩章；詳見註60所列出的註釋部分。[60] 筆者根據自己（及其他釋經者）對有關經文的詳細

52 Seifrid, 'Perspective' 7-8.

53 Waters 158; Venema 169（cf. 164）. Cf. Hagner, 'Exegesis' 302-8: 哈格拿對「釋經之重要性及必須性」、「釋經之性質與限制」，和「神學釋經之希望」三方面有精闢的討論。

54 詳見：Venema 169-204, 205-31, 232-56, 257-92（討論經文涵蓋很廣的範圍）。簡短的討論見 Venema, 'What?' 52-53, 54-56, 56-57, 57-58.

55 Waters 158-70. 討論經文包括：（1）羅十一5～6（159, cf. 110-11; 參《羅》3.475-83）；（2）羅三20（159-61; 參《羅》1.467-70）；（3）羅四4～5（161-62, cf. 111-12; 參《羅》1.582-87）；（4）羅九30～32*a*（162-64, cf. 110; 參《羅》3.255-78）；（5）羅十5（164-66; 參《羅》3.333-47）；（6）腓三2～11（166-67, cf. 112-13; 參《腓》336-37）；（7）加五3～4，三10～13（168-70, cf. 109-10）。

56 Waters 170-77. 討論經文包括（但不是限於）林後五21，林前一30（cf. Fung, 'Corinthians' 255-57, 248-49）；羅四6（參《羅》1.588-94），五18～19（參《羅》2.154-68）；三24（參《羅》1.491-501），五10（參《羅》2.69-83）。

57 Waters 177-81. 討論經文包括：林後五21；羅三24～26（參《羅》1.491-537）。

58 Waters 181-85. 討論經文包括：羅五12～21（參《羅》2.88-181），羅七（參《羅》2.325-506）；腓三6（參《腓》350-53）。

59 難怪 Moule（'Jesus' 48-49）指出，至少就羅馬書而論，「宗教改革者的解釋」仍然是站得住的。

60 （1）二14a 註釋註17第二段（下面 493）。
（2）二16a～b 註釋之下「第二個問題」的討論（下面 522-26），尤見註 22、25。
（3）二16 a～b 註釋之下「第三個問題」的討論之（三），共四段（下面 528-32）。
（4）二16f 註釋註17及所屬正文（下面 567）。
（5）二21 註釋註31第三段末（下面 609）。
（6）三10 註釋第四～八段（下面 690-97），留意註47和註49（下面 695-96）。
（7）三10 註釋第十二段 =（四）論森達士（下面 699-700）。
（8）三10 註釋第十六～十八段 =（八）論鄧雅各（下面 703-6）。
（9）三10 註釋第十九～二十二段 =（九）論賴特（下面 706-9）。

釋經而得的結論是，那些經文並不支持保羅新觀對它們的解釋。[61] 特別重要的一點是：保羅新觀的樞紐性聲稱——「律法之工」是指屬於立約子民的身分徽章及界限標誌，這些標誌將外邦人排拒於猶太人的立約群體之外——不能成立。[62] 不錯，加拉太書提供了證據，表示保羅對稱義的理解確實有其社會性的一面；畢竟，本書的一個重要主題是「未受割禮的外邦信徒（亦可以、應當、已經）被納入神的子民之內」。但保羅辯證此要點時，常把稱義的詞彙應用到個別信徒身上（二16a、f、21a，三6、11）；他又將義與恩典（二21）及終末審判（五4～5）聯繫在一起，暗示（就如宗教改革者所稱的）稱義使信徒獲得不是來自他們本身的義，這義是他們要在末日的審判被判無罪所必須有的。[63] 事實上，爲要辯證「外邦基督徒不必成爲猶太人（受割禮，守律法，採納猶太人的生活方式）亦可以成爲上帝子民的成員，承受神給亞伯拉罕的應許」，保羅並無選擇的餘地，只能提出這立場的基礎，那就是：人得稱爲義，被神納入祂的子民之

61 Cf. Schreiner, *Law* 243: 一些有關經文（不限於加拉太書）的詳細釋經清楚表示，保羅看出問題的所在是一種靠行爲稱義的心態。那保羅是否可能是錯的，他扭曲了猶太教呢？我們不能輕易地這樣說，因爲（1）保羅受過法利賽人的訓練，對猶太教極爲熟悉；（2）現代的學者只能根據現存的資料來源嘗試解釋猶太教，但保羅生活在第一世紀。Aune（'Readings' 219 n.174）同樣指出，保羅是第一世紀的法利賽派猶太人，是其著作留存了下來的、屬於主前 70 年之前那段時期的唯一的法利賽人；因此，他的著作是早期猶太教的歷史的證據，不容忽視。參《羅》1.152。

62 Venema 174, 182-83, 199-201, 301-2. 如 Wakefield 40 所言，若保羅認爲律法的問題是在於將外邦人排拒於外的那些特色，他爲甚麼不這樣說呢？他爲甚麼摒棄整個律法呢？Cf. Silva, 'Faith' 247, point（5）:「律法之工」這觀念包括，但不能被侷限於有「身分徽章」作用的民族習慣；Gundry, 'Inferiority' 224: 如果「律法之工」所包括的是多過猶太人的身分標誌，保羅的救恩論所牽涉的，就是比猶太人與外邦人在教會中的社交關係更深入的問題。Das（*Law* 273）認爲，時候到了，應當認定，保羅新觀將保羅對律法的批評限於律法的種族、界限標誌的特色，在這事上偏離了正路。現代學術界必須正視一個問題：是否時機已成熟，應當離開「新觀（the 'new perspective'）」的死巷，進到「更新的看法（a 'newer perspective'）」（作者以此詞指他自己的看法：269, 270）。這「更新的看法」認爲，保羅對律法的批判包括律法的社會功能，但亦包括律法要求完全的順服，而人無法達到這要求（273; cf. idem, 'Beyond' 150）。Cf. Aune, 'Readings' 213.

63 Thielman, 'Law' 273 n.19（endorsed by Rapa 174 n.21 [continued]）. 狄爾曼又指出，保羅若不相信：所有的人（不管他們的社會處境如何）都是有罪的，任何履行神的要求之努力皆不足以在末日爲他們獲得神的有利判決，在那終極的法庭被判無罪，只能作爲神白白的恩物藉信心領受得來；他在加拉太書的論證就不會以他實在採用的形式出現（Thielman, 'Galatians' 274）。

內，完全是憑恩典藉信心，不是靠（或同時倚靠）遵守律法的行爲。[64]

最後，在受爭議的保羅書信中，有幾段對保羅新觀構成有力的（甚至是致命的）反對理由。雖然鄧雅各認爲，「律法之工」並不是指「試圖贏取或達致義而作的好行爲」，但是他承認：特別是在羅馬書四章四至五節的事實底下——第二節的行為似乎被解釋爲「爲工資而作工」（4節）並與不作工而只信（新譯，5節）相對——上述對「律法之工」的傳統解釋是完全可以理解的；而後保羅書信的一些經文（弗二8～9；參：提後一9；多三5）看起來證實了這種解釋。[65] 否認這些書信是出自保羅手筆的學者通常承認，它們的內容一般含有從保羅的教導得來的合法，或至少是合理的推論。無論如何，這些書信的作者被認爲是保羅的門徒，他們一定相信自己是忠於老師的教導的。即使我們認爲這些作者完全誤解和扭曲了保羅的信息，我們仍要面對這個事實：在保羅圈子內，有一些（大抵爲數不少的）基督徒被「行爲之義」與「信心與神的恩典」相對的問題盤據心頭。這種人的存在是不容置辯的事實，而這事實進一步對「傳統的稱義之教理是個更正教的現象，不可能是由保羅想出來的」這種理論扣上問號。[66] 還有一個問題：這些被假定爲「後保羅」的文獻，這麼快便誤解了保羅新觀的倡議者視爲「不但是羅馬書，且是保羅思想整體一個基本和有組織作用」的教義，那是如何發生的呢？這種誤解需要解釋，但保羅新觀的倡議者對此並無解釋。[67] 事實上，自然得多的看法是：以弗所書二章

64 Pelser, 'Opposition' 393. 雖然蔚仁屯認爲，加拉太書的主題是基督徒應當如何生活（Witherington 172, 214, 342, 348），但他同樣認爲，「憑恩典藉信心稱義」是保羅的論證一項「重要及基礎性的先決條件」（356-57, cf. 175）。

65 Dunn, *Theology* 354. 鄧氏又認爲（370-71），在弗二8～9，問題的確似乎已從以色列人的「律法之工」轉到更基本的「人的努力」的問題。Waters 167 表示，（他的博士論文指導老師之一）森達士曾對他承認，弗二9教導傳統的看法。

66 Silva, 'Faith' 245. Kruse（*Paul* 68-69, 296）就認爲，保羅並非原則上反對猶太教，而是反對那些「將律法的要求加諸加拉太的信徒身上，因而堅持得救實在有賴遵守律法某些要求」的人；我們不必下結論說，所有猶太人都採納了行爲之義爲得救的進路，而只需說，有一些猶太人這樣作，他們包括保羅（和耶穌）所批評的那些人（cf. Rapa 176 n.37）。

67 Waters 167.

八至十節這一段將「憑恩典藉信心得救」與「行爲」及「自誇」並列，因作者（若不是保羅）要排除「靠人的努力賺取救恩，而人的努力導致自我祝賀」這種觀念；作者這樣將「行爲」（解爲人的努力和表現）與「誇口」視爲重要的保羅主題，正好提醒我們，保羅對律法的行爲以及所牽涉的誇口在其書信中的中心位置及重要性（羅三27～28，四1～5，九30～十13；腓三3～9）。[68]

丙　結論

總結上面的討論，筆者同意以下的結論：

（1）保羅新觀以之爲基礎的猶太教新觀，修正了「猶太教的救恩論完全是基於人的功德」此一看法，但這種修正不能擦去猶太教的救恩論中「人的功德與神的恩典」這種神人合作的揉合（此二者的比例則因人〔作者或猶太教師〕或環境而異）。[1] 事實上，雖然猶太教新觀聲稱，它終於提供了猶太教的正確的圖畫，但它所提供的其實是片面因而是嚴重地扭曲的圖畫。[2]

（2）較全面的看法是，古猶太教的一些組別——包括巴勒斯坦的猶太教和巴勒斯坦地以外的猶太教，不信基督的猶太教和信基督的猶太人

68 Das, *Law* 271-72 (with reference to A. T. Lincoln). 達斯因此認爲（272-73），有人聲稱「支持較傳統進路的人是戴上了奧古斯丁和路德的眼鏡來看保羅」，此評語是信口開河（'This is a facile critique'）。因爲在奧古斯丁和路德很久之前，以弗所書的作者已經將保羅的用詞「律法之工」和「工作／行爲」解釋爲指人的成就；此作者明白保羅思想的這一方面，持保羅新觀的讀者卻沒有掌握到。

1 Gundry, 'Inferiority' 212 n.60 (continued). Cf. Theissen, 'Limits' 72:「恩約守法主義」的得救模式是「神人合作」的模式：救恩同時歸因於神和人；神揀選人進入約內，人必須藉著順從留在約內。

2 Talbert, 'Paul' 15 ('seriously skewed'), cf. 4. 針對保羅新觀的立場，即第一世紀的猶太教是恩典的宗教，其基本的共同結構是「恩約守法主義」，Theissen（'Limits' 71-74）將猶太教描寫爲「倫理一神主義（ethical monotheism）」，其中神的行動居首，人的倫理行爲居次（71）。泰森認爲，居顯著地位的「恩約守法主義」之救恩模式是「溫和的神人合作論（a moderate synergism）」，而在猶太教的邊緣有另二個救恩模式，就是「律法主義（legalism）」和「相信預定（*belief in predestination* or predestinarian faith）」，這兩個救恩模式同樣是在「倫理一神主義」的框架之內的（72-74）。參下註。

——所持的救恩觀是律法主義的，[3] 其餘的則多數是神人合作式的。[4] 這就是說，古猶太教的救恩觀同時包括神人合作和律法主義的趨勢，而這與保羅書信所見的情形吻合。保羅與之搏鬥的，一方面是「非基督徒的」猶太律法主義和神人合作主義，另一方面是基督徒的猶太律法主義和神人合作主義。當他反對「行爲之義〔靠行爲稱義〕」時，他是準確地針對著一個眞正的問題而爭辯的。因此，我們需要另一次「範例的轉移」，從「猶太教新觀及保羅新觀」轉到這更正確的「後『保羅新觀』」的看法。[5]

3 See Talbert, 'Paul' 4-7. 在外邦人如何進入神的子民及來世此問題上，不論是透過割禮成爲猶太人，或是透過遵守律法而成爲「行義的外邦人（righteous Gentile）」，所牽涉的救恩觀都是傳統上稱爲「律法主義」的（7）。生為猶太人的又是如何進入來世的呢？僞經《三族長遺訓》之〈亞伯拉罕遺訓〉及《西番雅啓示錄》（代表巴勒斯坦地以外的猶太教）表示，這要靠義的行爲（7-8）。《西番雅啓示錄》這本主後 70 年之前寫成的作品（參《聖神》53*a*），並無提及約或揀選；族長們被提及只是作爲敬虔人的榜樣。天使寫下義人的好行爲與惡人的惡行；在審判之日，善與惡被放在天平上，每個人都是根據在地上的行爲受審判。同樣，在〈亞伯拉罕遺訓〉（也是主後 70 年之前的作品；參《聖神》507*a*），每個人受審判的標準是一樣的，即是按其大部分的行爲是善抑或是惡；猶太人和外邦人得進天堂，都是靠大部分的行爲是義的。在這兩本著作裡，「進入」來世都是義的行爲而不是揀選的問題。這在傳統上稱爲律法主義。僞經《以斯拉四書》（屬巴勒斯坦猶太教）認爲，審判完全是根據行爲的（9-10）。

4 See Talbert, 'Paul' 8-11. 所提出的證據（代表巴勒斯坦的猶太教）包括：拉比猶太教（8, 留意 n.27）；新約聖經（8: 太三 8～10; 路三 8～9）；昆蘭文獻（9）；僞經《巴錄二書》（10）。塔爾伯指出：在施洗約翰的傳道裡（太三 8～10 ∥ 路三 8～9），「進入」來世的條件是順從，有亞伯拉罕爲祖先本身不能成就救恩；這是神人合作的、律法主義式的恩約守法主義（8, 'a synergistic, legalistic, covenantal nomism'）。同樣的現象見於昆蘭文獻：生爲猶太人的（因而是已蒙神揀選的）必須選擇進入遵行摩西律法的群體，才能「進入」來世。《巴錄二書》說，「那些因他們的行爲而得救的人」將要看見神蹟，他們要變得像天使一樣，經歷天堂（五十一 7、10、11）。塔爾伯從他的縱覽提出兩個結論（10）：第一，中期猶太教一些不信基督的組別是律法主義的，其餘的多數是神人合作式的。第二，在這些猶太教的組別裡，猶太人與外邦人有時被一視同仁；靠行爲得救的救恩觀不一定排除外邦人，它有時給予他們和猶太人同樣的機會可以進入來世。此外（10-11），使徒行傳以及加拉太書本身的見證表明，有一些信主的猶太人認爲，信了主的外邦人必須受割禮才可得救（徒十五 1、5），或認爲他們必須受割禮和遵守律法才可以成爲神的子民（加二 3～4; 二 11～14; 三 1～5，五 1～4，六 12～13）。參乙部註 37 末段（上面 192）。

5 Talbert, 'Paul' 11-12.（15 用 'the post-new-perspective interpreters' 這講法。參較乙部註 62 下半〔上面 197〕。「範例的轉移」即 'paradigm shift'; 參乙部註 35〔上面 191〕。）塔爾伯表示（11）同意西阿倫的看法，後者說：「保羅應被視爲第一世紀猶太教之研究一個主要的資料來源」，他提供了「現已消失的希臘化時期猶太教的日常世界之唯一見證」，他是「第一世紀猶太宗教生活最有結果（fruitful）及最可靠的資料來源之一」（Segal, *Paul* xi, xiii, xvi）。

（3）除了修正十九世紀末與二十世紀初德國學術界對猶太教的看法外（該看法以一世紀的猶太教爲全無恩典、只論功德的宗教），保羅新觀對保羅研究主要（也許是唯一）的貢獻，就是將保羅與猶太派基督徒的爭論所牽涉的教會及社會問題凸顯出來。但是將這些問題凸顯出來並不表示，保羅要處理的就只是這些問題。[6]

（4）在上面乙部分提及的多方面（「第四項觀察」開始），傳統的解釋比保羅新觀所提出的解釋更能掌握到保羅的福音的眞諦。[7]

（5）保羅新觀的各種綜合法，皆沒有足夠地從根本處理人類的困境（低估了罪的嚴重性），因而也沒有足夠地彰顯神在祂的兒子主耶穌基督裡所提供的救恩之奇妙恩典。[8]

（6）新約的確反映某些社會方面的關注，是宗教改革者沒有完全掌握的；但並不見得他們在經文裡所看見的其他元素是假的。我們亦樂於承認，更正教常對拉比猶太教作出了諷刺性的描繪，並在此過程中沒有提供保羅思想的完全的圖畫。但這不等於說，傳統的因信稱

6 Gundry, 'Inferiority' 212 n.60（continued）.

7 Venema 306, cf. 299. 見上面 192-99。

8 O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 282-83, 296. Waters 196 指出，保羅新觀的普遍趨勢是（1）故意減低保羅將基督之死描寫爲贖罪及補贖性（'expiatory and propitiatory'），同時（2）強調基督之死的意義在於幫助信徒（既已脫離了罪的操控）順服神。Cf. Venema 119 n.34:「〔保羅〕新觀較令人不安的特色之一，就是缺少有關基督之補贖（atoning）工作的各方面之重要討論。不過，這並不奇怪，因爲稱義的教理只是正確地理解基督之工作的反射（reflex）。……我們一減低罪的問題之嚴重性，就無可避免地減少了救主的成就。」

DTIB 574*b* 從神學的角度指出：保羅新觀（1）將焦點狹窄地放在猶太人的特權及其「種族排他主義（ethnic exclusivism）」上，（2）把信心與律法的行爲純粹視爲「爲社群下定義的身分標誌」的兩種選擇，又（3）將基督的工作解釋爲勝過猶太人的「民族之義（national righteousness）」的錯誤，以及勝過外邦人被排拒於神子民之外。如此，保羅新觀使保羅所理解的更基本的問題和解決方案給弄模糊了。基本的問題是罪；律法對此不能提供最後的補救辦法，因爲律法不能改變人類與罪的基本關係（被罪管轄）。解決的辦法是神在基督裡的恩典，這恩典正是給予仍在罪的掌控之下的人的（不管他們有或沒有律法）。基督之死與復活所扮演的角色是決定性地對付了罪，將人從罪的管轄下轉移到基督的主權下。換言之，神在基督裡的恩典所針對的，不僅是個人或民族之性格或狀況的某些方面，而是在墮落的狀況中的整個人。這恩典不只是克服了阻礙神復原整個宇宙的、社群之間的分隔，也同時爲個別的人帶來新的生命，他們作爲新造的人構成「基督的身體」這個新的群體。（此神學詞典在本條 'Pauline Epistles' 之下漏去了作者的名字，此條目及作者的名稱亦沒有在第 7-12 頁的作者名錄中出現，實屬可惜。）

義的教義需要徹底檢修。[9]

（7）更正教的「唯獨因信稱義，不是倚靠順從律法而產生的行爲」此一教義，是對保羅在加拉太書的教導「有根本的重要性，以及有充分的釋經根據」的理解。[10]

（8）保羅新觀正確地解釋了，是甚麼場合引致保羅表達因信稱義的教理，提醒我們這教義在一世紀的「社會的及策略性的」重要性（外邦人藉信可被納入神的子民之內，不用成爲猶太人）；但是傳統的「路德式」的解釋（才）正確地捕捉了保羅的基本理由及基本要點（罪人獲得神的稱許是憑恩典藉信心，不是靠遵守律法的行爲）。研究早期基督教的人必須兩方面都兼顧到。但是對於（像奧古斯丁、路德、加爾文，和衛斯理）決心將保羅的話應用到目前處境的

9 Silva, 'Faith' 247. 蕭華（「神學」183*a*）指出，「毫無疑問，猶太人和外邦人之間的問題，是初期基督教所面對的根本問題，16 世紀的改革家在嘗試解釋加拉太書的時候，很可能沒有充分掌握這因素。但另一方面，若假定改革家對這因素完全無知，亦是大錯。若言保羅所關注的，是民族的驕傲而非個人的自義，那就跌進了非此即彼的二分法裏（正如腓三3-9 已清楚表明這點）。那些在加拉太教會中間造成困擾的猶太基督徒，其實是關注作爲猶太人得蒙神賜福的民族和宗教身分。由於這種身分可以靠個人的努力（即『肉身』）來獲取，因此，爭取這身分所顯示的，並不是對神的信心，而是對自己的義的信心。」Cf. Silva（2001）160: 近代學術界一方面低估了早期猶太教的「律法主義」成分，同時製造一些假的二分法（'false dichotomies'）；參《羅》1.148。
Silva（'Faith' 246）承認，宗教改革者對加拉太書的解讀，沒有完全地考慮到早期基督教關於猶太人和外邦人的問題之掙扎，因而（抑是由於他們）誇大了保羅對猶太「律法主義」的關注。但同樣不智的是認爲，第一世紀的猶太教並無感染普世人類的傾向，就是倚靠一己的資源而不倚賴神的能力。Marshall（'Galatians' 53*a*）認爲，由於遵守律法是在猶太教的中心，猶太教仍是一種「律法主義式（legalistic）」的宗教。Cf. B. Longenecker 140（as cited in Westerholm 193）：「雖然保羅在羅馬書力圖破壞的那種猶太教是人種中心的（ethnocenric）……而不是律法主義的，但他仍然發現，從基督徒的觀點而言，猶太教的人種中心恩約主義（ethnocentric covenantalism）〔即森達士的恩約守法主義；參《羅》1.128 註 3〕簡化爲律法主義（reduces to nothing else than legalism）。」
Silva（Review 487）又指出，鄧雅各（Dunn [1993a], Dunn [1993b]）在試圖了解保羅對稱義的看法時，幾乎有系統地忽視腓三9（參《羅》1.153 註 72〔之延續〕）。事實確是這樣：腓三9 並不見於 Dunn（1993b）的索引，在 Dunn（1993a）的索引亦只出現一次，139 只是輕輕提及，作爲 διὰ πίστεως 在其中出現的另一節經文（如在羅三22、30）。Dunn（*Theology*〔見索引 796*a* 所提各註〕）同樣沒有正視我自己的義、那以律法為本的義（腓三9，呂譯）那句話。

10 Silva, 'Faith' 248（'a fundamentally important and exegetically valid understanding'）. Watson（'Christ' 91-92）正確地指出，「我們是憑神的恩典，不是靠自己的行爲稱義」這神學聲稱，是穩固地立在保羅書信的經文上的。

人，重要的不是這教義形成及表達出來的歷史場合，而是這教義的要點。[11]

（9）證明的責任落在那些要大規模地摒棄過去之遺產的人身上，但保羅新觀的倡議和支持者沒有在此事上獲得成功。[12]

一言以蔽之，就對保羅當代的猶太教之了解而論，傳統的「保羅舊觀」（猶太教完全是行爲之義的宗教）和現今大行其道的「保羅新觀」（猶太教並不是靠行爲稱義的宗教，而是恩約守法主義）同樣有所偏差；比二者都優勝的是上面之（2）所提到的「後『保羅新觀』」。[13] 就保羅所教導的因信稱義之理而論，傳統的宗教性、神學性和救恩性解釋（加上此教義的社會性含意）仍是比「保羅新觀」（顯著地是）社會性和教會性的解釋好。[14] 不過，「保羅新觀」所引發的討論無疑會繼續下去（至少暫時未知它會不會或何時會停止）。[15]

11 Westerholm 445. Cf. Marshall, 'Galatians' 54*a-b*: 保羅在加拉太書所清楚表明的原則，可以較廣泛地應用到人所信靠的（在基督以外的）一切。

12 Venema 149.

13 Cf. Borchert 318 n.1: 保羅對當代猶太教之分析，很可能是好過新近的重構（複數）所暗示的。Talbert（'Paul' 22）結束他的文章時說，他的綜覽顯示：十六世紀的宗教改革者和繼承了他們的立場的人，並不是他們被描繪成的「無知的惡徒（ignorant villains）」；維護「保羅新觀」的「修正主義者（revisionists）」並不是他們看似的那麼博學，他們的理論並不是那麼具說服力；「後『保羅新觀』（the post-new perspective reading of Pauline thought）」要求另一次「範例的轉移（paradigm shift）」——這新的範例必須同時顧及「（經修正而）被淨化的、對中期猶太教的看法（a chastened view of Middle Judaism）」，和備受批評的、宗教改革者的繼承人（其中包括天主教徒）之神學釋經（'the theological exegesis of the much-maligned heirs of the Reformers, some of whom are Catholic'）。（這裡特別提到天主教徒，因爲此文章原是作者於2000年的美國天主教聖經聯會第63屆國際會議所發表的會長演說。）

14 參根得理新近出版的文集名稱：Gundry, *The Old is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*, 以及其中第十一章的章題：'The Inferiority of the New Perspective on Paul'. 馬學而指出，「保羅討論律法的行爲時，所詳述的並不是猶太人與外邦人的關係，以及那些行爲作爲（身分）標誌的功用，而是人需要作甚麼才可以在神面前得稱爲義——他們是否需要藉著遵行律法來成就自己的義，並且倚賴這些律法的行爲；抑或他們只需要信靠神和基督，這種信靠的基礎就是基督之死與復活？問題是神學性的：稱義的根據是甚麼。因此，傳統的理解基本上是正確的，而『保羅新觀』必須被視爲有缺陷的（must be regarded as flawed）」（Marshall, 'Theology' 447-48）。

15 Cf. Garlington, *Defense* 11: 'The NPP [New Perspective on Paul] recognizes that the last word has not been said on anything.'

註釋

甲部

開首的話（一1～10）

壹

卷首問安（一1～5）

1 作使徒的保羅（不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，與
叫他從死裏復活的父　神）
2 和一切與我同在的眾弟兄，寫信給加拉太的各教會。
3 願恩惠、平安從父　神與我們的主耶穌基督歸與你們！
4 基督照我們父　神的旨意，為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的
世代。
5 但願榮耀歸於　神，直到永永遠遠。阿們！

古代書信的卷首問安有兩個格式：希臘的格式只是一句，「甲向乙請安」；[1] 東方（包括猶太、巴比倫及波斯）的格式則爲兩句，「甲〔寫信〕給乙：願……」。[2] 保羅書信的卷首問安基本上採用東方的格式，[3] 只是將它靈活運用：保羅往往因應寫信時的情況，對發信人和受信人加上一點

1 新約的例子見：徒十五23，二十三26；雅一1。其基本結構是：A to B χαίρειν. Cf. Aune 166*a*, 166*b*.
2 例如：彼前一1～2；彼後一1～2；猶1～2。
3 Cf. Tolmie 31 n.1.

描述，並且總是把具基督教特色的思想注入傳統的問安裏。有時卷首問安所說的話，已預示了該信的內容；這一點最好的說明是羅馬書開首的話（一1～7），[4] 另一個例子是本書的一章四節。[5]

4 參《羅》1.159-61。
5 參一4a 註釋註1及所屬正文，一4c 註釋第三段（下面226-27、233-34）。

1.1 寫信人（一1～2a）

一1a　作使徒的保羅

加拉太書出自保羅的手筆，這在今天的聖經學術界是不爭的事實。[1] 新約聖經中，稱爲「保羅書信」的十三卷書（從羅馬書到腓利門書），在原文都是以保羅這名字開始，這也是保羅一貫的自稱。生爲羅馬公民，[2] 保羅的全名很可能包括三部分：個人的名字、族名，和家庭的名字（即姓氏）；保羅很可能是他的羅馬姓氏，另二部分今已無法稽考。[3] 保羅在使徒行傳（十三9）亦稱掃羅，後者可能是保羅出生時，他的父母按當時羅馬公民命名的習慣所給他的（一個非正式的、較親暱的）希伯來名字。[4] 認爲掃羅是在塞浦路斯省長士求保羅信主的事實（參：徒十三4～12）之影響下而改名爲保羅，[5] 這見解不可能是正確的，因爲保羅極不可能會把自己原來的名字改爲他帶領歸主的一個人的名字，而且保羅這名字在省長……就信了（12節）這話三節之前便已出現，也就是（9節，呂譯、現修）絕不表示保羅是新改的名字。在該節之後，保羅這名字取代了掃羅，因爲從那時開始，保羅的宣教工作主要集中在外邦人身上。現存的保羅書信，都是寫給處於外邦世界的教會（或有關人物），因此在這些信

1　參導論第貳節（上面 53-55）。

2　徒二十二25～29; 參：十六37，二十三27。

3　三部分依次即：*praenomen*（first name）, *nomen*（clan name）, *cognomen*（family name = surname）. R. Longenecker 2 及 Witherington 69-70 皆認爲，*nomen* = clan or family name, 保羅是 *cognomen*. 但是這樣一來，後者是指甚麼呢？兩位作者對此並無解釋。

4　Borchert 259 指出，保羅時代的猶太人父母常給予他們的孩子兩個名字，使他們在猶太世界和希臘化世界中易於行動。另一例子是稱為馬可的約翰（徒十二12，和修）：馬可是羅馬名字，約翰是猶太名字（Bruce, *Book of Acts* 238）。Martyn 82 則認爲，保羅並不是一出生便得保羅之名，因他生在守律法的猶太家庭，故此出生時的名字是掃羅。這似乎忽視了保羅生爲羅馬公民的事實。Deissmann（*Studies* 316）也是認爲，保羅是掃羅其後獲得的非閃族名字，前者因與後者讀音相近而被選用。希臘文的 Παῦλος 是與希伯來文的「掃羅」讀音近似的對等物，此點詳參：Bauckham, ‘Latin Names’ 206-207, 208-211.

5　例如：周 18（「一定和士求保羅有關」）。認爲掃羅是（但並非在士求保羅之影響下）改名爲保羅者包括：McCurley & Reumann, *Witness* 324; 反對「改名」者包括：Ebeling 8; Matera 37.

上，保羅一貫地採用自己的羅馬名字。[6]

保羅在這裏自稱爲使徒，更多的時候他明說自己是基督耶穌／耶穌基督的使徒。[7] 保羅之所以成爲使徒，是因爲他蒙上帝呼召做使徒（羅一1，呂譯）；雖然呼召者是神，但蒙召者不是成爲「神的使徒」，而是基督的使徒：他是服役於基督的。[8] 使徒一詞有廣義和狹義兩個意思：廣義指受教會委派的代表（林後八23；腓二25），狹義則指蒙神呼召和委任，對基督的復活作見證並傳揚福音的人，[9] 包括原先的十二使徒，以及在他們以外的一些人：西拉、主的弟兄雅各，和其他沒有提名的人。[10] 保羅顯然認爲自己的使徒身分是與最初的使徒完全相等的（加二6～9；林前九1、

6　關於保羅的名字，參：Hemer, ‘Name’（esp. 182-183）; Cranfield, *Romans* 1.48-50; MM 499（s.v. Παῦλος）. Witherington（*Quest* 72）認爲，保羅有很好的理由在外邦世界中不用他的希伯來名字，因後者在希臘語（Σαῦλος）是用來指一個走路的姿勢猥褻如妓女的人。
主後二世紀的作品次經《保羅與特格拉行傳》（參《聖神》14*a*）3.2將保羅描繪如下：「個子矮小、禿頭彎腿、身體狀態良好、雙眉連著、鼻子略呈鷹鈎狀、友善非常；因他一時看來像個人，一時則有天使的面孔」。有認爲這描繪可能是按當代一般認爲將領的樣子是怎樣的，而把保羅描寫成一個將軍（cf. R. J. Bauckham, *DPL* 36*a*; and, esp., A. J. Malherbe, ‘Description’）。Witherington（*Quest* 42-44）則認爲，這裏的描繪有一部分可能是作者根據現存的保羅書信所見的、保羅的樣子而作成的，例如：保羅此名意即細小或矮小；沒有提及保羅的眼睛，因保羅可能有眼疾（加四13、15）；提到「禿頭」，因保羅曾剃頭還願（徒十八18，二十一24）；「天使的面孔」可能反映加四14 及一8。彎腿和良好的身體狀態，則表示此人站立得穩，堅強穩固，有穩固的信念和價值觀；羅馬人認爲，雙眉連著是美貌的標誌，鈎狀的鼻子標示著貴族或皇族身分，也許標示寬宏大量。George 77-78 更肯定地認爲，《行傳》的描繪很可能反映了有關保羅眞正的樣貌的眞確傳統。

7　林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提前一1；提後一1 / 多一1。從這兩個不同次序的詞語，很難看出有甚麼重要的分別（參《羅》1.165 註 26）。

8　Marshall, *Pastoral* 118. 作者進一步指出，保羅書信從不稱使徒爲「耶穌的」使徒，而總是使用「基督耶穌 / 耶穌基督的」這正式的稱謂。

9　Carson（*Fallacies* 29）指出，雖然使徒是與動詞「差遣」同字根（ἀπόστολος - ἀποστέλλω），但前者在新約的用法通常把重點放在「特別的傳信息者」或是「特別的代表」，而不是「被差遣者」的意思上。Cf. H. D. Betz, *ABD* 1.309*b*-10*a*（§B）. R. Longenecker 3 指出：猶太拉比的「被差遣者」（*shaliach*）只是受託做一件事，責任一經完成，其「差遣者之代表」的身分亦隨之失去，有別於使徒終生受託傳揚福音；更爲重要的，「受差遣者」不是個宗教性人物，此詞從不用來指宣教士；因此，這「受差遣者」不足以解釋使徒一詞在新約的用法。後者更不是源於前者（so, correctly, Morris 31-32 n.1; cf. J.-A. Bühner, *EDNT* 1.145*a*）。Witherington 70-71 指出，LXX（A 版本）於王上十四6 將希伯來文的被動語態分詞 *shaluach* 譯爲 ἀπόστολος；但這事實並不影響以上的結論。

10　依次見：（1）例如：路六13；可六30；太二十八19～20；徒一8；（2）帖前二7（和合二6）；（3）加一19（見下面 358-60）；（4）林前十五7。參《羅》1.166 註 28。

5）。他這項聲稱特別是基於下列理由：他見過復活的主，因此有資格為主復活的事實作見證；他蒙神藉著直接的啓示呼召他作使徒；他的使徒職分有可見的具體表現為證。[11] 保羅在本節即將強調，他作使徒的呼召和任命，並非間接地透過人的居間行動，而是直接地來自神的（1b～c）；稍後，他將會進一步解釋他是如何蒙召作使徒的（15～16節）。由於加拉太的眾教會是保羅建立的，他在這裡聲明自己的使徒身分（和權柄），就是要訴諸加拉太信徒的忠誠，希望他們回復從前對他的信任和對他所傳的福音之委身。[12]

一1 b～c　（不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，與叫他從死裏從活的父　神）

保羅從正反兩面描寫他的使徒職分：不是……也不是……乃是……。（一）朗列科看出原文在此為交叉式排列法，如下：不是「來自」人，也不是「藉著」任何人，而是藉著耶穌基督，及〔來自〕父神。[1] 這樣，保羅的話構成雙重對比：不是來自人，而是來自神；不是藉著任何人，而是藉著耶穌基督。[2] 這種理解至少有兩個弱點：[3] 第一，原文在神字之前並無重複介詞「來自」，耶穌基督和父神同屬一個介詞之下；要從經文看出交叉式排列法，便得把這詞重複一次。第二，這種理解似乎假

11 依次見（例如）：（1）林前九1，十五8；參：徒二十二14；（2）加一1，二7；（3）加二8～9；林前九2；林後十二12。參《羅》1.166 註 30；H. D. Betz, *ABD* 1.310-311（§D）.

12 Pilch 7.

1 R. Longenecker 2, 5（with reference to Bligh [61]）, followed by Ciampa 310 with n.18. Bligh 37-42 認為加拉太書整體呈現交叉式排列法，其主要段落及其下的分段都是逐層呈現交叉式排列法。Silva（'Meaning' 132）指出，保羅（或任何其他人）會花時間和精力去寫成那樣的、並無明顯益處的一份作品，這觀念是難以接受的，現今多數的學者也沒有被這理論說服。反對此理論最大的理由就是，Bligh 所認為的交叉式排列法，許多都是十分牽強，並非可以自然地從經文看出來的。

2 Ebeling 13. 作者進一步認為，這裡關乎保羅的使徒職分的雙重對比，與下文保羅對他所傳的福音所作的雙重宣稱，彼此對應：我所宣講的福音，並不是由人而來的（11 節，思高）；我沒有從人領受……乃是藉著耶穌基督的啓示而得的（12 節，呂譯）。

3 Harvey（'Galatians' 228）指出，此交叉式排列不容易聽出來。

定了，藉著表示媒介，用在神的身上並不合適，因而改用（加上的）「來自」以表示來源。但藉著在此不必表示媒介，而大可以是表達主事者之意（參：四7；林前一9；來二10）。這就是說，保羅把父神和耶穌基督一起描寫為直接的主事者，保羅的使徒職分是由此二者所賜的（因而此二者也是這職分的來源）。[4]（二）從修辭學的角度而言，本節較宜視為「矯飾或華美的完全句」，由五個單元組成，這些單元逐漸增加其長度（在原文依次為2-3-3-4-8個字），並推向較長的最後一個單元，使全節的思想達到圓滿結束的地步。[5]

在所有現存的保羅書信中，只有本書是以這麼獨特的方式描寫保羅的使徒職分：他一開始便從反面聲言，這職分不是由於人，也不是藉著人，意即並非來自人間的任何團體，也不是經由任何個人而臨到他（1b）。[6] 雖然有釋經者認為，這雙重的否認只有襯托的功用，就是凸顯從而強調隨後正面的那句話（1c），[7] 但多數釋經者的見解較為自然：保羅如此強有力地否認，因他的使徒職分受到質疑，保羅需要為自己的使徒權柄辯護。[8] 在這前提下，（一）有認為敵對者的指控是，保羅所擁有的

4 Tarazi 20-21; cf. Bruce 73; A. Oepke, *TDNT* 2.68; BDF §223.2.「主事者」即英文的 'agency/agent'. 李保羅 7 認為這裡的 οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων 與 10b 的 ἀνθρώποις ἀρέσκειν 有關（兩個『人』字皆為複數）；根據這極其牽強的關連而得的解釋（οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων 意即「不是因著〔要得〕人〔的喜歡而作使徒〕」）並無可取。

5 Bryant 128, cf. 114. 正文的引句是英文 'period' 的意譯。五個單元即：Παῦλος ἀπόστολος - οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων - οὐδὲ δι' ἀνθρώπου - ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ - καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

6 原文依次為：ἀπ' ἀνθρώπων, 'from men'（複數）及δι' ἀνθρώπου, 'through man'（單數）。後一個片語亦見於林前十五21（兩次），明顯地有「媒介」之意。Porter（'Paul' 580）認為這裡的改變（複數變為單數）是修辭學上的 polyptoton. 不過，這裡的改變並不符合 Rowe（'Style' 132）對此字的解釋：'Polyptoton is the repetition of a noun or pronoun in different *cases* at the *beginnings* of successive clauses'（斜體為筆者所加）；因為有關的兩個字都是所有格，並且是在所屬片語的末後而非開首。

7 Fridrichsen, 'Apostle' 21 n.10; Vos, 'Argumentation' 170-171. Martyn 93 n.36 表示不同意。

8 E.g., K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.441; Bryant 113; Dunn（1993b）22; Esler 70; Osborne, *Hermeneutical* 256; Tolmie 32-33, Tolmie, 'Rhetorical' 278.（1）Esler 71 又認為，鑑於地中海文化高度競爭的性質，保羅很不可能只是面對與其福音競爭的意見，而不同時面對與他為敵的人。Silva（2001）106 指出，保羅明明提到反對他的人（一7，二4，四17，五7～12），此事實使我們可合理地推論，本節的對比是有歷史事實在其背後的。（2）另有釋經者則認為，保羅在暗指那些煽動者（一7）及其首領（五

權柄只是來自人，因他沒有在耶穌復活之前獲得呼召；而保羅的答辯則指出，若他是從地上的耶穌獲得呼召，他的使徒職分便只是來自人的；其實，他乃是蒙復活的主呼召，就如在耶穌生前作他門徒的，也是在復活的主向他們顯現之後，才在嚴格的意義上成為使徒。[9] 可是，保羅很不可能會認為復活之前的耶穌只是個「人」；而且不是藉著人，乃是藉著耶穌基督這對比清楚提示，人和耶穌基督相對，因而前者所指的是有別於後者的人。（二）另有認為，保羅的使徒職分被追溯到他所來自的安提阿教會（徒十三1～3），或追溯到最初把保羅介紹給耶路撒冷教會的巴拿巴（徒九27）。再有認為，保羅可能是間接地指在耶路撒冷教會中流行的，亞拿尼亞事件（徒九10～19，二十二12～16）一個被扭曲的版本（此版本大抵是說，保羅的委任來自亞拿尼亞）。[10]

不過，（三）從保羅強有力地否認他對任何人，尤其是對耶路撒冷的使徒們有任何倚靠（一1、11、16～17）此一事實，以及下文自辯的內容（一18～二14）看來，當時的情況很可能是這樣：割禮派自稱得到了耶路撒冷使徒的衣鉢眞傳，所傳的是眞確和完全的福音，而他們對保羅的指控是說，保羅（甲）將使徒所教導他的這福音沖淡成為「矮化了」的版本，為要使外邦人易於接受（參一10），更（乙）擅妄自尊，自稱為使徒。[11] 針對這雙重的指控，保羅必須為自己的使徒職分和所傳的福音申辯（二者是一體的兩面，不能分割），因此他開宗明義的指出，他作使徒，不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，稍後又權威性地宣告，他所傳的福音不是出於人或照著人的意思，而是直接從耶穌基督的啓示而來的（11～12節）。[12] 若由於人和藉著人可加以區別的話（見上面註

10），他們是由耶路撒冷（教會及使徒）委任的（Goulder, ‘Pauline’ 489; cf. McKnight 47-48）。

9 Ebeling 13-14. Boyarin（*Radical* 107）有類似的解釋：保羅的使徒職分並非來自人，即並非來自「在肉體上」具權柄者，就是與為「人」的耶穌有肉身關係的那些人。

10 依次見：K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.441-442; Wilson, *Gentiles* 162.

11 So, e.g., Burton 3; Bornkamm, *Paul* 18-19; Bruce 95; King, ‘Paul’ 354-357, 370; Smiles 34.「矮化了」是英文 ‘truncated’ 的翻譯，意即「斬了一截」。

12 保羅在此所用的修辭伎倆可稱為「從正反兩面陳述（antithetic presentation）」，這比單從正面陳述更

6），此二詞很可能分別是籠統地指某一班人作為保羅的使徒職分的來源（以使徒為代表的耶路撒冷教會是首選），以及特指某一使徒作為此職分的媒介（傳遞者；彼得顯然是熱門人選！參：一18）。[13] 保羅藉此指出，他的使徒職分既非來自耶路撒冷的使徒們，也不是藉著為首的使徒彼得之居間工作而臨到他的，而是來自基督和父神；其強有力的對比的用意是說，他並不稀罕割禮派自稱所擁有的、使徒的認可，以及耶路撒冷所傳、那眞確完全的福音，因為他自己的權柄和所傳的福音是從另一個、更高的來源獲得的。[14]

在乃是藉著耶穌基督，與叫他從死裏復活的父神（1c）這話裏面，以下數點值得留意：（一）藉著不再只是表達媒介（如在1b），而是表達主事者（見註釋首段）。保羅將基督和父神放在同一個介詞藉著之下，很可能是因為需要使本句與上文負面的也不是藉著構成對比。[15] 這裡先提到基督，然後才提到父神；這較不尋常的次序[16] 大抵是由於保羅欲表達這樣的意思：他是透過復活的基督向他顯現而獲委任為使徒的（12、16節），而基督的顯現是由那使基督從死人中復活的父神所作成的，故此，在基督的顯現這事上，保羅經歷了那叫死人復活的神；因此，神是這委任最終的來源（15節）。[17] 如保羅重複申述的，他是蒙上帝呼召做使徒（羅一1，呂譯）的：由於上帝的旨意，我蒙召作基督耶穌的使徒（林前一1，現修）。[18]

（二）耶穌是個名字，指出基督降世為人的事實，以及此事實的救贖

有說服力（Tolmie 33-34, 37, Tolmie, ‘Rhetorical’ 278）。如 Wright 5 所言，保羅在一1～9 所論的主要是使徒職分和福音；掌握了此二者，本書的其餘部分便會開始有意義（‘start to make sense’）。

13 Cf. R. Longenecker 4. 吳慧儀（「加拉太書」224-25）也是認為，不是由於人是指向「割禮派所認為最有權威的一班耶路撒冷使徒」而說的。See also Silva（2001）53-54.

14 Manson, *Studies* 170 n.1.

15 Ebeling 11.

16 通常的次序見：一3；羅一7；林前一3；林後一2；腓一2。

17 Cf. Schlier 28; McClelland 1003*b*; Witherington 73; Schneider 168. 從造句法的角度來看，由於父神隨後有一形容該詞的關係子句，若把耶穌基督放在此子句之後，會使整句變得笨拙。

18 亦參：林後一1；弗一1；西一1；提後一1。五段皆使用 διὰ θελήματος θεοῦ 一詞。

意義：他要將自己的百姓從罪惡裏救出來（太一21）。基督是個名銜，意即「彌賽亞」或「受膏者」，指出基督是被神膏立及委派為世人的救主；[19]但在說希臘語的教會中，亞蘭文或希伯來文的「彌賽亞」一詞既被希臘文的基督一詞所取代，後者便由其原先形容詞的性質，變成一個專有名詞。雖然如此，這詞可能或多或少仍保持其原先作為稱號的傳統意義，而至少在保羅的用意裡，這詞可能總是指向基督的彌賽亞身分。[20]至於「基督耶穌」是否比「耶穌基督」更強調基督的彌賽亞身分，正面的答案似乎是難以確立的。[21]

（三）父在這裡是指神與誰的關係呢？可能的答案有三個：是指神與創造及人類的關係（神和人相對）；指神與信徒的關係；指神與基督的關係。[22]第三、四兩節明說我們的父上帝（現修），保羅在下文又發揮信徒被收納為天父的兒女（三26，四2、6～7）此一觀念，[23]這兩點似乎支持第二答案。不過，正因為本節並無「我們的」形容父字，而且父神是緊隨耶穌基督之後（只有與字將二者連起來），保羅在下文亦多次提到基督是神的兒子（一16，二20，四4、6），故此筆者認為，第三答案較可取。還有一點進一步支持這答案：父神在這裡隨即被形容為叫他〔基督〕從死裏復活的，保羅在別處則說，神使他從死裡復活的是祂的兒子耶穌（帖前一

19 依次參：（1）約一41，四25；（2）路四17～21；徒十38。

20 參一7b 註釋註 25 所屬正文（下面 253-54）；《羅》1.164-165。Lührmann 129 甚至認為，在現代的新約譯本中，我們必須一貫地以「那受膏者」取代基督這翻譯，為要表達原先的聽者從 Χριστός 這希臘字所聽到的意思。Sugirtharajah（'Inter-faith' 311）則聲稱，保羅並無使用「彌賽亞」作為一個稱號。Jervis 20 同樣認為基督在保羅的用法裡只是個專有名詞。作者引 Hengel & Schwemer（*Paul* 101）的話：「在說希臘語的世界中，基督以驚人的速度變成了專有名詞。」但留意 Hengel 同時認為，保羅和他的讀者都了解此詞的彌賽亞意義，這一點是毋庸置疑的（'Erwägungen' 159〔英文撮要〕; cf. 143, as cited in Scott, 'Curse' 216 n.99）。

21 耶穌基督另見：一3、12，三1、22，六14、18；基督耶穌另見：二4，三14、26、28，四2，五6、24。在二16，信了基督耶穌緊隨因信耶穌基督之後，實難看出兩個不同次序的詞語（基督耶穌和耶穌基督）有何重要的分別。參《羅》1.165 註 26。亦參二16c～e 註釋註 6，又註 10 及所屬正文（下面 562）。

22 依次見：（1）Dunn（1993a）28;（2）Jervis 32.

23 Cf. Betz 39 n.27; Martyn 84; Witherington 73.

10；參：羅一4）。因此，在本節相同的文理中，父神似應解為指神是基督的父。[24]

（四）叫他從死裏復活原文直譯是使他從死人中復活（新譯）。使耶穌從死裡復活的是神，這是新約對「誰使耶穌復活」這問題的典型答案。[25]不過，這並不是保羅在此提到神使耶穌復活的重點所在；其重點乃是在於，保羅的使徒職分（因而他的福音）之來源是復活的基督。此重點為下文鋪路：保羅稍後將會表明，他的呼召和他的福音皆來自基督（11、16節），在他的體驗裡，這位基督是復活的主（二20a；參：林前十五8）。[26]因此，保羅是眞正的使徒，不亞於彼得和雅各（林前十五5～7）。[27]

（五）雖然這是信上明白地提到基督的復活唯一的一處，其重要性卻不容忽視。（事實上，保羅在書信開首就提到這事件的，除了羅馬書外，就只有這裡。）基督的復活是救恩歷史的中心事件，此事件標誌著神的國已進到人間，應許的期待已化為實現；透過這終末事件，人可以從奴役進到自由。[28]保羅在下文多處的論證，都假定了基督的復活為其基礎。[29]

24 因此，「對保羅而言，神是『父』，即是贊助人」，「耶穌是神的贊助（God's patronage）之經紀人或傳遞者」（Malina & Pilch 181, 385），這些話都十分值得商榷；後一句尤其不合宜，因它使神的兒子變成神的經紀人，而經紀人並非家庭成員，乃是「在上的贊助人與在下的受惠者之間的斡旋者」（384）。Cf. op. cit. 382-85（on the 'patronage system'）.

25 參：徒三15，四10，十三30；羅四24，八11，十9；林前六14，十五15；林後四14；弗一20；西二12；帖前一10；彼前一21。另外，被動語態的復活（divine passives:〔被動語態動詞的主事者是神〕羅四25，六4、9，七4，八34；林前十五4、12、20；林後五15；提後二8）同樣暗示，使耶穌從死裡復活的是神（cf. J. L. Kreitzer, *DPL* 265*b*）。Cranfield（*Romans* 1.251 n.1）指出，只有約二19、21，十17、18 這幾次，才說耶穌使自己復活。關於新約論復活所用的各種表達方式，可參《腓》374 註 196。

26 Furnish, 'Paul's Use' 112. Cf. Jervis 32.

27 Tarazi 21. Cf. Farmer, 'Peter' 41. Murphy-O'Connor（*Paul* 202）認為，這話的含意即是，唯有耶穌有權判斷保羅是否忠心的使者。

28 Cf. Silva（2001）170-171; 'Eschatological' 144-145. Bryant 143 甚至認為，此事件在釋經上的重要性與其稀少的出現成反比例。（「終末的」即英文的 'eschatological', 亦可譯為「末世（性）的」；參《聖神》194*a*）。

29 Cf. Bryant 143-161. Sampley（'Reasoning' 120-121）則認為，加拉太書這麼少提到基督的復活，是由於保羅的關注是集中於加拉太信徒的現在，他們會站立得穩抑或離棄福音；因此多談到死和釘十字架，而少提到復活。筆者不認為此說很有說服力。

一2a　和一切與我同在的眾弟兄，

在「寫信人」這上款之下，保羅包括所有與我在一起的弟兄（新譯）。弟兄是保羅對基督徒同道一貫的稱呼。[1]這詞在本節當然是指收信人以外的另一班人，但他們是誰卻沒有肯定的答案。不過，同我在一起的弟兄在腓立比書四章二十一節是清楚地和下一節的眾位聖徒分開的，這就提示加拉太書本節的眾弟兄所指的，並不是保羅所在地之教會的全體會眾，[2]而是數目較少的一班人。[3]這些人很可能是保羅的同工，[4]但其更準確的身分辨認則視乎對本書的寫作日期和地點的看法而有所不同。若果，如本註釋所持的立場，此信是保羅在安提阿寫給南加拉太眾教會的，[5]則這些同工可能是安提阿教會的領袖（徒十三1）。[6]而保羅沒有提到巴拿巴的名字，很可能是由於安提阿事件尚未解決（參二13b），保羅與巴拿巴的關係仍處於緊張的狀態中。[7]

較可肯定的是，這裡提到這些弟兄，並不表示他們有分於此信的寫作，因為除了這裡簡略和籠統地輕輕一提（沒有個別提名），他們在信上沒有再被提及；在餘下的部分，保羅完全以單數第一人稱說話。[8]釋經者

1　見一11a 註釋第三段（下面 283-84）。

2　例如：周 21；李保羅 8，參 18；Perkins 132 n.1. Schneider 169 甚至解為指保羅「所有的基督徒同道」；cf. Kee, 'Galatians' 240:「神的家所有的成員」。

3　除了本節和腓四21，σὺν ἐμοί 在保羅書信另外出現五次：三次是形容動詞的副詞（林前十六4；林後九4；腓二22），兩次是述語（林十五10；加二3）（在本節和腓四21 則為表語，即屬性形容詞）。

4　Boice 427; Ebeling 21; Tarazi 22; Aasgaard, *Siblingship* 295-96; Ellis, 'Co-Workers' 87. 艾理斯指出，在其他的保羅書信，與保羅一起發信的人總是他的同工，參：林前一1；林後一1；腓一1；西一1；帖前一1；徒十三1～3（n.22）；而弟兄可指地方教會的同工（n.23: 腓一14；比較西一2 和四15～16；參：徒十一1、19，十二17），或是其工作有旅行宣教性質的同工（n.24: 林後二13，八18、22～23；參：徒十23，十一12）。類似的解釋是：「保羅圈子的傳道人」（Martyn 85）。Betz（'Composition' 6）認為，其中一人可能是保羅的代筆人（參六11；羅十六22）。

5　參導論第叁和第肆節，尤其是第四節末段（上面 55-109，尤其是 108-9）。

6　Bruce 73; R. Longenecker 5.

7　Cf., e.g., Wenham, *Paul* 47; Longenecker 5-6; Witherington 74. Mare 289 則認為，保羅沒有提及眾弟兄的名字，可能是（鑑於信上將要討論的爭議）為要保護他們的身分。

8　按 Buckel 19 的統計，保羅在信上用單數第一人稱共 99 次（包括強調的 ἐγώ 八次）。Aune 102*a-b*（cf. 184*a*）則認為本節將那些弟兄視為「合著者（co-authors）」。

多數認為，保羅在此提到這些弟兄，是為要表明他們是與保羅站在同一陣線，他們認可及支持保羅的福音和他在信上所寫的內容；即是借助於他們來增加自己的說服力。[9]但這看法不大可能是正確的，理由如下：（一）保羅聲言，他的使徒職分和所傳的福音都是從神而來的，他用不著訴諸他的同工的認可與支持；（二）保羅不會用次一等的權威（其同工的）來確定較高一等的權威（他自己的）；況且，若保羅的敵對者質疑保羅的使徒權柄，他們也不會因保羅的同工的支持而改變立場；（三）如上言，保羅並沒有提到這些同工的名字（在保羅書信中，這是本書獨有的現象），且在信上一貫以單數第一人稱說話，這都表示他無意借助於其同工的認可與支持。[10]同樣，認為本句（2a）提示，保羅先與他的同工討論過加拉太眾教會所提出的挑戰，才小心謹慎地寫這封信，[11]是從保羅的話看出太多的意思來。與此同時，將保羅在此提到他的同工視為「至少主要是禮貌上的做法」，或把他們視為帶信人，[12]可能都不足夠；也許保羅要藉此表示，他所傳的福音並不是他個人的僻好，而是他和他的同工所共享的。[13]

9　E.g., Marius Victorinus（see Edwards 3*a*）; R. Longenecker 5; Jervis 32; Cousar（2001）22; Matera 41; Tolmie 34, Tolmie, 'Rhetorical' 279.（曾26、31 則解為表示保羅的呼召得到眾弟兄的接納和認可。）在這前提下，一切（πάντες）被解為表示「一致支持」（Dunn [1993a] 29; Rogers 4*a*, 16*a*）。Duncan 10 根據原文所用的介系詞不是 μετά 而是 σύν 這一點，認為 οἱ σὺν ἐμοί 應譯作「那些與我同一立場的人」（參：徒十四4）。但同一結構（σύν + dative）在徒十四28 的意思明顯與 μετά + genitive 相等，即是「同……在一起」。

10　Cf. Tarazi 22-23; Boice 425.

11　Williams 34; Bryant 55, 115.

12　依次見：Burton 9; Hester, '*Persona*' 87 n.15. Mitternacht（'Galatians' 63-64）引述並同意 M. Luther Stirewalt 的見解，即這些弟兄是來自加拉太的代表團，現在把保羅的信帶回去。米狄他認為，他們有見證人的功用（art. cit. 88）。

13　Bruce 74. Wallace 396 認為，這些弟兄扮演著「保羅的福音之眞實性的見證人」的角色。屈梭多模甚至認為，保羅提到他的同工，是因為誹謗他的人說，他的福音包含新的教義，只有他一人傳這樣的福音（see Bray 3*a*）。Cole（1989）69 則認為，保羅只想表明，反對加拉太之異端者並非只有他一人。

1.2　收信人（一2b）

一2b　寫信給加拉太的各教會。

保羅寫信給一組的教會，在現存的保羅書信中，這是唯一的例子；在哥林多後書的開首，即使保羅寫信的對象包括全亞該亞所有的信徒，他的信仍是明確地寫給在哥林多的教會的（林後一1，現修）。[1] 加拉太的各教會這詞亦見於哥林多前書十六章一節。這些教會是在哪裡的——是在稱爲加拉太那個地域（即北加拉太）抑或是在稱爲加拉太的羅馬省分（即南加拉太）之內的？關於這問題，詳細的討論請參導論第叁節（上面第55-70頁）。

教會一詞在保羅書信的用法呈現多種情形：（一）以這詞的單數指整個基督徒群體（例如：西一18、24）。（二）以這詞的單數，連同介系詞和一個城市的名字，指某城的教會，例如：在哥林多……的教會（林前一2；林後一1；參：羅十六1）。（三）也是以這詞的單數，連同另一個介系詞和一個或一些人名的代名詞，指某人家中的教會，例如：在他們〔百基拉和亞居拉〕家中的教會（羅十六5；參：林前十六19；西四15；門2）。（四）仍是以這詞的單數，連同一個城市的居民之名字，指某城的人的教會，例如：帖撒羅尼迦人的教會（帖前一1；帖後一1〔呂譯〕；參：西四16〔思高〕）。（五）以這詞的複數，連同省名，指某一省份內的教會，例如：亞細亞的眾教會、馬其頓〔的〕眾教會、猶太……的各教會（依次見：林前十六19；林後八1；加一22〔參：帖前二14〕）。[2] 本節（及林前十六1）加拉太的各教會似屬第五種用法，即加拉太是指羅馬的省份，而不僅是地域的名字（參當代：在加拉太省的各教會）；這支持南加拉太之說。[3] 各教會這複數詞同樣支持此說，即這些教會是保羅在其第一次宣教

1　Ebeling 22.

2　Cf. Tarazi 23. 作者沒有提及第四種用法。

3　參導論第叁節第三段之（二）＝上面 58。

旅程所建立的，因爲並無證據表示，保羅其後於南加拉太或此省分內的其他地區建立多個教會。[4]

在上述第二種用法之下，有在哥林多的上帝教會（呂譯：林前一2；林後一1）這種講法，意即哥林多的教會是神的（普世性）教會（參第一種用法）在一個地方的彰顯；第四種用法則表示，某城的信徒，構成當地的教會。比較之下，可得這樣的結論：較基本的觀念是教會整體（第一種用法），這整體的教會並不只是個別教會（即較小的單元，不論是某城的教會、某人家中的教會，或某省份之內的教會）的總和；而是整體的、神的教會在不同地方以個別教會的形式出現。[5]

保羅通常於信首對收信人加上一些形容的話，例如：神的、在父神和主耶穌基督裏的、為神所愛、蒙召做聖徒、在基督裏成聖、在基督耶穌裏忠心的、在基督耶穌內的聖徒。[6] 在這裡則一反常態的以光禿的加拉太的各教會稱呼收信人，這簡短的稱呼反映保羅惱怒加拉太信徒的變節行爲（參 6 節），他和他們的關係變得緊張。[7] 與此同時，保羅並不是要藉著這節省的稱呼暗示，收信人的信徒身分值得置疑；[8] 因爲保羅仍然以他們爲教會，並且多次直接稱他們爲弟兄。[9]

這封信結束的話是保羅親筆寫的（六11～18），而他很不可能親筆寫

4　Witherington 75. 作者又認爲，這複數詞的使用亦支持加拉太書是屬審議性的修辭類型（'deliberative rhetoric'），因 ἐκκλησία 一字用來指希臘人在其中辯論和決定政策問題的集會。筆者認爲此說沒有說服力，因保羅在其他書信亦有使用這複數詞（見正文之〔五〕）。

5　參《帖前》50-51；下文一13b 註釋第一段（下面 300）。

6　依次見：（1）林前一2；林後一1；（2）帖前一1，參：帖後一1；（3）羅一7；（4）（呂譯）羅一7，林前一2；（5）林前一2；（6）弗一1（現修），參：西一2；（7）腓一1（思高）。

7　Cf. Chrysostom (see Edwards 3*b*), cited more fully in Witherington 74-75; Ebeling 23; Matera 42; Fairweather, 'Galatians' 8-9.

8　Cook（'Prescript' 513）就認爲，在信上熱烈辯論的正是，收信人是否仍在基督耶穌裡。Murphy-O'Connor（*Paul* 191）認爲，保羅對加拉太人的倒退感到極度失望，以致他決定把他們視爲與世俗的「集會」無異。

9　見一11a 註釋第三段（下面 283-84）。Calvin 25 認爲，保羅仍稱幾乎已叛變基督的加拉太人爲教會，是顯出了溫柔的氣質。Bryant 116-17 指出，保羅多次以同樣簡短的稱呼提及別的教會（例如：羅十六1、4；林前七17；林後八1，十一28，十二13）。不過，這些都不是在書信的開首出現。

了這段話多於一次；這就是說，加拉太書的原稿只有一份。但這封信是寫給一組教會的，因此可合理地推論，這是給加拉太的各教會傳閱的函件[10]——更準確地說，是給每個教會在一起崇拜時讀出來的[11]（參：西四16）。羅馬帝國有很好的公共郵遞服務，但是只爲官方的事務而設，在沒有影響力或行賄的情況下，平民百姓不能使用；有錢人通常會用家奴作送信員，或幾家人共用一個送信員；若路途遙遠，唯一的方法就是倚賴那些在爲自己辦事的同時可以爲別人送信的旅客。保羅似乎是倚賴他可以信任的同工或其他的基督徒旅客代勞（參：羅十六1；林前十六3；弗六21～22；腓二25；西四7～9；門12）。[12]加拉太書被保存下來，其後被收錄於保羅書信集內，最後更被納入新約聖經正典裡，這表示此信引起了正面的反應。若果，如本註釋所持的立場，此信是保羅寫於耶路撒冷大公會議（徒十五）之前，則其正面的反應可見於使徒行傳有關保羅第二次宣教旅程的記敘：在路司得，保羅徵募了提摩太做助手，而南加拉太的眾教會在信仰上日益堅固，人數天天增加（十六5，呂譯）。[13]

10 So, e.g., R. Longenecker 6; Ziesler 3; Cole（1989）69（作者認爲，保羅意欲各教會在傳給下一個教會之前，先爲自己抄下一份副本）。Hays（2000）202*b* 認爲，這可能就是保羅在信末完全沒有向個別的信徒問安的原因。不過，眞正的理由可能是：對於他所認識的教會，保羅的慣例是避免提名向個別的信徒問安，以免顧此失彼，給人徇私的印象（參《羅》1.54 連註 3）。參導論第貳節註 5 第二段之（2）＝上面 53；亦參六11～18 註釋引言第五段之（二）＝下面 1371。

11 Cf. Boring & Craddock 576*b*, 577*a*.

12 參《羅》4.672 連註 6；《腓》316；Buckel 9-10.

13 George 83-84.

1.3 問安語（一3～5）

一3 願恩惠、平安從父 神與我們的主耶穌基督歸與你們！

這翻譯所反映的原文，將我們的放在主字之後；[1]但是保羅他處通常的用法提示，原來的說法較可能是把我們的放在父字之後，得出的意思即是：願恩惠〔與〕平安從我們的父上帝和主耶穌基督臨到你們（新譯）。[2]此問安語跟保羅另六封信的卷首問安完全一樣（見註2）；這事實表示，這是保羅所用的一種固定的公式。在所有的保羅書信中，卷首的問安語都包括恩惠和平安這雙重的祝福。[3]若前者是由一般希臘信札卷首的「請安」修改而得的，而後者是重複了一般希伯來信札的問安，則保羅就是把二者合併了起來。[4]恩惠〔與〕平安此組合另一個可能的來源，是亞倫家族祭司的祝福語（民六25～26）：[5]這兩個詞指神對其子民的、聖約中的恩寵；這恩寵原是只保留給以色列的，保羅把它延伸到他的外邦教會。[6]鑑於某些猶太人的圈子流行「憐憫與平安」這雙重的祝福語，[7]恩惠〔與〕平安可能是保羅將前者修改而得的結果。[8]無論如何，兩個名詞都具有完全和明確的基督教內容。

恩惠是神對罪人（及其選民）絕對（即是無條件）的慈愛和白白（即

1 πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν. 採此說法的譯本還有：呂譯、金譯；KJV, NKJV, RSV, CEV.

2 πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου. 採此說法的譯本還有：思高、當代、現修、和修；NAS, NIV, NRSV, TEV. 此問安語亦見於：羅一7；林前一3；林後一2；弗一2；腓一2；門 3。按此理解，保羅定了形的問安格式我們的父神被抄寫員（大抵是出於基督徒的虔敬）更改爲我們的主耶穌基督（so *TextC* 520 [followed by Matera 39]; *TextG* 374）。Morris 35-36 n.12 指出，在新約中，「我們的主」比「我們的父」常見；抄寫員將後者改爲前者，比起將前者改爲後者的可能性較大。帖後一2 原文有否我們的（ἡμῶν）未有定論（cf. *TextC* 567）。

3 提前一2、提後一2 則在兩項中間加插「憐憫」一項。

4 So, e.g., Dunn（1993a）31; McKnight 49. 保羅所用的 χάρις 一字，使人想起希臘的問安語 χαίρειν（徒十五23，二十三26；雅一1）。S. E. Porter（*DPL* 699*a*）則認爲 εἰρήνη 在此並非希伯來文שָׁלוֹם的翻譯，而是保羅自創的用法，藉以表達神全面的工作。

5 願耶和華……賜恩給你。願耶和華……賜你平安。

6 Matera 38. Cf. George 85; Ciampa 48.

7 參：僞經《巴錄貳書》七十八2；加六16。後一節（願平安、憐憫加給他們）的次序，亦與另一些經文（提前一2；提後一2；約貳 3；猶 2）的次序剛好相反。

8 Cf. Bruce, *Romans* 71; Käsemann, *Romans* 16; V. Hasler, *EDNT* 1.396*b*. 另見《羅》1.199 註 8。

並非人所配得或可以賺取）的賜予，[9] 其最高及決定性的明證，就是基督的救贖工作（羅五6～8）。[10] 平安指一種健全的狀態；對基督徒而言，這包括與神和好（羅五1；西一20）、彼此和睦（羅十四17、19，十五13；弗四3，二14～17）、內心得享平安（腓四6～7），前者是後二者的基礎。恩惠則是平安的基礎；恩惠是根，平安是果；[11] 神的救贖恩典，帶給人身體與心靈皆蒙拯救的平安（參：帖前五23）。[12]

此雙重祝福的來源是我們的父神和主耶穌基督（新譯）。[13] 理論上，原文可有另一翻譯法，就是將主耶穌基督看為與我們同等，二者由和字連起來，從而得出「從神——我們和主耶穌基督的父——歸與你們」這個意思，即神是恩惠與平安的唯一來源；不過，通常的翻譯無疑是正確的，意即我們的父神和主耶穌基督是上述雙重祝福的雙重來源。[14] 大體上說，保羅將「平安」特別連於神（尤其是在信末的祝福話裡），又提到

9 Cf. D. Guthrie & R. P. Martin, *DPL* 364*b*-65*a*; 巴刻，《認識神》103-10（106）。χάρις 一字在保羅書信共用了 100 次（新約全部 155 次）；詳見《帖前》134-38。

10 （1）Malina（'Grace' 84）將恩惠解為指贊助人與受惠者之關係的速寫法；用在神的身上，恩惠是指他願意做人的贊助者，神的恩典就是「神的贊助及其結果（God's patronage and its outcomes）」。作者又將 χάρις 和 χάρισμα（恩賜）區別如下：前者指神願意做所有人的贊助者，後者則指臨到「在基督裡」的人的、實在的恩寵或贊助（85-86）。兩次對 χάρις 的解釋有不協調之處。（2）李常受 1.118 這樣「給恩典下個定義」：「恩典乃是神在祂的三一裏經過成為肉體、人性生活、釘十字架、復活、升天，作了我們的一切」；較早時的解釋說，「恩典就是三一神，父、子、靈，經過了過程，成為我們的享受」（1.20-21，參 78-79、123、130、149、152、154）；其後又說，「這位三一神——父、子、靈——已經經過了成為肉體、人性生活、釘十字架、復活和升天的過程，好進到我們裏面，與我們成為一，並作我們的一切」（1.122-23，參 124）。但既然「經過了過程」意即「經過了成為肉體、人性生活、釘十字架、復活和升天的過程」，李氏給恩典一詞的定義和解釋，等於使父和靈也像子一樣經過這裏所說的過程，而這觀點的謬誤是不言而喻的。亦參三2 註釋註 9 李氏對「那靈」的解釋（下面 627-28）。

11 R. Longenecker 7 認為，恩惠和平安似是保羅（及新約）把福音的精髓縮影所用的速記法。V. Hasler（*EDNT* 1.396*b*）則認為 4*a* 解釋恩惠，4*b* 解釋平安。但基督的拯救顯然像祂的捨己一樣，也是神的恩典的彰顯。

12 *Pace* Rogers 16*b*; 作者認為平安在此是指日常生活中內在的平靜安寧。帖前五23 並不表示保羅持三元論的人觀；請參《帖前》460-67。

13 θεοῦ πατρός 及 κυρίου 在此皆無冠詞，這現象的解釋見 MHT 3.174, 206. 本句含交叉式排列法：θεοῦ + πατρὸς ἡμῶν : κυρίου + Ἰησοῦ Χριστοῦ（cf. Louw, *Romans* 2.35）.

14 依次見 Wilckens（*Römer* 1.69）——ἡμῶν 是同時形容 θεοῦ πατρός 和 κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ 的；及詳參《腓》75。

「神的恩典」多過提到「基督的恩」，在信末的祝福則總是用後者而非前者；[15] 但是在卷首的問安語中，保羅並不這樣區分。這裡將一個介系詞從字同時用於神和主耶穌基督，[16] 這可能表示「使徒把父與子看為『恩惠與平安』共同的來源，而非視為不同的來源，或分別視為來源與媒介。他們〔父與子〕與臨到信徒的恩惠平安之間的關係，是單獨一種的關係（不是兩種不同的關係）」。[17]

保羅十三封書信的卷首問安語中，從我們的父神和主耶穌基督這話出現至少九次，[18] 從父神和我們的救主基督耶穌（多一4）、在父神和主耶穌基督裏（帖前一1）各一次，只有一次（西一2）沒有這樣將耶穌基督與神並列；這事實反映了基督在保羅思想中所處的崇高地位。保羅如此尊崇基督，因為對保羅而言，基督的本性是神（加二20，四4；參：腓二6），基督成就了救贖大工（加一4，四4～5），且被神升為至高（腓二9～11）。我們的父不但反映了主禱文的開首二字，更表明了信徒與神的親密關係：他們得以稱神為我們的父，是因他們藉著信領受了聖靈，聖靈見證他們是神的兒女（參：加三2，四6～7；羅八9、14～17）。主耶穌基督一詞[19]（或加上我們的，如在六14、18），[20] 反映了早期教會的認信，就如

15 詳見《帖後》55 及註 2-4 所列經文。*Pace* Ebeling 28-29 with 266 n.9: 作者將恩惠連於神，將平安連於基督，從而在本節看出交叉式排列法。另見《羅》1.200 註 13。

16 就如一1 將一個介系詞藉著同時用於耶穌基督和父神。

17 M. J. Harris, *DNTT* 3.1178. 另見《羅》1.200 註 14。帖後一12 同樣提到我們的神並主耶穌基督的恩（參《帖後》133-34）。

18 即本節及上面註2～3 所列出的八次，帖後一2 不算在內。

19 此詞在保羅書信另見於：（主格 κύριος Ἰησοῦς Χριστος）林前八6；（直接受格 κύριον / τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν）腓三20 / 羅十三14；（直接受格 τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον）西二6；（所有格 κυρίου / τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ）羅一7；林後一2；弗一2，六23；腓一2；帖後一2、12；門3 / 林前一3，六11；林後十三13；腓四23；門25；（介詞後的間接受格 ἐν . . . κυρίῳ / ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ）帖前一1；帖後一1 / 帖後三12。亦參：林後四5；腓二11。

20 此詞在保羅書信另見於：（主格 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός）帖後二16；（直接受格 τὸν κύριον ἡμῶν Ἰσοῦν Χριστόν）弗六24；（所有格 Ἰησοῦ Χριστοῦ / Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν）羅一4，五21，七25；林前一9 / 提前一2；提後一2；（所有格 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ）羅五1、11，十五6、30；林前一2、7〔、8〕、10，十五57；林後一3，八9；弗一3、17，三14，五20；西一3；帖前一3，五9、23、28；帖後二1、14，三〔6、〕18；提前六3、14；（間接受格

彼得在五旬節的講道中所宣告：以色列全家當確實的知道，你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為主為基督了（徒二36）。這些詞語將神的兒子的三個名字合起來，完全地表明了祂是救主（耶穌）、彌賽亞（基督），以及全人類的主，[21] 尤其是我們信徒的主。就信徒與耶穌基督的關係而論，主字的主要意思就是「主人」（與奴僕相對，四1）：祂是我們所屬的主，是我們必須順從和效忠的對象。[22]

像保羅書信所有的卷首問安語一樣，本節在原文並無動詞。不過，有足夠的理由叫我們相信，保羅的問安語其實隱含了祈願式語法的動詞，只不過他沒有明寫出來而已；[23] 因此，中譯本都補充「願……歸與」或類似的字，是正確的做法。這個「祈願」[24] 可能不只是一個虔誠的願望，而是一句有效的祝福話：藉著使徒的宣告，這願望便成就在收信人的身上，就如耶穌的門徒奉差遣向接待他們的人宣告願這一家平安時，平安便眞的臨到那一家（路十5；參：太十12～13）。[25] 若這解釋是正確的，保羅的問安語的意思便是，宣告神的祝福會在教會的聚會中[26] 特別臨到那些懂得用信心接受祝福的人。[27]

一4a　基督……為我們的罪捨己，

保羅書信的卷首問安語通常只有第三節所說（或類似）的話；在這裏則不尋常地加上本節（和下一節）。在信首問安包括有關基督之死的陳

Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν）提前一12；（介詞後的間接受格 ἐν τῷ / ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν）弗三11 / 羅六23，八39；林前十五31。亦參：腓三8。

21 因此，保羅的使命是要在萬國之中叫人為他的名信服真道（羅一5）。

22 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 566*a*; Cranfield, *Romans* 2.527-29, 838-39. 亦參《腓》76-77 的討論。

23 弗一1～3 與彼前一1～3 在體裁上頗爲相似，而後者的動詞（2節）是以祈願式語法表達的（πληθυνθείη）。此字（完全一樣的）亦見於：彼後一2；猶2；但四1（狄奧多田版本）。

24 On the 'wish prayer', cf. W. B. Hunter, *DPL* 727*b*-28*a*;《帖前》263。

25 參較約貳3：恩惠……必常與我們同在，原文用的是未來時態直說式語法的動詞（ἔσται）。Ebeling 29 認爲值得考慮在加一3 本節補充此動詞。

26 此信會被讀出來給眾人聽；參：西四16；帖前五27。

27 So, e.g., Ridderbos 42-43; Bring 22. 亦參《腓》77-78。

述，保羅書信中僅此一次；這陳述是一種預告，表示基督之死是此信的主題之一。[1] 目前這第一句話，幾可肯定是得自早期教會的傳統，因爲基督……為我們的罪死了是保羅所領受而又傳授給哥林多信徒的福音中，首要的事項之一（林前十五3，思高）。[2] 按希臘思想，罪的意思是由於錯誤而沒有達到目標，不是冒犯神的、意志上的舉動，因而並不涉及宗教意義上的罪咎；古典希臘思想所說的罪咎，是基於無知（這只是人的一種限制），而不是基於叛逆或堅持己見。但是在聖經裡，包括舊約和新約，罪總是人因爲堅持己見而拒絕神的要求，是違犯神並因而牽涉罪咎的舉動。罪字在新約有兩種主要用法：其通常的用法（除了在約翰福音和保羅書信）是指罪過，而這字通常以複數形式出現；另一方面，在約翰福音和保羅書信，通常的用法是指罪作爲人根深蒂固的對神的敵意，或是罪作爲一種奴役人的力量，而這字通常以單數形式出現。[3] 本節的罪字爲複數，有力地支持保羅在此採用了傳統資料。[4] 為我們的罪捨己使人想起保羅書信他處類似的話。[5] 為我們的罪意即基督捨己的目的是要處理我們所

1 Cf. Jervis 29; Matera 286; Hansen, 'Galatians' 330*a*; Cook, 'Prescript' 516. Bryant 163-194 審視了保羅如何在信上發揮此主題。參：二19、21，三1、13，四4～5，五11、24，六12、14。

2 （1）Powers（'Unity' 114-15 n.21）以 περί 爲原來的說法（so also Borchert 260）。不過，林前十五3 用 ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν（加三13 也是用 ὑπὲρ ἡμῶν），這事實支持加一4 所用的介系詞也是 ὑπέρ 而不是 περί（如在：約壹二2，四10）。Cf. R. Longenecker 8.（2）與加一4 本句相似的所謂的「捨己公式（*Selbsthingabeformel* = 'self-surrender formula'）」，在本書另見於二20，在新約另見於：可十45 ‖ 太二十28；弗五2、25；提前二6；多二14。以神爲主詞的所謂的「捨棄公式（*Dahingabeformel* = 'surrender formula'）」則見於：羅四25，八32。Cf. Powers, 'Unity' 111-12; 關於後二段，參較《羅》1.647。

3 Epp, 'Imageries' 101-2. 筆者加上了「或是罪作爲一種奴役人的力量」這句；參《羅》1.452。

4 Cf. Stanton 1153*b*; Powers, 'Unity' 115. 被認爲支持此說的項目還有：開首的分詞作名詞用（τοῦ δόντος）、為我們的罪一詞、動詞救字（ἐξαιρέω, 保羅書信僅此一次），和這罪惡的世代（新約僅此一次；但見下文）。Cf. Cousar（2001）23; Bovon, 'Pre-Pauline' 1-5; Powers, 'Unity' 115-17; Tolmie 35 n.18. Tolmie 35（= Tolmie, 'Rhetorical' 280）因此稱保羅在此所用的論證類型（'type of argument'）爲「以基督教傳統爲根據的論證」。作者（Tolmie 36 = art. cit. 280-81）進一步指出：保羅在現階段並沒有使用此傳統來證明甚麼，他引用此傳統的目的只是將聽者繫於自己（'to "bind" the audience to him'）；所用的概括性代名詞我們的 / 我們進一步強化這種「結連」的果效。

5 （a）他捨了自己作萬人的贖價（提前二6，新譯）——這是耶穌自己的話（可十45 ‖ 太二十28：人子來……要捨命，作多人的贖價）希臘式的演繹，即是把閃族語法（人子＝ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου；捨命 = δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ）刪除了。（b）他為我們捨己，為的是要救贖我們（多二14，新

犯的罪，[6]爲我們的罪進行「補贖」，[7]或為我們贖罪（當代）。[8]

如鄧雅各所指出，保羅在卷首問安語中，便同時提到耶穌的復活（1c）和祂的捨己（4a），這提示基督之死與復活從開首就是基督福音的中心及基要元素。保羅大抵並不認爲這兩樣分別具有自己獨特的意義：基督是以被釘十架者的身分被神叫祂從死裏復活；祂的死本身並不成就救贖，其意義（作爲神所悅納的祭物）也是在祂從死裏復活的事實底下才可以被辨認出來。與此同時，這裡雙重的陳述使神的行動（叫他從死裏復活）與基督的行動（為我們的罪捨己）彼此平衡。[9]

譯）。(c) 他愛我，為我捨己（加二20，新譯）。(d) 基督愛我們，為我們捨了自己（弗五2）。(e) 基督愛教會，為教會（原文作「她」）捨己（弗五25）。在這些經文所反映的傳統裡面，有四個固定不變的元素：一、動詞 δίδωμι / παραδίδωμι（加一4；可十45；提前二6；多二14 / 加二20；弗五2、25）；二、直接受詞己或命；三、介系詞為或「替」（ὑπέρ 或 ἀντί，後者用於可十45 ‖ 太二十28）；四、介系詞屬下的多人 / 萬人 / 我們 / 我 / 教會。Cf. Marshall, *Pastoral* 282-83.

(1) Ciampa 56-57 指出：保羅一方面將賽五十三解讀爲耶穌為了我們的過犯被交付，即是神為我們眾人把他交出了（思高：羅四25，八32；依次參：《羅》1.647-48，《羅》2.755-56），同時亦使用傳統的公式，後者將賽五十三解讀爲耶穌捨棄自己。參同書 56 比較九段（即賽五十6，加本註上一段所列的八段）有關經文的圖表。(2) Furnish（'Paul's Use' 111）認爲，以神爲主事者的版本，是早過以基督爲主事者的。(3) Gibson（'Formula' 39）建議說，保羅使用「基督爲我們 / 我們的罪而死」此公式時，他是拿基督（甲）與藉著死亡帶來和平及安全的、當代的希羅英雄人物（乙）作對比：基督並不尋求或奪取榮耀，而是避開榮耀（腓二6～8）；祂死時並非正在從事或提倡戰爭，而是接受沒有設防、不能自衛的情況；祂不是爲屬自己的人而死，乃是爲祂的敵人捨命。

6 Freed（*Morality* 233）認爲，為我們的罪捨己這話只是指信徒藉著洗禮而獲得寬恕之前所犯的罪。但見《羅》2.68 連註 15；亦參《羅》2.158 註 20。

7 按筆者的用法，「補贖」是英文 'to atone for / atonement' 的翻譯，「贖罪」= 英文的 'to expiate / expiation'. 參《羅》1.516-517 註 2。

8 Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1197（'to deal with our sin', 'to expiate our sins'）; BDAG 1030*b*（s.v. ὑπέρ, A 1 b）, BAGD 838*b*（s.v. 1 b）（'*to atone for* [*the*] *sins* or *to remove* them'）; E. H. Riesenfeld, *TDNT* 8.511（'for the expiation [or purging] of sins'）; cf. CEV: 'as a sacrifice for our sins'. 這裡所提示的是獻祭贖罪的圖像（cf. B. D. Chilton, *DNTB* 613*b*）；保羅將會在羅八3 使用更清楚的當作贖罪祭（思高）一詞（參《羅》2.538-40）。(1) Breytenbach（'Soteriology' 174-75）則認爲本節（及羅四25a，八8；林前十五3b）沒有使用贖罪的詞彙；「爲罪」意即基督的拯救挪走了罪的結果。(2) 另有釋經者根據 ὑπέρ 此介系詞在 LXX 王國書卷三（= 王上）十六18～19 的用法——ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ 的意思只能夠是：心利自焚而死，乃是因為他所犯的罪惡（思高）——認爲 ὑπέρ 在本節應作同樣解釋，意即基督死是因為我們的罪，我們的罪是基督受死的原因（so, e.g., Witherington 76; cf. Engberg-Pedersen, *Paul* 144; Powers, 'Unity' 117, 118）。

9 Dunn（1993a）35. 亦參《羅》1.651-53。

一4b　要救我們脫離這罪惡的世代。

動詞救字在保羅書信僅此一次。[1]保羅在此選用這字，也許是因它比另外二字更適合用來表達「從一個地方將某人救出來」之意。[2]這……世代[3]與「將來的世代」[4]相對；明白的對比在新約只出現兩次（太十二32；弗一22）。[5]罪惡的原文作邪惡的（例如：呂譯、新譯、現修）。[6]猶太人的教義把時間劃分爲兩段，一段是現世，這是邪惡的時期；另一段是來世，那是公義與新生的時期；二者的分界是彌賽亞的出現。保羅一方面接受把時間分爲兩段這基本架構，並接受今世爲邪惡這觀念；對保羅來說，現世之所以爲邪惡，乃因它是受著邪惡的屬靈力量所影響和控制，尤以罪與死的權勢爲主要（參：林前十五55～56；林後四4；弗二2，六12、16）；[7]這個世代就是在基督以外的整個時空所組合的結構，未蒙

1 ἐξαιρέω 在新約另外出現七次，其意思分別是剜出眼睛（太五29，十八9）和救（徒七10、34，十二11，二十三27，二十六17）。Cf. BDAG 344*a*（s.v.）.

2 So Silva（2001）171.「另外二字」是 σῴζω 和 ῥύομαι.

3 原文爲所有格 τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος（主格 = ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς），直譯爲現在……的世代（新譯）。Barr（*Words* 51）認爲，ἐνεστώς 這完成時態的分詞，清楚表示這世代已繼續存在了一段時間。但見 Hatina（'Perfect' 7-8）的討論。ἐνίστημι（ἐνεστώς 背後的動詞）在保羅書信另外出現五次（羅八38；林前三22，七26；帖後二2；提後三1），新約另外只一次（來九9）；詳參《帖後》150-51。這……世代在新約他處有另二個方式：(1) ὁ αἰὼν οὗτος: 路十六8，二十34；羅十二2；林前一20，二6a、6b、8，三18；林後四4。(2) ὁ νῦν αἰών: 提前六17；提後四10；多二12。

4 原文也是有兩個方式：(1) ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος / ἐπερχόμενος: 可十30 ‖ 路十八30 / 弗二7。(2) μέλλων αἰών: 來六5。

5 太十二32：οὔτε ἐν <u>τούτῳ τῷ αἰῶνι</u> οὔτε ἐν <u>τῷ μέλλοντι</u>
弗一21：οὐ μόνον ἐν <u>τῷ αἰῶνι τούτῳ</u> ἀλλὰ καὶ ἐν <u>τῷ μέλλοντι</u>
在可十30 ‖ 路十八30，ἐν τῷ <u>καιρῷ</u> τούτῳ 與 ἐν τῷ αἰῶνι τῷ <u>ἐρχομένῳ</u> 相對。在保羅的用法裡，「這個世代（αἰών）」和「這個〔舊的〕世界（κόσμος）」相同；這可從比較以下三節經文（新譯）清楚的看出來：屬世的（τοῦ κόσμου）智慧（林前一20）、這世代的（τοῦ αἰῶνος τούτου）智慧（二6），和這世界的（τοῦ κόσμου τούτου）智慧（三19）是同義詞（H. Sasse, *TDNT* 1.203）。

6 πονηρός, 不是 κακός. 依次詳參《帖前》454，435-36。二字若有分別的話，也許前者比後者更能表達邪惡的積極活動：cf. Trench, *Synonyms* 315-17（§84）, 38（§11）.

7 Cf. J. Guhrt, *DNTT* 3.831; de Boer, 'Quotation' 373. Ladd（*Questions* 82）認爲，現世被描寫爲邪惡，是因現世大致上是反叛神的旨意（作者引林後四4；約十二31，十四30，十六11；約壹五19）。此解釋與正文所採納的並無衝突。(1) Martin & Wu 270*a* 則認爲，此邪惡的世代（思高）是指希臘社會受宇宙間所謂星宿之靈的支配（四3〔現修〕，參 9 節）；在其暴虐的管轄下，生命變化無常。(2) 按李常受 1.9 的理解，「『現今這邪惡的世代』……是指宗教世界，世界的宗教系，猶太宗教」。

救贖的人在其中過著被罪惡與死亡操控的生活。不過，從下文的論證看來，保羅把律法看爲另一種奴役人的力量（參三23～25，四8～11），因而他在這裡想到的，可能至少亦包括律法的奴役。[8] 另一方面，保羅打破了猶太人末世觀的基本架構，或更準確地說，把它修正並予以新的詮釋：來世不只是將要來的世代，而是在基督裡已經來臨；彌賽亞基督已經出現，祂的生、死和復活構成了今世與來世的交接點（林前十11），在祂的首次出現和祂的榮耀再臨之間，是今世與來世部分重疊的時期；在此期間，信靠基督的人可說是同時活在這兩個世代之中，因爲現世尚未完全過去（這有待彌賽亞再臨之日才實現），但來世已在基督事件中來臨，而信徒亦可以在現世中經歷來世之能力（來六5，呂譯）。[9] 因此，嚴格地說，即是從這較圓滿的保羅終末觀的角度看，信徒獲救得以脫離邪惡的今世（其含意即是進入來世；參較西一13）這句話，其實不是說他們脫離了此邪惡世代本身，而是說他們脫離了，即是不再受制於現世的邪惡力量。[10] 不過，保羅所用的字眼提示，他的思想的出發點不是個人的需要和經歷，而是基督劃時代的救贖工作。這救贖首先的意義是客觀性

8 曾70註31認爲，加拉太書所談到的、今世的邪惡「主要關注律法的捆綁和肉體的情慾」。McKnight 50 甚至認爲，此邪惡的世代最宜解爲「由律法操控的生命／生活」。

9 見 Ladd, 'Spirit' 212 及 Turner, 'Spirit' 56 的圖表（後者修改自 Vos, *Eschatology* 38）。Cf. Ladd, 'Spirit' 213-14; L. J. Kreitzer, *DPL* 256-57（§3.2）; D. E. Aune, T. J. Geddert & C. A. Evans, *DNTB* 53*b*-54*a*（§5.5.1）; Ebeling 38-39; Fung（1988）40-41; 馮 13。亦參郭 51-54；作者指出，保羅的思想包含救恩歷史的延續性與天啓末世論的間斷性這兩個層面（53；「間斷性」大抵意即英文的 'discontinuity'〔中斷性〕）。（1）J. Barclay 100-1 引 Wayne Meeks 的研究，指出了天啓末世思想的四個特徵（中譯參郭 52），其中的第四點（這是基於前三點的）特別適用於本節：天啓的宇宙有三個彼此對應的二元性爲其特徵：（a）宇宙二元性——天和地；（b）時間二元性——現今的世代和將來的世代；（c）社會二元性——光明之子與黑暗之子，義人和不義的人，選民與世人。（2）Martyn 97-105 詳述「加拉太書的天啓性（apocalyptic）神學」；在馬廷的用法裡，「天啓性」一詞不是指一種文學類型，而是指一種神學思想的模式（96 n.47）。作者認爲，保羅的天啓性神學思想模式的起源，是他確實的知道，藉著差遣基督和祂的靈來，神已入侵這邪惡的現世（99）。

10 Witherington 76-77. 羅十二2 的勸勉暗示，信徒仍是活在現世之中；正因爲是這樣，保羅才需要告訴他們不可與此世同化（思高）。陳 35 認爲，「救我們脫離罪惡的世代是包括生活成聖的經歷。」Tamez（'Neoliberalism' 108）從實際生活的角度認爲，脫離邪惡的今世意即：認識明辨現今的世代，和它保持距離，對它提出批評，當然還要不讓自己被不公義的經濟法律擄去（此等法律是存著種族偏見的、〔男性〕家長式的、排外的，和反人性的）。

的：就是將信徒從現在這邪惡的世代救拔出來，把他們帶進新的紀元、新的生命範疇、新的能力領域裡。而這救贖對信徒的主觀意義，就是他們不再受制於今世的邪惡力量，可以（並且必須）在新的紀元裡靠著神所賜的、新生命的能力有新的生活樣式。

好些釋經者認爲，保羅加上這句話（4b）來「改正」引自傳統的上一句（4a）：[11] 上一句的含意是，基督藉著祂的死爲別人的過犯補贖；本句所假定的卻不是爲明確的罪補贖的觀念，而是從罪的權勢得釋放這典型的保羅思想。故此，本句很可能是保羅自己對上一句的傳統而作的解釋。[12] 但兩句之間緊密的文法關連（由連接詞為的是要[13]〔新譯〕表明）不利此說；經文所表明的意思是，基督捨己爲我們的罪補贖，而這事進一步的目的是要救我們脫離這邪惡的現世。其實，兩個意思不必互相排斥：我們既需要罪得赦免，亦需要獲救脫離現今的世代，進入基督的來臨所開創的新紀元；[14] 而經文提示，基督先要爲我們的罪補贖，才可以救我們脫離現世（赦免在先，脫離罪的權勢在後）。就屬靈的事實而論，二者同時發生，同是基督所成就的救贖的一部分；但是二者的基礎都是基督之死（和復活），故此從邏輯的角度，基督為我們的罪捨己可視爲達到救我們脫離這邪惡的世代此目的（為的是要）的途徑。[15]

既然基督的工作被描寫爲拯救的行動，這行動是使人得自由的。因此，當保羅說基督捨棄了自己，為救我們脫離此邪惡的世代（思高），其實等於說，基督釋放了我們，是要我們得自由（五1，當代）。[16]

11 So, e.g., Martyn 90. B. Longenecker 48 認爲 4b 是保羅對 4a 加上的註解。

12 So Furnish, 'Paul's Use' 113.「補贖」一詞見一4a 註釋註 7（上面 228）。

13 ὅπως = 'in order to'（TEV）. Cf. BDAG（s.v. 2 a α）: '（in order）that'.

14 Schlier 34 指出，我們的罪（複數）是我們受制於這邪惡的現世不同形式的表現。

15 Epp（'Imageries' 113）指出，這兩句（4a、4b）使用了猶太人兩種不同的圖像：基督為我們的罪捨己是獻祭的圖像，救我們脫離此邪惡的世代是天啓文學的圖像（兩種圖像可依次參 101-4, 104-5）。二者在此混合交織，因爲在這樣的祝福語中（有別於明確的神學討論），需要使用壓縮（'compressed', 即扼要）的語言。

16 依次見：Silva（2001）171-72 = Silva, 'Eschatological' 145-46; Furnish, 'Paul's Use' 113.

一4c　照我們父　神的旨意，

這在原文是本節的結尾，中譯本多數把它放在本節開首。[1] 照……神的旨意原文在新約另外只出現一次（彼前四19），[2] 加上我們父神則僅此一次。這片語可視爲（一）只連於上一句（4b），意即是神的旨意要基督救我們脫離這邪惡的現世；或（二）只連於再上一句（4a），意即基督爲我們的罪捨己，乃是按照神的旨意；或（三）同時連於上兩句，意即是神的旨意要基督藉著爲我們的罪捨己，來救我們脫離這邪惡的現世。[3] 鑑於前兩句在文法上和意思上的關係都十分緊密（見再上一段），第三個看法最可取。片語開首的介系詞在這裡可能同時含有遵照（現修）和「由於」這兩個意思：[4] 因爲神的旨意是如此，基督就照著做了。既然基督的捨己和救贖是由於並按照神的旨意，那麼，割禮派的理論（認爲基督之死並不足夠，需要用割禮和遵守律法來補充）是與神的旨意相違的。[5]

保羅在神字之上加上我們的父（呂譯），即是將神的旨意描寫爲我們的父的旨意，這絕無僅有的做法當如何解釋呢？（一）有認爲保羅提到基督的犧牲時，總是與神爲父這思想有關連（二20，神的兒子隱含了神爲父之意；腓二11）；因此，本節基督爲我們的罪捨己的思想，使保羅立即想起神是基督徒的天父，因而促使他加上我們的父等字。[6] 可是，在上引的

1　現修的次序是：4b、4c、4a。在 τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν 這結構裏，神和父同屬一個冠詞之下，因而我們的不僅是形容父字，而是同時形容二字的（cf. Lightfoot 74*b*）——這是 'nouns in the TSKS personal construction' 的一例（Wallace 274, 276; TSKS = 'article-substantive-καί-substantive', 270）——故此正確的翻譯不是 'God our Father'（KJV, CEV），而是 'our God and Father'（NKJV, RSV, NRSV, NAS, NIV, TEV）。參《羅》4.500 註 33。

2　κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. 此外，διὰ θελήματος θεοῦ 在新約共出現七次，其中五次皆指保羅作使徒是奉神的旨意（林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提後一1）；另二次見羅十五32；林後八5。ἐν τῷ θελήματι θεοῦ / ἐν παντὶ θέλημα θεοῦ 出現各一次（羅一10 / 西四）。

3　依次見（例如）：（2）Rogers 17*b*; 作者認爲，路二十二42；約四34，五30，和十四31 支持這「神學性的判斷」。（3）R. Longenecker 9.

4　BDAG 512*b*-13*a*（s.v. κατά, B 5 δ）指出，這兩個意思有時被合併起來。不過，本節沒有被列出爲其中一個例子。

5　Cousar（1982）18.

6　Tarazi 25-26.

兩段經文中，神爲父是指著神是基督的父；但本節明說神是我們（信徒）的父。因此，這第一種解釋值得置疑。[7] 較可取的解釋是，（二）保羅需要說服加拉太的信徒，他們在基督裡已經是神的兒女，故此他們不需要接受割禮以成爲亞伯拉罕（和神）的兒女。他在此加上我們的父，就是要強調收信人已經擁有的、與神的這種關係。[8]

在這一節的篇幅裡，保羅描寫了基督所成就之救贖的數方面：其方法是捨己；其雙重目的是為要處理我們的罪（這暗示我們的罪也是基督受死的原因），以及爲要救我們脫離現在這邪惡的世代（新譯）（這雙重目的在信基督的人身上亦成爲救贖的結果）；其來源是我們父神的旨意。藉此，保羅簡略地道出了整卷書信的主要論證：一方面，本節扼要地預告了其神學性論證（三1～四31）的主要內容；因爲，保羅與割禮派的爭端，正是在於基督及其救贖的意義，尤其是此救贖與律法的關係。[9] 保羅在下文將會辯證，既然基督已照著神的旨意救贖信徒脫離現今的世代（而律法是屬乎現世的，參四8～11），他們就顯然毋需在基督已爲他們成就的救贖之外，加添任何東西（包括受割禮和守律法）；因此，加拉太的信徒必須拒絕割禮派要他們遵守律法這項要求。[10] 另一方面，本節亦簡潔地預告了下文倫理性的論證（五1～六10）的主要論點；因爲，既然基督已救贖我們脫離這邪惡的現世，把我們帶進基督所開創的新紀元裡，而

7　除非我們假設，作者其實是省略了另一步驟：保羅提到基督的犧牲，就想到神是基督的父，而信徒因信基督成了神的兒女，因此神也是他們的父。

8　Hays（2000）203*a*. 作者進一步認爲，問安語中三次提到父神（1b、3 節、4c），加強這個意思。Russell 53（similarly Russell, 'Analysis' 418）也是認爲，保羅在問安語中三次提到讀者爲神兒女的身分，然後在第三、四章辯證此點。不過，筆者認爲 1 節的父是指神與基督的關係（見1b～c 註釋之〔三〕= 上面 216-17），而 3 節的我們的父出現在保羅慣用的問安裏（見一3 註釋首段〔上面 223〕）；因此，眞正強調收信人與神的父子關係的，就是 4c 本句。

9　Bring 23; Ridderbos 43; cf. Burton 14. 黃懷秋（「迦拉達書」57）甚至認爲，「整封書信的主旨都濃縮在這短短一節裡。」

10　Cf. R. Longenecker 9. Dahl（'Galatians' 140）認爲，與一4 相對應的就是六15 的「新創造」。此信的下文將會表明，對保羅而言，獲救脫離現今的邪惡世代就是獲救脫離律法；因此，信末的準則（六14，新譯）可以拿新創造（甲）和律法所引起的、受了割禮與沒有受割禮的區別（乙）作爲對比。參一4b 註釋註 8（上面 230）。

這新紀元的特徵是聖靈的同在與能力（三1～5），信徒的生命基本上就是在聖靈裡的生命，他們的責任就是順從聖靈而活（五13～26）。割禮派聲言，不受律法規限的生活是放縱的生活，但保羅將會辯證，信徒若順從聖靈而活，就能克勝肉體，並以表達信心的愛（五6）的行動彼此服事。[11]

一5　但願榮耀歸於　神，直到永永遠遠。阿們！[1]

神在原文只是關係代名詞他字，但其前述詞顯然是上一節末的我們的父神。[2]保羅的問安在此以對神的頌讚結束，其書信中並無別例。這獨特的現象引起了多種解釋：（一）保羅將頌讚放在這裡，爲要將此信的卷首語和隨後的修辭論證清楚地分開。[3]可是，即使沒有這頌辭，單是第六節開首無連接詞的我希奇一詞及隨後的內容，已足以表示該節是一新段落的開始。此外，若頌辭的功用是如作者所言，爲甚麼保羅書信沒有另一個例子呢？可見此說的可能性不大。（二）保羅在此加上傳統的頌讚，也許是因爲他知道，這封傳遞公函將會在加拉太各教會的崇拜聚會中讀出。[4]可是，當保羅鄭重其事的囑咐帖撒羅尼迦的信徒，要把這書信宣讀

11 按 Buckel 35 的分析，一1～4 預示了此信的三個主要部分：（1）他的使徒職分是來自神的（一1）——首部分辯證此職分的眞確性、他的福音，和他的獨立性（一1～二14）；（2）救恩來自爲我們的罪捨己的耶穌基督（一4a）——第二部分以各樣的方式表明，人稱義是藉著信基督，與律法無關（二15～四31）；（3）基督之死是爲要救我們脫離這罪惡的世代（一4b）——第三部分說明，保羅的福音並不促使人過放縱的生活（五1～六10）。

1 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.（1）這頌辭亦見於提後四18。彼前四11 在 ἡ δόξα 之後加上 καὶ τὸ κράτος. 來十三21 的 τῶν αἰώνων 可能不屬原著（參《來》2.485）。（2）保羅在頌辭中使用 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 這長公式的，另外只二次（腓四20；提前一17）；他較常用 εἰς τοὺς αἰῶνας 這短公式（羅一25，九5，十一36，十六27〔參《羅》4.829〕；林後十一31）。最長的公式見於弗三21：εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων.（3）單數的 εἰς τὸν αἰῶνα 在保羅書信只出現兩次，都不是在頌辭內（林前八13〔MGM 29*a* 誤作羅八13〕；林後九9〔引詩一一二9〕）。

2 Ciampa 313 with n.25 從3～5 節看出交叉式排列法，如下：以父神開始和結束（3a: θεοῦ πατρός, 4c-5: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, ᾧ），中央的焦點放在基督身上（3b: κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, 4a: τοῦ δόντος）。此看法比作者有關 1 節的交叉式排列法（見一b～c 註釋註 1 及所屬正文〔上面 212〕）之建議可取。

3 Witherington 77: 'to mark off clearly the epistolary section of this document from the rhetoric which follows.'

4 Stanton 1153*b*.

給眾弟兄聽（帖前五27，現修），或是囑咐歌羅西的信徒說，這封信你們宣讀了以後，也要交給老底嘉的教會宣讀；他們也要〔宣〕讀老底嘉的那封信（西四16，新譯）時，宣讀的場合可合理地假定爲也是教會的聚會。因此，這第二看法同樣未能令人滿意地解釋保羅在這裡的獨特做法。（三）保羅在這裡採納了有別於古代書信之卷首問安的另一種結構，不是通常的「寫信人致收信人，問安」，而是包含以下三個元素：一、寫信人，保羅（1～2a）；二、收信人，加拉太各教會（2b）；三、由祝福（3～4節）與頌讚（5節）構成的禱告。保羅（在4～5節）表達認信和頌讚，邀請加拉太的信徒和他一起讚美神。[5]可是，保羅分明沿用了傳統的問安格式，此格式的三個元素全部在第一至三節出現了；因此，將第三節抽離之前的兩節而把它連於隨後的兩節，使第三至第五節成爲傳統問安語所沒有的、新的第三元素，這做法流於牽強，因而這第三解釋亦欠缺說服力。（四）保羅書信在問安之後，通常有感恩一項。但是由於保羅沒有可以爲加拉太信徒感恩的理由，他就以頌讚取代感恩。[6]不過，保羅既有自由省略了感恩單元（因加拉太教會的情況不容許他爲之獻上感恩），他也沒有必要以另一單元（頌讚）代替感恩。故此，這第四說同樣未能令人感到滿意。[7]

最可能的解釋是：（五）本節對神的讚頌，是由上一節所提及的拯救引發的；[8]在以色列的敬拜傳統裡，提說神的拯救之後，就是對神的感謝（例如：代上十六35；詩五十15）；這個傳統及其邏輯關係，足以解釋爲

5 依次見：Martyn 81-82, 87.

6 So, e.g., Funk, *Language* 271; Rogers 17*b*; Cook, 'Prescript' 512（citing P. Schubert）. Tarazi 27 則認爲，其中一個原因是保羅欲以頌讚「彌補（makes up for）」感恩單元之缺乏。Cook（loc. cit.）進一步認爲，感恩單元（'the thanksgiving pericope'）所履行的雙重功用——（甲）引入書信本體最重要的主題（複數），和（乙）爲了神在收信人的群體中所行的大能作爲獻上感謝——分別由本節的頌讚（乙'）以及1b～c 和4 節（甲'）這兩項擴充履行了。

7 Cf. Matera 42; Bryant 126.

8 Matera 42. Tarazi 27 解釋如下：由於問安語包括了整個福音的精髓，保羅就以對神——祂藉著祂的兒子耶穌基督實施祂的拯救計劃——的頌讚結束，這是合宜的。

何保羅在此將對神的頌讚連於神藉基督施行的拯救。[9] 由此看來，有可能保羅在上一節所引自的傳統，原本就包括了本節的頌讚。[10]

榮耀表達神榮耀的特性，原本是指其光輝耀目的顯現，[11] 其後指那使祂成爲超越的神的一切。神的榮耀可以是祂的能力和聖潔的反照，但是在基督教的用法裡，此詞愈來愈多的被視爲祂的奇異恩典與慈愛，後者表明於祂在基督裡的拯救行動。[12] 直到永永遠遠含有重複的、複數的「世代」一詞，因此另一翻譯是世世無窮（呂譯、現修）；在希臘思想裡，永恆是由無限延續的世代所構成的。[13] 本節在原文並無動詞，中英譯本多補充願……歸於／歸給作爲原文沒有表達出來的動詞；[14] 但補充「是」字可能較為可取，理由如下：(1) 榮耀是神的屬性，不是祂本來沒有，需要人給祂的東西；(2) 彼得前書五章十一節用同樣的原文結構（減去永遠一次）論到神的權能，而願權能歸給他不像「權能是屬祂的」來得合適，這支持「榮耀是屬神的」多過支持願榮耀歸於神；(3) 彼得前書四章十一節對本節的提示尤其重要，因該節在結構和內容上和本節十分相似（兩節都提到榮耀），而該節所用的動詞是直說式語法的是字；[15] (4) 在另一種、希伯來式的頌讚裡，所表明的動詞也是直說式語法的是字（羅一25，九5；林後十一31），[16] 這提示新約裡的頌讚都假設了「是」而非願……歸給

9 Bovon, 'Pre-Pauline' 9-10, followed by Ciampa 63. 後者（n.110）舉出一長列的經文，表明救贖與頌讚之間很強的聯繫，包括：創十四20；出十八10；得四14；撒下十八28；詩二十八6；亦參：僞經《馬加比三書》七23；路一68；彼前一3。

10 So R. Longenecker 9. 關於「頌讚」作爲一個禮儀崇拜的格式，見 Aune 140*a*-41*b*.

11 參（例如）：出二十四17；利九23；民十四10；申五24；王上八11；代下五14；賽二10、19、21；結十4；次經《馬加比二書》二8；路二9。Cf. BDAG 257*a*（s.v. δόξα, 1 b）.

12 Marshall, *Pastoral* 274. 亦參《羅》3.62-63。

13 Cf. H. Sasse, *TDNT* 1.199; Cullmann, *Time* 46. 亦參《羅》1.307 註 2。MHT 4.91 認爲，在複數的 αἰῶνες 背後是希伯來文複數的 עולמים 一字。

14 呂譯、思高、新和、現修、金譯／當代、新譯；'to whom/God be . . .'（NKJV, NRSV, NIV / TEV）. 即是補充祈願式語法的 εἴη. CEV 則使用未來時態直說式語法：'God will be given . . .'

15 比較：本節 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.
該節 ᾧ <u>ἐστιν</u> ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

16 這種格式的讚頌另見：林後一3；弗一3；路一68；彼前一3。

作爲沒有表達出來的動詞。[17]

在本節，如在與這裡的格式相同的另一些讚頌例子中，[18] 榮耀在原文有冠詞，表示所指的是那特別屬於神自己的榮耀；根據上文，這榮耀可更明確地解爲指神在對人施行拯救這整件事上所顯明的，父的心懷及其完全的智慧、聖潔與慈愛。[19] 此屬神的榮耀——神救贖世人的智慧和慈愛——將一直成爲神的榮耀的基本部分，直到永永遠遠（參：弗二7）。阿們[20] 這詞在卷首問安之內出現，保羅書信僅此一次。[21] 其功用在於加強和證實前面的頌讚，意即「事實是這樣」，[22] 那藉基督成就救贖的神實在是榮耀的，世世無窮。阿們是對頌讚合適的回應；保羅可能有意要收信人聽到這裡的頌讚時，就說阿們，藉此與寫信人一同承認和證實本節的話。[23]

17 Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 69*a*: 沒有動詞的那些頌讚都假定了「是」或「屬於」；頌讚不是個願望，而是一項陳述。(1) Marshall（*Pastoral* 405，在詮釋提前一17）則認爲，以讚美的口吻說神擁有尊榮（甲）和期望祂會得到我們知道祂已經有的（乙），二者之間的分別不大。(2) BDAG 257*b*-58*a*（s.v. δόξα, 3）將頌辭內的這字解爲對神的讚美（'*praise is* . . . or *be* . . . *to God*'）。筆者認為，在榮耀與尊貴二詞同時出現的那些頌辭裏（δόξα καὶ τιμή / ἡ δόξα καὶ ἡ τιμή: 啓四9／啓四11；此組合另見於：羅二7、10；來二7、9；彼前一7〔之前還有 ἔπαινος〕／啓二十一26；亦參：啓七12；τιμὴ καὶ δόξα / ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα: 提前一17；此組合另見於：彼後一17；啓五12／啓五13），將 δόξα 解爲讚美也許是可能的（亦參：腓一11）；另一方面，弗一6、12、14 的結構（εἰς ἔπαινον δόξης）提示，榮耀和稱讚並不是同義詞。無論如何，至少就本節而論，正文提出的理由足以支持所採的立場。

18 弗三21；腓四20；提後四18；來十三21；彼後三18。有別於：提前一17（及提前六16），猶 25；亦參：路二14，十九38。

19 依次見：Ellicott 5; Guthrie 61; 及 Rendall 151*a*.

20 ἀμήν 在保羅書信呈現兩種用法：（甲）用於頌讚之後：上面註1的 (1) 和 (2) 之下的有關經文，另加提前六16；（乙）用在祝福語之後：加六18；羅十五33（，十六24：但此節不是原來的，參《羅》4.803-6）；林前十六24。門 25 並無此字，帖前三13 有否此字則未有定論（依次見：*TextC* 589, 563）。

21 Fairweather（'Galatians' 213-14）引羅一25 末的阿們爲類似的現象。但該節屬書信本體。

22 H. Bietenhard, *DNTT* 1.99; LN 72.6（ἀμήν = 'indeed, this is true'）; '[it] is not a prayer – "So be it"; it is the affirmation of a fact – "Thus it is"'（S. Neill 21 n.7）. 參《腓》498-99。

23 Cf. Marshall, *Pastoral* 406. (1) Martyn 106 認爲，保羅既不能爲加拉太的信徒感謝神，就以此詞來促使他們，因爲在基督裏蒙了拯救而感謝神。但若是這樣，保羅爲甚麼不乾脆自己爲他們所蒙的拯救獻上感謝呢？(2) Ridderbos 44 n.18 認爲，阿們這宣告同時包含一個呼召，要人承認神的榮耀並按著祂的榮耀來生活。

貳

驚奇責備（一6～10）

6 我希奇你們這麼快離開那藉著基督之恩召你們的，去從別的福音。
7 那並不是福音，不過有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了。
8 但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你
們的不同，他就應當被咒詛。
9 我們已經說了，現在又說，若有人傳福音給你們，與你們所領受的不
同，他就應當被咒詛。
10 我現在是要得人的心呢？還是要得　神的心呢？我豈是討人的喜歡
嗎？若仍舊討人的喜歡，我就不是基督的僕人了。

緊隨著卷首問安之後，保羅書信通常有感恩一項，在這裡卻沒有。[1]

1 不過，加拉太人很可能不會察覺這一點，一來因爲他們大抵並不曉得保羅在信首感恩的習慣，二來因爲希臘信札並無在信首感恩禱告的習慣。另一方面，當代許多的蒲草紙信札含有另一個元素，就是在信首提及發信人爲收信人的禱告；保羅的聽者大抵熟悉這習慣，因而此元素沒有在這裡出現，至少會使他們感到奇怪（so Tolmie 38-39 = Tolmie, 'Rhetorical' 282-83）。參較：羅一8；林前一4～8；弗一15～16；腓一3～7；西一3～8；帖前一2～10；帖後一3～10。Stowers（*Letter* 22）說，「在保羅的書信中，只有加拉太書欠缺感恩項目」（similarly, Goulder, 'Pauline' 481）。其實，如 Martyn 107 n.72 及 Aune 269*a* 所指出，哥林多後書同樣缺此項目。以祝福開首（林後一3～11）可視爲一般

（一）有釋經者認爲有此可能（僅爲可能）：加拉太書是現存的保羅書信最早寫成的一卷，保羅尚未開始在信首感恩的習慣；這習慣是他後來才養成的，或是從他在加拉太的殘酷經驗發展出來的。[2] 較此可能得多的是釋經者一般的解釋：（二）在保羅眼中，加拉太的信徒正在轉離他所傳的眞確福音，因而是在背道的邊緣；保羅想不到有任何可以爲他們感恩的事，只能對他們的行徑表示驚奇、提出責備！[3] 因此，與其說保羅在這裡將感恩項目省略了，不如說保羅以表達驚奇和指責代替感恩項目。[4] 從修辭學的角度而言，引言或開場白的功用是要取得聽眾或收信人的善意，但在這裡，保羅卻完全沒有試圖這樣做，反而開宗明義的表達他對收信人的表現之回應，甚至使用咒詛（8～9節）的詞語。[5] 保羅的責備無疑會

信首感恩的希伯來式變體（εὐλογία, *berakah*: 參：弗一3；彼前一3）；但林後該段並非指神對收信人或所有信徒所作的，而是神對保羅所作的，就是解救和安慰保羅，使他可以安慰其他人。保羅寫此信時，他與哥林多教會的信徒的關係十分緊張，不容許保羅發出慣常的感恩；此解釋更適用於加拉太書。So Dahl, 'Galatians' 117; cf. Furnish, *II Corinthians* 43; Aune 269*b*.

2 McKnight 50. 亦參李保羅 10（首個原因）。

3 Cf., e.g., O'Brien, *Thanksgivings* 141 n.1, 265; R. Longenecker 13, 44; Klein, Blomberg & Hubbard, *Introduction* 355; Metzger, 'Galatians' 15; Matera 49. 馬特拉還提出另一原因：先前存在於保羅與加拉太信徒之間的強而緊密的關係正在瓦解（四15～16）。Osborne（*Hermeneutical* 256）認爲，書信的卷首若沒有感恩或代禱（加、林後、來、雅、彼後、約壹、猶），表示作者面對的問題之極度嚴重性。Malina & Pilch 182 認爲，在一個講究名譽和羞恥的社會中，保羅將神以往在加拉太人當中所施的恩惠省略不提，亦無表示盼望神會在未來施恩給他們，這做法會被理解爲對加拉太人的集體名譽（'collective honor'）的一種攻擊。Cosgrove（1988）27 認爲，一6～10 的功用像是一種「諷刺性的仿製感恩（thanksgiving parody）」；這是不必要的看法。

4 參金譯附注（c）；Dahl, 'Galatians' 118（followed by Nanos 41）; Anderson, *Rhetorical* 144. 黃懷秋一面說，「照書信的結構而論，一6～10 應是取代一般書信的感恩辭」（「迦拉達書」56），加拉太書的「一個特色就是它沒有感恩辭」（58），但她仍然在其大綱中稱一6～11 爲「感恩辭」（56），這是十分奇怪的。其實，她的意思乃是，「在原來感恩辭的位置，竟是『驚奇和咒詛』（一6～10）」（58；楷體皆爲筆者所加）。

達爾指出（Dahl, loc. cit.），在古代信札裡，比以 εὐχαριστῶ 表達對神明感恩，用 θαυμάζω 一字（一6）表達諷刺或不以爲然常見多了；這種用法大約由公元前 400 年伸展至公元後 600 年。Anderson 則指出，θαυμάζω 這種用法在演說家當中是常見的，在希臘信札中亦非罕有。Hansen（1989）33（cf. idem, 'Paradigm' 195）認爲，θαυμάζω 的功用與感恩項目相同，即是引入書信的主題。（Hillert ['Justification' 55-56] 認爲一6，意譯爲「你們不應離棄……」，就是全書的主題。）Hong 29（following Kennedy, cf. 72）認爲，6～10 節是全書的命題（*propositio*）；so also Bryant 166 n.5. Vos（'Argumentation' 173）則以 6～9 節爲全書的命題，隨後的一10～五12 爲「證明（*confirmatio*）」。

5 Hughes, 'Gospel' 216. 參一10c～d 註釋註21 之（2）= 下面 271。Witherington 81 認爲，保羅的做法

使收信人丟臉，他們可能會因此而不聽保羅講話，但是由於保羅看出收信人的處境十分危險，他就顧不得要保全他們的面子，而是冒著忠言逆耳的危險，直截了當地指出他們的問題所在，希望他們從背道的邊緣回轉，重新委身於保羅所傳給他們的、唯一的福音。[6]

與西塞羅（羅馬演說家，公元前 106-43〔see Aune 97*a*〕）的指示相符：在修辭演說裡，若聽者已被敵方說服，則可藉著表達驚奇或困惑（四20）重新取得聽者的好感。但問題是：保羅是否遵照這類修辭手冊來寫這封信的呢？筆者認爲，答案是「否」；參導論第陸節，尤其是己部（上面 122-54，尤其是 149-54）。

6 Cf. Du Toit, 'Alienation' 285; Roberts, 'Perplexity' 337.

2.1 加拉太人的危機（一6～7）

一6a　我希奇

這動詞意即我感到惊奇（金譯）。[1] 近期有釋經者指出，這是保羅當代的希臘蒲草紙信札中（主前三世紀至主後四世紀）一個常見的詞語，寫信人以之表達驚奇、指責、失望，和不贊同，可稱爲一個「驚奇－指責的公式」。[2] 這裡所用的格式，比起另二個類似的格式，似乎是要對收信人的行爲或疏忽表達一種很強的不以爲然。[3]（一）藍諾思認爲，此動詞在這裡是反語用法，意即保羅並不是眞的感到驚奇，他只是裝作驚奇；這是個定了型的修辭伎倆，保羅藉此表達自己的失望，要使收信人感到羞愧，因他們沒有達到他所預期的，反而實現了他所害怕會發生的；問題不是保羅在不知道的情況下感到驚奇，而是收信人應受責備，他們早已受到警告（9節），卻仍然偏離正路。[4] 較自然的看法是，（二）保羅並非

1 θαυμάζω ὅτι = 'I marvel / am amazed / am astonished / am shocked that'（KJV, NKJV / NAS / RSV, NRSV, NIV / CEV）. Wallace 553 n.31 似乎認爲，θαυμάζω 在這裡是及物用法（transitive），但它較宜視爲不及物用法（intransitive: BDAG 444*b*, s.v. 1 a β），因這裡的結構並非動詞 + 直接受格（如在路七9，二十四12；約五28；徒七31；約壹三16）。此字在保羅書信另外只見於帖後一10，該處則爲被動語態及物用法，意即受到景仰（新譯）；參《帖後》111-13；BDAG 444*b*（s.v. 1 b β）. Rogers 20*b* 認爲此字在本節的意思也是「景仰（admire）」，只不過保羅是帶著諷刺的口吻，因而其意思變成「極度失望」。筆者認為，這種迂迴的解釋是不必要的。

2 Cf., e.g., Hansen（1994）36 n; Hansen（1989）33-43（34-42 列出 12 個例子）；R. Longenecker 14, cv; Kern 97, 133. 這些指責信函所用的動詞有時是本節的我感到驚奇（θαυμάζω），有時是「我指責你（μέμφομαι）」（Stowers, *Letter* 87）。Dahl（'Galatians' 121-22）指出，這種公式亦見於拉丁文的信札。Cf. also Hansen, 'Paradigm' 195-96（與 Hansen [1989] 42-43 稍有分別）。Mitternacht（'Galatians' 72）只稱爲「責備公式」。另一方面，Dunn（1993a）39 則提出異議：若這是典型的信札或修辭體裁，則應更多的在保羅書信出現才是。

3 Dahl, 'Galatians' 119. 另二個格式是：θαυμάζω εἰ（亦可表達責備和失望）和 θαυμάζω πῶς（「這怎麼可能？」「其原因是甚麼？」）。Cronjé（'Strategem' 423）認爲，保羅所表達的驚奇，還附帶著很強烈的「潛伏的忿怒（undertone of anger）」（參 8 節）。

4 Nanos 48（cf. 43）, 179, 180. Stowers（*Letter* 22）及 Nanos 304 稱此修辭伎倆爲「反語譴責（ironic rebuke）」（also Mitternacht, 'Galatians' 90）；cf. Kern 95: 'the amazement is ironic'. Thurén（'Angry' 307 = 'Law' 61）則認爲，我們不知道歷史上的保羅是否眞的感到驚奇（或惱怒），只知道他爲了某一目的而使用了一項游說伎倆。作者又認爲，使徒眞正的感受不一定就是他在信上所披露的（'Law' 70）。另有釋經者認爲，保羅可能故意將自己描寫爲像耶利米先知那樣，因百姓的背道而驚奇（耶二12）並且責備他們（Wilson, 'Wilderness' 558-59）。

假裝驚奇，而是實在感到驚奇；他委實不明白收信人怎麼可以離棄福音而轉向不是福音的「福音」（參四9）。如他在下文所承認的，爲著他們，他心裏多麼困惑不安（四20，現修）；他真擔心他在他們身上的一番心血都枉費了（四11，當代）。由此看來，雖然保羅在這裡確是使用了我感到驚奇作爲表達失望和責備的伎倆（其責備之嚴厲可見於重複的咒詛〔8～9節〕，以及直稱收信人爲無知的〔三1〕），這卻不是反語的用法。[5]

一6b　你們這麼快離開那藉著基督之恩召你們的，

副詞快字原文可指行動之快捷，亦可指時間之短暫；[1]因此，這麼[2]快有至少兩種解釋：（一）這麼輕易地（呂譯、現修；參：帖後二2；提前五22），「所強調的……是那種『不〔假〕思索』和『隨便』的態度」，[3]或是指事發之突然。[4]（二）指時間而言，意即：（A）那些假師傅來到加拉太後不久；或（B）保羅離開加拉太之後不久；或（C）保羅向加拉太人傳福音、收信人歸主後不久：「從接受福音到離開福音，相隔的時間非常快〔短〕」。[5]筆者認爲，最後一個解釋（二C）最可取，因爲：這是最自然的

5 Cf. Roberts, 'Perplexity' 334-35, 337. Wilson（'Wilderness' 554-59, esp. 559）則認爲，保羅的驚奇不僅反映他所認識的信札或修辭習慣，或只是表達他自己對加拉太人這麼快背道的痛心。他在本段（一1～7）的用詞喚起以色列獲救脫離埃及和在曠野背道的故事，因而具有更尖銳地譴責他的聽眾目前的行爲之功能：加拉太人經歷過出埃及般的榮耀救贖之後（1～5 節），如今卻在曠野背道（6～7 節）。

1 ταχέως, 在新約另外出現九次；詳見《帖後》148-49 之（三）。Cf. BDAG 992（s.v.）.

2 οὕτως, 在此表示相當高的程度：'marker of a relatively high degree'（BDAG 742*a*, s.v. 3）. 此副詞用來形容一個形容詞（三3）或另一個副詞（本節），在保羅書信僅此二次，兩次的功用都是強調收信人的嚴重錯誤（so Tarazi 28）。

3 郭一黃 25。Cf. Schlier 36 n.2; Thurén, 'Angry' 311 = 'Law' 65.

4 Lüdemann, *Apostle* 132 n.168. 參下面註6之（3）首二行。

5 依次見（例如）：（2A）Cole（1989）74; Stanton 1154*a*; Murphy-O'Connor, *Paul* 181;（2B）Calvin 29; Martyn 107-8; Powers, 'Unity' 113 n.13;（2C）Boice 428; Burton 19; Betz 48*a*; Ebeling 44-45; Rogers 22*a*; Tolmie 39 n.13; 周 28（引句出處）。Tarazi 4-5 = 'Addressees' 164-65 則認爲，這麼快是指保羅上一次訪問加拉太、發出 9 節的咒詛（甲）和他寫此信（乙）之間的時間甚短。這基本上與（二B）相同。Cole（1989）31 又認爲，保羅在怒中說話，故此這麼快可能是比喻性講法，可包括數月或數年的時間；不過，採納較短的時間是最簡單的解釋。參本註開首。Wisdom 178 n.102（cf. 203 with n.6）認爲，保羅在此暗指以色列人在鑄造金牛犢一事上快快地偏離了耶和華的道（申九12，LXX

理解；即使這麼輕易地此翻譯亦有「在很短的時間內」的含意；這裡的用詞可能是一些舊約經文的回響，那些經文論到一些最早的以色列人很快便離棄聖約或有背道的行爲（參：出三十二8；申九16）。按此理解，在保羅心目中，在他起初傳福音給加拉太人和他現在寫信給他們之間，只有一段不長的時間。[6]

離開原文[7]在當代的用法可指從一個學派改投另一派；[8]這詞在次經《馬加比二書》用來指「棄捨自己祖傳的一切」（七24，思高），這「一切」尤其是指猶太人「祖先的法律」（2節，同上）。保羅選用了這字，爲要向收信人提示，他們接受割禮派的信息相等於變成背道者；諷刺的是，在《馬加比二書》第七章，母子八人被游說背叛他們祖先的法律、捨

ταχύ）。

6 Witherington 81-82; cf. Borchert 262. 支持此立場（二C）的釋經者還有：George 47, 90; Taylor, *Paul* 46.（1）R. Longenecker 14則引 LXX 出三十二8和士二17來支持另一立場：這麼快是修辭性過於時間性的。（2）Hume 17認爲，只有在文理清楚表明「較早的事件是甚麼」這情況下，這麼快才可以是指時間而言；例如，「你這麼快便吃」要有「早餐後」來解釋，其意思才清楚（=你在早餐後這麼快便吃午餐！）。不過，若講者和聽者都知道「你這麼快便吃」是指甚麼，則「早餐後」等字是不用說出來的。本節可能正是這樣；保羅和收信人都曉得這麼快是甚麼意思，只是我們只能推敲而得。（3）Nanos 180-81 認爲，像我感到驚奇一樣，這麼快只有辭令式的功用：提到事發之突然是標準的修辭伎倆，用來增強我感到驚奇所表達的驚奇和失望。藍諾思引 Pseudo-Libanius 的一封反語信函（ironic letter of rebuke）以資說明；White（'Rhetoric' 327）翻譯如下：'I wonder greatly（λίαν ἄγαμαι）at your reasonableness（ἐπιείκεα）, that you have so quickly changed（οὕτως ταχέως μεταβάλλῃ）from a well-ordered life to the opposite . . .'（大意即是：你原來甚有紀律的生活這麼快變成沒有紀律，令我十分驚奇〔你的行爲是這麼不合理〕）。作者又指出（327-28 nn.78-79），μεταβάλλειν與μετατιθεῖναι（加一6）爲同義詞；ἄγαμαι（像本節的 θαυμάζω一樣）可有「驚奇」的正面或負面含意。再一次，問題是：保羅是否知道這些例子呢？即或是，他是否完全依照這些例子的模樣來使用這麼快這麼通常的一個詞語呢？（4）Cosby（'Galatians' 304）則認爲，本節（只）是保羅對加拉太人之背道行爲「誇張的評估（an exaggerated assessment）」。

7 μετατίθημι在新約另外出現五次，分別指：將雅各、約瑟等人的遺體從埃及運／送到示劍（徒七16，思高、新譯／現修）；祭司職任的更改或轉移（來七12，參《來》1.439）；以諾被神把他遷去（來十一5a、b〔新譯〕，參《來》2.248）；有些人將神的恩典變作放縱情慾的機會（猶 4）。在本節是指轉離或放棄，成爲背道者（LN 34.27; C. Maurer, *TDNT* 8.161）。李保羅 18-19 認爲本節的μετατίθεσθε「大概也是個被動式而不是反身式的字」（如在徒七16及來七12、十一5a），意即「帶離」——「被人帶離開那藉著基督的恩呼召你們的」（15）。但此說的理據不足，原文較可能是中間語態。

8 有人因從斯多亞派改投伊壁鳩魯派而被稱爲「變節者（ὁ μεταθέμενος = the Turncoat）」（MM 405*a*, s.v.）。

棄祖先的傳統，但在這裡，保羅視收信人轉向遵守律法的信息爲相同的變節行爲。[9] 此動詞在本節爲現在時態，[10] 這提示保羅認爲，收信人的變節行爲是正在進行中，其含意即是尚未完成，仍有挽回的希望（參四9，五2～4、10）。[11]

那……召你們的有三種解釋：（一）指保羅。保羅這樣以第三人稱來指自己（三5，五8同），大幅度地在哥林多後書十至十三章出現。[12]（二）這詞在此模稜兩可：當然，呼召者是神，或神在基督裡；但呼召者也是保羅。僅此一刻，神的工作和保羅的工作是同一和一樣的。保羅在這裡（和五8）可能是在玩文字遊戲：呼召者同時包括神以及保羅作爲神的代言人。[13]（三）這詞所指的是神。保羅書信一貫以神爲呼召者，[14] 而並無足夠理由要將本節視爲例外。[15] 此解釋可取。與此同時，雖然這詞所指的是神呼召他們，但神的呼召臨到他們是藉著保羅向他們傳講福音和呼召他們歸主（參四13），而收信人如今轉離這福音被視爲離開神（參五4）；這暗示保羅的權柄幾乎已被提升到屬神的層次。[16] 保羅作爲蒙召傳神的福音的使徒（一1；羅一1），確實是擁有神所賦予的權柄的（林後十8，

9 依次見：Jervis 36; Hays（2000）204*b*（cf. Dunn [1993a] 39-40）. 同字根的名詞 μετάθεσις 在 LXX 只出現一次（次經《馬加比二書》十一24），指猶太人欲保留自己固有的生活方式，不肯改從希臘風俗（cf. Cummins 104 n.39）。Wisdom 204 亦將本節與王上二十一25（LXX 王國書卷叁二十25：耶洗別 μετέθηκεν 亞哈王，即是誘使他信從偶像）拉上關係。Thielman（'Law' 136）則從這裡看出舊約的「新的出埃及（the new exodus）」主題之回響。

10 μετατίθεσθε = progressive（descriptive）present（Wallace 518-19）.

11 Cf. Calvin 29; Boice 428; R. Longenecker 14; Nanos 195. Dunn（1993a）40 認爲，大抵是在開始有跡象表示加拉太的信徒正在捨棄保羅所傳給他們的福音之後不久，便有人向保羅報告此消息。

12 White, 'Rhetoric' 326, with 326-27 n.4. Cf. Lategan, 'Defending' 421-22.

13 依次見：Polaski, 'Power' 75; Du Toit, 'Alienation' 285. Cf. Tolmie 39-40 = Tolmie, 'Rhetorical' 283. 藉著基督之恩召你們這修飾語表示，呼召者不可能是基督（so, rightly, Metzger, 'Galatians' 18）。

14 例如：一15；羅四17，八30，九24；林前一9，七15、17；帖前四7；帖後二14；提後一9。詳見《帖前》169-70。Cf. K. L. Schmidt, *TDNT* 3.488, 489, 492.

15 Schütz, 'Tradition' 117 n.2. 作者指出，只有羅一6 似乎將呼召直接連於基督（κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ），但這詞的意思可能不是蒙耶穌基督所召（呂譯、新譯），而是蒙召屬於耶穌基督（思高），即是蒙上帝選召歸屬於耶穌基督（現修）。參《羅》1.193。

16 Ciampa 319.

十三10）。

藉著基督之恩原文引起至少兩個問題。（甲）介系詞在這裡有三種解釋：（一）是媒介性的以（呂譯、思高）或藉著／藉（當代、新譯、金譯、和修同／現修）之意，[17] 表示基督的恩典是神呼召人所用的工具。（二）是地方性的「在……中」之意，[18] 表示神的呼召是在恩典的範疇中發生的。（三）是濃縮的「進入、以致身在……中」之意：神的恩典就是神呼召加拉太人進入的範疇或狀況。[19] 這第三種解釋可取，理由如下：（1）以本節的動詞和介系詞表達「神呼召信徒進入」之意，保羅書信有別的例子：進入和睦的狀況（林前七15）、進入聖潔的狀況（帖前四7）；（2）如此解釋十分符合文理：神的呼召是進入（並停留在）恩典中，即是活在恩典中，不是（如割禮派所要求的）活在遵行律法之中。[20]（乙）一些古卷並無基督之一詞，好些釋經者皆認爲此詞非屬原著。[21] 另一方面，較強的外證似乎支持這詞是原來的，而且五章四節明白地表達了和基督分離（金譯）及與恩典分離這雙重的意思；[22] 這些事實是否足以使天平向長說法的一方傾斜呢？無論如何，本句的意思基本上不受影響，因爲對保羅來說，神藉著福音呼召人進入的那恩典，是在基督裡顯明的。

17 ἐν, instrumental = 'by'（NIV, NASB, TEV; Matera 45; R. Longenecker 15）, 'by' or 'with'（Hume 18）. Anderson（*Rhetorical* 183 n.124）指出，這種用法在後期的希臘文很普遍，在希伯來文的 *be instrumentalis*（以 בְּ 表達媒介）之影響下，在聖經裡尤其如此。在「媒介性」的前提下，Ebeling 49 解釋爲「在恩典的標誌下」或（較鬆散地）「在恩典的力量中」。

18 ἐν, locative = 'in'（RV, RSV, Phillips）.

19 ἐν, pregnant（Burton 21）= 'into'（KJV）. 依次見：（2）Schütz, 'Tradition' 117, 134; Martyn 109; cf. Cousar（1982）（三者皆稱此爲「地方性（locative）」用法）；及（3）Westerholm, *Law* 165. Tolmie 40（= Tolmie, 'Rhetorical' 283）則合併「所進入之狀況」和「所用的方法」兩個意思。

20 Cf. Rogers 22*b*; Schütz, 'Tradition' 117 n.3. 帖前四7 可參《帖前》316-17；林前七15 可參以下譯本：NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB.

21 「一些古卷」包括 P^{46} = 貝蒂蒲草紙抄本集之保羅書信（參《羅》4.145 註 35）。贊成短說法的釋經者包括：Eshbaugh, 'Variants' 88; Ebeling 47; Matera 45; George 92; Stanton 1154*a*. Cf. *TextC* 520-21, *TextG* 374: Χριστοῦ 被評定爲 C 級，表示對此字是否原來的甚有保留。

22 Silva（1994）1209*a* 指出此點。

一6c　去從別的福音。

別的原文有別於下一節的別的（思高），一些中譯本在此翻譯為另一福音或另一種福音（思高、金譯／現修）。[1] 二詞在意思上是否有別，留待下一節再行討論。[2]

有釋經者認為，雖然保羅沒有明說這個「福音」和他的福音之分別的來源何在，但他稱自己所傳的為基督的福音（7節），這一點提示其分別是關乎對基督之理解。[3] 不過，基督的福音是保羅書信常用來描寫福音的一個詞語，[4] 故此不宜從這詞看出上述的意思來；另一方面，既然福音是關乎基督的福音，[5] 那麼任何偏離福音的教導，都必然或多或少對基督的理解有所偏差。就加拉太的割禮派而論，這偏差在於他們認為，信靠基督這本身不足以叫外邦信徒眞正成為神的子民；在信靠基督之外，還要加上接受割禮（五2）和遵守摩西律法（至少其中的部分），才可以使外邦信徒成為亞伯拉罕的兒女，眞正有分於神的立約子民所享受的救恩。加拉太的信徒（至少其中一部分）顯然被這信息吸引著：不但在這裡，還有信上別的地方，保羅承認收信人正在隨從或正要隨從這別的福音（三1～5，四8～11、21，五1～5，六11），而保羅寫此信的主要目的，正是要說服他們從這錯謬的道路上回轉（參五7～10）。[6]

1　本節英譯多作 'a different gospel'（e.g., NKJV, RSV, NRSV, NAS, NIV, TEV）。兩個形容詞依次為：ἕτερος, ἄλλος.

2　見一7a 註釋（下面 248-49）。

3　Gaventa, 'Singularity' 155.

4　見一7b 註釋註 19 之（1）＝下面 253。

5　見一7b 註釋註 23 所屬正文（下面 253）。

6　Cf. Kraftchick, 'Why' 77 with n.48.（1）Fredriksen（'Judaism' 235, 248）也是認為，這另一福音說，男性的外邦人若要在基督裡得救或成為教會一份子，就應接受割禮。Esler 72-73 從「社會身分（social identity）」的角度指出，保羅的敵對者邀請他的外邦信徒去取得以色列人的社會身分，其方法就是以接受割禮開始，割禮是以色列人的特徵之一。（2）McKnight 一方面說，加拉太人在一極重要的課題上「改變了立場」，就是被神接納的方法，以及在被神接納此事上基督所扮演的角色（50: 'the means of *acceptance* with God and the role Christ played in that *acceptance*'〔斜體為筆者所加〕）；另一方面又說，保羅在信上不是談及我們作為人如何（或不能如何）成為在神面前可被接納的，而是我們作為基督徒應如何（或不應如何）在神面前生活（28: Paul 'is talking about how we are to（or not to）*live before God as Christians*, not how we *become*（or do not become）*acceptable before*

馬學而指出：保羅稱割禮派的信息為另一福音，彷彿眞的可以有另一個福音似的。這話的主旨有二：第一，這話表示割禮派聲言，人必須接受他們的教導才能得救（如在徒十五1）。接受割禮和遵守律法並非僅為值得有的額外物，而是不可或缺的，而飯桌相交的問題（二11～14）只是眞正的問題的一部分。第二，保羅暗示割禮派認為他們的信息有屬天的來源和權威，因而保羅的信息只是從人而來的。[7]

別的福音一詞不大可能是傳此「福音」者用來描寫自己的教義的講法。[8] 割禮派既然堅持外邦信徒必須接受割禮和遵守猶太人的律法其他的要求（參五3，六12～13），他們較可能認為自己所傳的是「完全的福音」，而在這尺度之下，保羅所傳的信息就變成只是個縮減了的福音。[9] 下文（8～9節）清楚表明了，在保羅的眼中，任何與他所傳給加拉太人的福音有基本分別的信息，根本就不是福音，這就是他隨即對割禮派的「福音」所作的宣判。

God as humans'〔斜體是原來的〕）。兩種講法是否完全互相協調呢？

7　Marshall, 'Letter to Galatians' 214. 藍諾思則認為，這另一個信息完全不是關乎基督的，傳此信息者也不是信基督的人（Nanos 285, 295; endorsed by Smiga, Review 132）；福音一詞的用法在當時並非限於指基督教所傳的信息，而且，更為重要的，此詞在這裡是反語（ironical）用法（Nanos, Review of Williams 783）：保羅稱此信息為「福音」，只是為要將此信息連於基督的福音（彷彿它是另一個福音似的），藉以產生令人震驚的辭令效果（Nanos 287），即是要收信人認識到，他們對此信息的正面反應，等於將與基督同等的合法性給予它（Review of Williams 783）。但 Das 指出，這另一個信息十分可能是關乎基督的，因保羅所使用的福音一詞（單數的 εὐαγγέλιον）在新約一貫指有關基督的宣講；保羅先以此詞稱割禮派的信息，然後質疑此信息是否配稱為福音（*Jews* 25）；藍諾思未能提出足夠的證據，表示這單數的字是用來指基督的信息以外的任何東西（Review 330*a*）。Chester（Review 137）則指出，一8 表明這另一福音確是關乎耶穌基督的，因為，保羅絕對不是說，如果他傳一個與基督無關的信息，收信人就不要理會他（他們會毫不費力就看出保羅的先後不一）；而是要他們提防冒牌的福音。

8　*Pace* Burton 22.

9　Cf. Beker, *Paul* 43-44, 45; Hooker, 'Apostle' 132. Martyn 121 指出，若割禮派沒有稱所傳的信息為「福音」，保羅大可以不必將此信息和福音一詞拉上關係，而稱之為錯謬的教訓或無用的哲理（依次參：啓二14 巴蘭的教訓；西二8）。

一7a　那並不是福音，

保羅剛才稱爲另一福音（6c）的，他現在說其實並不是另一個福音（呂譯）。[1] 如上言，上一句的另一和本句的另一個在原文是不同的字；[2] 按傳統的區別，前者是指「一個不同種類的」，後者則指「同類的另一個」。[3] 這區別是否存在於本節和上一節呢？（甲）支持負面答案者指出：二字在許多的文理中（包括七十士譯本及新約）都是可以互易而用的；其中的一例是哥林多後書十一章四節，該節與本節十分相似，這表示二字在本節和上一節也是可以交換使用的（亦參：林前十二9～10）；保羅稍後便會再次使用前一個字（加一19），其意思顯然只是「另一個」而不是「另一種」。[4]

（乙）支持正面答案者則辯證如下：在七十士譯本，一般而論，二字是同義詞，而且用於「另一個」這意思上比起用在「不同種類的一個」這意思上多很多；另一方面，在七十士譯本及在新約，當二字可被區別時，其分別就如上述的傳統區別一樣。[5] 雖然保羅通常並不區別二字，但是二字在哥林多前書十五章的用法，在似乎是相似之餘，也同時說明二

1　有認爲這是修辭學上所謂的「更正（*epidiorthosis*, *correctio*）」（Kennedy, 'Galatians' 148; Morland 143）或「自我改正（μεταβολή = self-correction）」（Anderson , 'Rhetorical' 146; Tolmie 40 with n.18 = Tolmie, 'Rhetorical' 284 with n.27）。但這解釋不是必須的（見下一段末尾）。

2　見一6c 註釋註 1（上面 246）。

3　I.e., ἕτερος = differentiative, 'one of a different kind'; ἄλλος = enumerative, 'another of the same kind'. Cf. Trench 357-61（§xcv）.

4　Cf. Silva（2001）54-55; Dunn（1993a）38 n.2; BDAG 399*b*（s.v. ἕτερος）. 但 BDAG 47*a*（s.v. ἄλλος, 2 a）則把二者都解爲「不同類的」。（1）Silva（loc. cit. n.8）又指出，在羅馬書ἕτερος出現九次，ἄλλος 則一次也沒有；但後者在林前出現二十多次。這種數字表示，保羅並不小心地區別兩個形容詞。（2）BDF §306.4 認爲，ἄλλο 到某程度是因爲要引入隨後的 εἰ μή 而（有點多餘地）使用的（endorsed by Silva [2001] 56），意即「其實並無另一福音，只不過（not that there is any other, except that）」。可是，ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο 的意思不是其實〔，〕並沒有別的／另一種／另一個福音（思高／現修／和修），而是那並不是另一個福音（新譯）。Cf. Burton 23-24.

5　Burton 421 列出以下例子：LXX 伯三十七23（誤引爲 22）及但四10（使用 ἄλλος）；θεοὶ ἕτεροι 經常出現，指不許以色列人敬拜事奉的、有別於耶和華的外邦神祇（申五7，六14，八19，十一16、28；書二十三16，二十四2；士一12 等）。在新約，ἕτερος 常有「不同的一個」（不僅爲「另一個」）的意思，參：太六24；路十四31（比較：約十四16，用 ἄλλος），二十三40；徒二十三6；來七11、13（參《來》1.436），尤其是：可十六12；路九29；林後十一4。

者間的眞正分別：保羅用本句（加一7a）的形容詞於主詞的位置，指不同的肉體和榮光（39、41節），但用上一句（加一6c）的形容詞作爲敘述形容詞，指天上的形體和地上的形體是不同種類的形體（40節）。[6] 以上的證據顯示，對保羅而言，上一句的形容詞比本句的更能提示「不同種類」之意，而本句的形容詞，在與上一句的比較之下，則只有「另一」之意。[7] 這裡的文理要求我們保持這區別：保羅指出，收信人正在離棄神去隨從另一種福音（6c，現修），但那並不是同類的另一個福音（7a，新譯）。[8] 筆者認爲，立場（乙）可取。[9] 按這種理解，兩句話各有其合適的意思，保羅毋須以本句改正上一句。[10]

一7b　不過有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了。

不過的原文有至少兩種解釋：（甲）所引入的這下半節修飾了上一句的話（其實並無別的福音），解釋了在何意義上保羅可以說（6節）加拉太人正隨從另一福音——有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了，只有

6　Burton 421-22, Boice 430和Morland 143 with n.11 三位皆引林前十五39～41 來支持（乙）這立場。R. Longenecker 15 則認爲二字在該段仍是同義的。

7　Burton 422.

8　R. Longenecker 15; Morris 43 n.30. 支持「有區別」立場的釋經者還包括：Borchert 263; Hansen（1994）37 n; K. Haacker, *EDNT* 2.66*b*（s.v. ἕτερος, 3 c）; McClelland 1004*a*; Tolmie 40-41.

9　這有別於筆者先前採納的立場（馮 17; Fung [1988] 45）。Aune 237*b* 認爲，保羅以人所熟悉的福音一詞來指並不是另一個福音（7a，呂譯、新譯、和修）的另一福音（6c，思高），是「反語法」一個清楚的例子。「反語法」（εἰρωνεία, 拉丁文 *ironia*, 英文 'irony' 是其音譯）可指「說一樣，但是指另一樣」，二者不必是相對的，只要所指的有別於所說的明白的意思就夠了（237*a-b*）。Park（*Theology* 49）將本句解爲「並無另一福音這回事」，意即「割禮的福音（the gospel of the circumcision）」（二7）並無合法性。此解釋並無可取；參上面註 4 之（2）。

10　（1）郭 43 認爲，「繼續強調『律法之工』（加二16）作爲恩約團契的記號，必然破壞基督之死所帶來的合一」（三28）。故此保羅認爲敵對者的福音其實不是福音（加一7）」（楷體爲筆者所加）。不過，「律法之工」的這種解釋是有問題的（見導論第捌節乙部註 64 及所屬正文〔上面 197〕；詳參二16a～b 註釋「第三個問題」之〔3〕=下面 528-32〕），因而郭氏所提供的、對「保羅爲甚麼認爲敵對者的福音並非福音」的解釋也是有問題的。（2）其實，保羅提供的答案在本節下半，儘管他沒有明白地告訴我們，那些人是如何把基督的福音更改了。按筆者的理解，從本書下文的論證可見，他們堅持外邦基督徒必須受割禮和守律法；正因爲他們將這些不屬於福音的東西加進去，以之爲福音的基本元素，所以保羅指斥他們把福音扭曲了（Bruce, 'Gospel' 331）。

在這意義上，你們可說是隨從著另一福音。[1] 不過，上一句話的意思不是「其實並無別的福音」，而是那並不是另一個福音（新譯）。[2]（乙）原文較宜解為「但是」，[3] 得出的意思即是：你們所隨從的並不是另一個福音，但是有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了。

有一些人（思高、金譯）這含糊的講法，並不表示保羅不曉得他們是誰，而是表達鄙視和厭煩之意。[4] 保羅總是以第二人稱對收信人說話，但只是以第三人稱提及這些攪擾者（另見〔單數〕一9，五10，〔複數〕五12，六12～13），[5] 這提示他們是從外面（即是加拉太的眾教會以外）進來的。保羅對這些人的指控包括兩點：（一）攪擾你們——原文動詞（另見於五10）[6] 在這裡（如在徒十五24）的意思是擾亂（思高），即是以假的教義擾亂你們的信仰（當代）。[7]（二）要把基督的福音更改了——這裡的分

1 Holmstrand 149 n.21.

2 參一7a 註釋註 4 之（2）= 上面 248。

3 εἰ μή = 'but': BDAG 278*b*（s.v. εἰ, 6 i β）；KJV, NKJV, RSV, NRSV, CEV; Martyn 110.

4 So Schlier 38; Ridderbos 48 n.9; Martyn 120-21. B. Dodd（'Galatians' 137）認為，若保羅曉得敵對者的身分，他就是使用了標準的修辭伎倆，以不提名來差辱他們。Tolmie 41（= Tolmie, 'Rhetorical' 284）說，保羅使用此常見的修辭伎倆，用意是要製造這種印象，即敵對者是不重要的人物，他們的名字不值一提，他們的人數不多。（1）如 Calvin 130 所言，其名字足以使我們生厭的人，我們通常不會提起他們的名字。保羅用 τινες 來指反對他的人，還有另一些例子（二12；林前十五12、34）（Miller, *Obedience* 137 n.37）。（2）Nanos 176-77 則質疑這解釋；作者認為第二章提到巴拿巴和彼得，但保羅顯然不屑他們的所為，這就對「不提名等於鄙視」這原則扣上問號。可是，認為保羅提彼得和巴拿巴之名的目的是要表達對他們的鄙視，這見解值得置疑。（3）Du Toit（'Alienation' 286）認為，有一些人這故意含糊的講法，很可能是保羅使用的修辭伎倆，為要將這些猶太派基督徒描寫成在黑暗中工作的「隱藏身分（*incognito*）者」。這個富創意的見解缺乏說服力。在本註釋中，「猶太派基督徒」是 'Judaizers' 的翻譯（參上面 83 註 19）。

5 Lyons, *Autobiography* 129.

6 ταράσσω, 保羅書信僅此二次。新約另外十六次（其中福音書 12 次；徒 3 次）：兩次指攪動池水（約五4）和水被攪動（7 節，呂譯）；其餘十四次皆為比喻性用法，分別指：（**主動語態**）（1）煽動群眾（徒十七13，現修），引起騷動（8 節，現修）；（2）以謬誤的道理引起思想上的混亂（十五24）；（3）耶穌的憂愁（約十一33，ἐτάραξεν ἑαυτόν）或激動（現修）；（**被動語態**）（4）驚慌（太二3〔思高〕；十四26 ∥ 可六50；路一12，二十四38〔新譯〕；彼前三14）；（5）憂愁（約十二27，十三21，十四1、27）或愁煩（現修〔除了十三21〕）。Cf. BDAG 990-91（s.v.）; H. Balz, *EDNT* 3.335-36（s.v.）.

7 BDAG 990*b*（s.v. 2）; cf. H. Balz, *EDNT* 3.335*b*-36*a*（s.v.）.（**1**）R. Longenecker cxii, 16 認為保羅在此暗指亞干，'the troubler of Israel'（代上二7，NKJV, NRSV）；Ciampa 79-82 對此說提出辯護。（**2**）

詞要字有「存心、故意」之意。[8] 更改原文在新約另外只出現二次，[9] 在這裡是指把基督的福音扭曲了，使之變成另一樣東西。[10] 當然，更改是保羅的用詞；也許他們的聲稱是，要把保羅所傳的、縮減了的福音修正。[11] 看來他們所傳的信息，與使徒行傳十五章一節所扼要報導的十分相似。[12]

有認為保羅在這裡使用了修辭學上的「辱罵」或「詆毀」伎倆：根據希羅修辭學，這是使聽眾疏遠一己之敵對者的主要伎倆，即是盡量負面地描寫（＝抹黑）他們。[13] 較可接納的見解是：保羅在信上所說關於他的

Betz 49*b*（endorsed by Tolmie 41 = Tolmie, 'Rhetorical' 284）認為原文這字是「政治」語言，它描寫政客煽動人心、引起混亂和騷動的工作；Murphy-O'Connor（*Paul* 193）進一步認為，這字證實加拉太的煽動者是從外面進來的。Meeks（Review 304）引 Betz 的解釋為作者「太容易假定許多詞語是用作專門用語」的一個例子。Meeks 指出，即使有證據支持專門用法，可能仍有一個問題：當一些日常使用的普通詞語同時用於法律或政治文理中而具有特殊意義時，那麼在一封信上這些詞語應視為普通用法抑或專門用法，其答案並非顯而易見的。（**3**）Martyn 111 譯為「使你們害怕」；Stanton 1154*a* 同樣認為原文的意思是「恐嚇」。馬廷（112）認為四17 表示那些教師恐嚇收信人說，若不接受割禮便不能得救。加上徒十五1、24 與本節（加一7）的相似，可見保羅的意思是，他們恐嚇加拉太信徒，若不隨從他們的指引就必滅亡，這使加拉太的信徒嚇得驚惶失措。可是，「恐嚇」的意思在四17 並無經文根據；作者自己把徒十五25 的動詞分別譯為「擾亂（disturb）」和「使之不安（unsettle）」，這其實支持本節的擾亂也是「擾亂」之意。（**4**）Wisdom 204 with n.17 認為 ταράσσειν 按文理的意思是使神的子民背道（參次經《馬加比一書》三5，七22）。但動詞在該二節的意思仍是擾亂（七22，思高）。

8 So, e.g., Cole（1965）40; Guthrie 63. Bultmann（*Theology* 224）則解為「他們的意願隱蔽的意義——甚至他們自己也不知道的」；參六12～13 註釋註 84（下面 1394）。

9 μεταστρέφω, 分別指太陽變為黑暗（徒二20，引珥三4）和歡笑變作悲哀（雅四9）。

10 μεταστρέφω = 'distort'（NAS; G. Bertram, *TDNT* 7.729; BDAG 641*b*, s.v.），按本節的文理可意譯為歪曲竄改（當代），甚或是徹底改變（新世）。Schlier 39 及 Walter（'Paul' 362）解為「使之成為剛好相反的東西」；但「剛好相反」並不是動詞本身的含意，而只是有時從文理得來的（參上註的另二次）。參較註 27 所屬正文（下面 254）。

11 Cf. Barrett, *Essays* 95. 參一6c 註釋註 9 所屬正文（上面 247）。R. Longenecker 16 認為，兩個分詞的現在時態表示，保羅寫此信時，這些謬誤者仍在加拉太，他寫信的目的是要當他們正在活動中使他們停止這些活動（Murphy-O'Connor〔*Paul* 182, 200〕同樣認為，分詞表示他們仍在加拉太工作，尚未完全成功〔參五10〕）。此說值得置疑，因為：保羅從沒有直接對他們說話，而總是以第三人稱提及他們；兩個分詞都是在一個冠詞之下，整個分詞片語相等於名詞，指出這些人的身分（是擾亂者和更改者），故不宜強調分詞時態的意義。

12 Hays（2000）205*b*. 參導論第伍節倒數第二段（上面 117-20）。

13 Du Toit, 'Alienation' 285, 286（cf. Thurén, 'Law' 65）; Tolmie 40 = Tolmie, 'Rhetorical' 284.「詆毀」和「辱罵」依次即英文的 'vilification' 和 'vituperation'（拉丁文 *vituperatio*）。Morland 144 則認為這是個「擴大（Amplification）」（此詞的解釋見 119）的例子：保羅將敵對者的教訓之結果描寫成他們的目的，使他們的活動顯為特別殘酷。

敵對者的話，主要是評估性而非描繪性的。保羅的辯證之目的，是要離間加拉太的信徒和假師傅，令致二者分開。[14]在保羅眼中，這些謬誤者是擾亂者，必會受到審判（本節，五10）；他們更改了福音（本節），因而是在咒詛之下（8～9節）；他們迷惑了收信人（三1）；他們並非眞心尋求收信人的好處（四17）；他們是奴婢夏甲的兒女（四29）；他們阻礙了收信人的賽程（五7）；他們是麵團裡的酵（五9）；他們要收信人接受割禮，只是爲使自己可以拿他們的肉體來誇耀，並可避免因基督的十字架而受到逼迫（六12）；他們自己也不守律法（六13）。[15]

福音一詞與動詞傳福音同一字根，[16]意思是（關於基督的）好消息（新世）。這詞的背景（一）主要是舊約聖經，尤其是以賽亞書第四十至六十六章：在其中，報喜訊者宣告耶和華作王了（五十二7），祂要保護及引導被擄的百姓重歸故土（四十9），外邦人要承認錫安是普世的屬靈中心，他們要宣揚上主的榮耀（六十6，思高），耶和華的僕人奉差遣宣揚救恩的信息（六十一1）。[17]在新約，福音就是神已介入歷史施行拯救的好消息——在耶穌基督身上，神成就了祂對以色列民的應許，爲祂的子民開啓了救恩之門（路一68～73）；先知以賽亞的話（六十一1～2）在基督身上獲得完全及最終的應驗（路四16～21）。[18]（二）福音一詞可能同時有異教背景，尤其是羅馬的皇帝敬拜：凱撒之繼位者的誕生、成年、登基，

14 另一方面，是要拉近保羅自己與收信人之間的關係。參郭 44 及圖表。

15 Hansen（1989）87, endorsed by Sumney, 'Enemies' 138.

16 原文依次爲：εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζομαι. 在本書，前者另外出現六次（一7、11，二2、5、7、14）；後者共出現七次（一8a、8b、9、11、16、23，四13），意即「帶來好消息」。希伯來文的動詞בשׂר（in the Pi'el; 在 LXX 幾乎總是譯作 εὐαγγελίζομαι）在舊約聖經常常出現，其意思是「宣告好消息」（例如：王上一42；耶二十15），尤其是勝利的消息（例如：王上三十一9）；cf. Cranfield, *Romans* 1.55.

17 動詞 εὐαγγελίζομαι 在以賽亞書出現僅此四次；同字根的名詞 εὐαγγέλιον 則沒有出現。賽五十二7 被保羅引用於羅十15，賽六十一1～2 則被耶穌應用於自己身上（路四17～19）。

18 參《羅》1.169。《腓》88 沒有用「主要」一詞，過分肯定地說「〔舊約〕這個用法就是新約『福音』一詞的背景」；但見下文。

都被稱爲「福音」（複數）。基督的福音或神的福音一詞，[19]隱含了這眞正及唯一的福音與其他那些「福音」之對比，後者代表著自以爲重要的人物自負的聲稱。[20]就本書而論，除了上一節的福音因加上了形容詞另一種而得貶抑意味之外，本書其餘六次一貫地指神在基督裡施行了拯救的好消息。[21]

眞正的福音被稱爲基督的，這有至少四種解釋：（一）基督是福音的來源（參12c）。（二）基督是福音的內容。（三）基督同時是福音的來源和內容；它來自基督，也是關乎基督的。（四）保羅只是用了一個籠統（含糊）的詞語來指他所傳的信息。[22]筆者認爲，基督的福音一詞在保羅書信出現時，其文理大多數與「傳講」的意思有關（這裡也不例外：保羅訴諸神的啓示，其內容就是祂的兒子〔15～16節〕），因而第（二）解釋仍最可取。[23]基督原文有冠詞，賴特認爲基督的福音就是「關乎彌賽亞的宣告」。[24]不過，馬學而指出，專有名詞或頭銜之前是否有定冠詞，在希臘文的用法肯定是隨便的；基督之前有冠詞，可能表示其意思是「那基督，即彌賽亞」，但不必是這樣；同樣，基督沒有冠詞，也不必暗示這只是個

19 在保羅書信，二詞依次見於：（1）本節；羅十五19；林前九12；林後二12，九13，十14；腓一27；帖前三2（參：帖後一8；亦參：林後四4）；（2）羅一1，十五16；林後十一7；帖前二2、8、9（新約另外只二次：可一14；彼前四17）。

20 Cranfield, *Romans* 1.55. 持這種雙重背景立場的釋經者還有 Wright, 'Gospel' 223-29（esp. 227-29）；Wright 167. G. Strecker（*EDNT* 71*b*）甚至認爲，希臘對統治者的敬拜很可能就是福音一詞在新約的用法之主要基礎。

21 G. Strecker（*EDNT* 2.70*b*）說：εὐαγγέλιον 在新約是指「關於基督的信息」之專門名詞。Chilton（*Rabbi* 188-89）則認爲，好消息這現代的翻譯「軟弱無力（flaccid）」；對保羅及一般初期的基督徒而言，關於耶穌的信息乃是一項勝利的宣告，是在最後的戰場上眞正的凱旋。

22 依次見：（1）Χριστοῦ =（subjective）genitive of source: Rogers 23*b*; G. Strecker（*EDNT* 2.72*a*）解爲「由被高舉的基督授權的福音」。（2）Χριστοῦ =（objective）genitive of content: Martyn 113 n.84; Lührmann 13.（3）Betz 50 n.69; Cousar（1982）21; R. Longenecker 16; 周 30。Wright（'Gospel' 231）認爲這詞聚焦在福音的內容上，但同時指向其來源（如在二12）。（4）Silva, *Language* 109.（5）Zerwick §37 認爲這詞包括下列數個意思：是起初由基督帶來及宣講的好消息（主詞所有格）；是關於基督的好消息（受詞所有格）；是使徒們「在基督裡」所宣講的好消息，即是由於基督的委派，並有基督的同在和幫助，同時在傳道者和聽者當中工作。

23 參《羅》4.592-93 連註 49；B. Witherington III, *DPL* 101*b*.

24 Wright, 'Gospel' 234, cf. 231.

名字而不是稱號。雖然保羅的趨勢是較多以基督爲名字，但同時強烈地含有「這名字是由一個稱號得來，是有意義的」之意識。目前的詞語很可能應如此理解。[25]

有釋經者認爲，是保羅本身在找麻煩和惹爭論：他把加拉太信徒的處境評估爲嚴峻的；他將「一件微不足道的實際事情」變成決定性的大問題；敵對者的教訓中「看來是很小的改動」——關於某些宗教儀式的問題——對他來說卻是理論上生死攸關的。[26] 事實卻是，當摩西律法的要求被加於神在基督裡的恩典之上時，其結果並不是一個完全的福音，而是把恩典的福音徹底地扭曲了，變成了一個完全不同的信息。[27] 因此，上述釋經者的看法不能成立；「實際事情」不能與「理論」（神學）分割，彷彿二者分屬不同的範疇，彼此無關；生活與信仰其實是一體的兩面，因此保羅絕非小題大做，而是看出割禮派的實際要求反映了其背後的、神學上的重大偏差，因而在信上爲福音的眞理竭力爭辯。

25 Marshall, 'Understanding' 53. 參1b～c 註釋註 20（上面216）；《羅》1.164-165。

26 Thurén, 'Law' 86（'he makes a trifling practical matter a huge, decisive issue'）, 70（'The seemingly slight shift in the teaching – the question of certain religious rites – was for him theoretically crucial'）. 作者認爲（72），加拉太書並不表示保羅看出加拉太的兩個基督教版本之間在實際生活上有任何戲劇性的分別；他只是使用了戲劇化的修辭來引起收信人對二者之間的、理論上和神學上的分別有所認識。

27 McKnight 51. 參較註 10（上面 251）。

2.2 使徒宣判的咒詛（一8～9）

一8　但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。

開首的強烈反義詞但字提出一個對比：收信人正在隨從一個謬誤的信息，以之爲福音（6～7節），但是（思高）任何的傳信息者，若其信息與加拉太人原先從保羅所領受的福音不同，都應受咒詛。[1] 無論原文爲即使是（思高、金譯、現修），表示隨後所假設的情形是很不可能會發生的。[2] 即使是我們在原文是強調的語法，意即「即使是我們這些原先傳福音給你們的人」。有認爲我們在此是所謂的「信札的複數」，意即「我，保羅」；[3] 但解爲眞正的複數較爲自然：這複數一方面反映著歷史實況（傳福音給加拉太人的非僅保羅一人，儘管他是宣教隊伍的領袖），另一方面，保羅可能是把自己和他的宣教同工聯繫在一起（參一2）。[4]

使者原文[5]的另一種翻譯是天使（思高）。有認爲這裡的意思是使者，否則不用加上天上來的一詞；[6] 可是，天上是天使的居所，天上來的天使（現修），像「在天上的天使」，是自然和常見的組合。[7] 保羅爲甚麼提到天使呢？（一）有認爲保羅是在警告收信人，撒但可能會（或是已經）假裝爲光明的天使（參：林後十一14）；本節像三章一節一樣，應視爲「使

1 Cf. Ciampa 316, 318-19.

2 有認爲保羅在此使用了「誇張（ὑπερβολή = hyperbole）」的修辭伎倆（Porter, 'Paul' 579; cf. Anderson, *Rhetorical* 146）。

3 I.e., ἡμεῖς = 'editorial/epistolary plural': Martyn 113; Wallace 394-96（followed by Hester, 'Epideictic' 193）. Cf. Walker, 'Opponents' 561（cf. 562）: 'referring to Paul himself（and one or more of his associates?）'.

4 依次見：Williams 39; Dunn（1993a）44; 及 Stanton 1154*a*.

5 ἄγγελος, 在本書出現另二次（三19，四14），保羅書信另外十一次（詳見《帖後》86-87）。

6 Tarazi 32. Morland 149 n.45 則認爲，這是由於 ἄγγελος 本身是模稜兩可的人物，因此保羅加上此詞，爲要表明 ἄγγελος 在這裡具正面意義。

7 見：（1）（ἄγγελος + ἐξ / ἐκ τοῦ οὐρανοῦ）太二十八2 / 啓十1，十八1，二十1；參：啓十四17；亦參：帖後一7（+ ἀπ' οὐρανοῦ）。（路二十二43 ἄγγελος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ 不屬原著；cf. *TextC* 151, *TextG* 150.）（2）（ἄγγελος + ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς）太十八10；可十二25；（ἄγγελος + ἐν [τῷ] οὐρανῷ）太二十二30；可十三32；參：啓十四17。（3）亦參：路二15（ἄγγελος + εἰς τὸν οὐρανόν）。

用魔法之指控」。[8]（二）馬廷則認爲，從歷史的角度來說，這天使來自那些教師的講道：他們似乎告訴了加拉太人，他們所傳的福音是由一位天使藉著他們向普世宣講的。[9] 兩種解釋都缺乏說服力。[10]（三）保羅的敵對者可能引用了天使在律法的頒布這事上所扮演的角色（參三19），來支持他們所傳的遵守律法的福音；[11] 保羅則回應說，雖然天使在頒布律法一事上有分，但在宣講福音一事上他們並無任何角色；摩西的福音，即使那是由天使傳達的，也不應被接納。[12] 若保羅在此確有想到天使在頒布律法一事上的角色，則保羅的意思可能是：即使有分於律法之頒布的天使，若傳一個與保羅所傳的不同的福音，也應受咒詛。但本句與三章十九節是否有這種關連卻是不肯定的。[13] 因此，也許最穩妥的解釋是：（四）保羅舉出天上來的天使作爲可想像得到的、最具權威的宣道者；他使用修辭誇張法向收信人提示，即使天上來的使者，若帶著假福音而來，他們都應不予理會，那麼他們就更應不要理會那些宣教士僅是來自人的慫恿之詞了。[14]

傳福音一詞在保羅書信共用了二十一次，除了一次的意思是報告了好消息（帖前三6，思高），其餘皆爲傳福音之意。[15] 不同原文的另一翻譯

8 Neyrey, 'Bewitched' 204.

9 Martyn 113. 同書 135 則說，8～9 節可能反映那些教師的聲稱，即他們現在所宣講的、守法主義（'nomistic'）的福音，其實是一個天使（或多個天使）的工作（參：啓十四6）。

10 關於（二），Stanton（Review of Martyn 70）視之爲「過分有把握的鏡中反讀（over-confident mirror-reading）」的例子。Cosby（'Galatians' 304）認爲，這類重構的試圖是由於沒有認識到保羅在誇大其詞。關於「鏡中反讀」，見導論第肆節丙部註29（上面 86）。

11 George 98; Lührmann 12; Boring & Craddock 578. 參周 31、35。

12 依次見：Matera 51; Witherington 83.

13 Cf. Betz 53 n.84.

14 依次見：Morris 44; Hays（2000）206*b*. Dunn（1993a）45 則把這裡的天使解爲猶太天啓文學的「解釋之天使（the angelic interpreter）」。

15 詳見《帖前》240 註 122。原文爲 εὐαγγελίζομαι（參一7*b* 註釋註 16〔上面 252〕），新約全部 54 次。一些重要的古卷缺給你們（ὑμῖν）一字，這可能是由於有抄寫員認爲這字不必要地限制了保羅的話之適用範圍，因而將此字省略了，爲要使保羅的話不是僅適用於加拉太人，而是適用於「保羅或天使如此傳」的任何時間或地點；另一方面，此字在古卷中的不同位置（在動詞之前或之後）可能提示，此字不是原來的（*TextC* 521 及 *TextG* 375 皆評爲C級，表示不能確定）。εὐαγγελίζω 在新約

是相反（參：羅十六17），[16] 不過，配合著上文對動詞更改的了解，[17] 這裡譯爲不同便已足夠。[18] 被咒詛原文[19] 的意思不大可能是被革除（呂譯）教會會籍，[20] 因爲這個思想不適用於天使身上，[21] 而且「革除會籍」的含意是，那些教師是在加拉太眾教會的管治範圍內，而這是十分有疑問的。[22] 被咒詛較可能是指被交付給神，被神審判的烈怒毀滅。[23] 保羅這話，很可能是舊約論假先知及其他鼓勵神的子民拜假神的人之回響：「你若聽見在你的一個城裡……有不守法的人從你們中間出去，使全城的居民背道，說：讓我們去敬拜其他的神，是你們從前不認識的，……你就要用劍徹

通常跟隨著古典希臘文用法，以中間語態εὐαγγελίζομαι的形式出現；其主動語態在新約只見於啓十7，十四6（及徒十六17 異文）。So R. Longenecker 190.

16 I.e., παρά + accusative taken as = 'contrary to'（RSV, NRSV, NAS）; BDAG 758*a*（s.v. παρά, 7）; E. H. Riesenfeld, *TDNT* 5.736; Betz 52*b* with n.80; Boice 430; Schütz, 'Tradition' 121.

17 參一7b 註釋註 10 及所屬正文（上面 251）。

18 I.e., παρά + accusative here = 'other than'（NIV; BDF §236.3; cf. KJV, NKJV）, 'at variance with'（Burton 28; M. J. Harris, *DNTT* 3.1201）.

19 ἀνάθεμα（ἔστω）. 動詞爲命令式語法，在此表達向神祈求，毀滅這樣的人（Rogers 24*a*）。

20 As in Betz 54*a*（「加一8～9 是基督徒革除會籍的首個例子」）; Schneider 178; Ziesler 5, 7; Martin & Wu 271*a*; Debanné, 'Galatians' 122.

21 Morland 165 n.95 則認爲可以用在天使身上，即是避免與傳假福音的天使有任何接觸。

22 South（'Discipline' 123-25）綜合了五個反對「革除會籍」這解釋的理由：（1）天上來的天使也被包括在內，這表示保羅想到的是個廣泛的原則，而不是特別的教會紀律之舉。（2）ἀνάθεμα 這字在一世紀從沒有用來指施行紀律。（3）保羅在加一8～9（有別於林前五4～5）並無要求教會採取集體的行動。（4）那些被假定爲可作加一8～9（解爲指「革除會籍」）之例證的異教文獻，並不是在談論紀律的。（5）並無證據表示，保羅或其教會在施行教會紀律時使用咒詛。

23 Cf. J. Behm, *TDNT* 1.354-55; H. Aust & D. Müller, *DNTT* 1.415; H.-W. Kuhn, *EDNT* 1.81*a*; R. Y. K. Fung, *DPL* 200*a*; R. Longenecker 17; George 99; South, 'Discipline' 120-21.（1）Betz 46*a* 引西塞羅（Cicero）及昆提連（Quintilian）所提及的恐嚇法官之事，但 Kennedy（'Galatians' 148）指出，這做法並不切題，因保羅所宣告的咒詛是對其敵對者發出，不是對加拉太人，後者才是法官。（2）Morland 164 則反對正文所採納的意思，他認爲被咒詛意即「在神的審判之下，被交付給邪惡和敗壞的範疇」，而這裡雙重咒詛的主要目的，是逼使加拉太人作出根本的選擇。作者指出，在希臘和猶太文化裡，人們都相信咒詛一經發出便會生效，被咒詛者是被邪惡所佔有，因而對其環境造成威脅；對被咒詛者正常的反應就是部分或完全地把他趕出去（157-60）。作者認爲必須區別這雙重咒詛本身的力量（甲，'the illocutionary force of the double anathema'），和這咒詛可能產生的效果（乙，'its perlocutionary effect'），而只有甲可絕對肯定地應用到加拉太教會的處境：這咒詛要求加拉太人視割禮派爲被咒詛的引誘者，將他們隔離；他們的另一選擇就是，視這咒詛爲假的，即保羅並無權柄發出這咒詛，因而離開保羅及其信息（163-64, 167, 237）。筆者倒認為，這咒詛的舊約背景（見下文），支持正文所採納的意思。

底毀滅城裡所有的居民；你們要嚴肅地咒詛那城，及其中的一切」（七十士譯本申十三13、14、16，自譯）。[24] 保羅這樣暗指申命記第十三章，等於把割禮派的另一福音，連於敬拜其他的神，因此割禮派是被咒詛的。[25]

如上言，本節所假設的兩個情況，即保羅或天使傳一個不同的福音，都是很不可能會發生的。但使用這修辭誇張法，凸顯了福音之不可更改的性質，[26] 同時強調福音是在傳福音者之先和之上：不是傳福音者的身分使其信息有效，而是所傳的信息之性質，使傳福音者有正當的身分；傳福音者是受制於福音的權柄的。[27] 保羅把自己和天使同時置於這可能的咒詛之下，表明這咒詛的來源不但高於他自己，更是高於天使，而只有神可以使咒詛在天使身上生效；其含意即是，保羅在下一節對其敵對者所宣告的咒詛，是神所批准的！[28]

24 C. A. Evans, *DPL* 763*a*; idem, 'Paul' 119.「要嚴肅地咒詛那城」原文作 ἀναθέματι ἀναθεματιεῖτε αὐτήν, 直譯爲「你們要以咒詛〔來〕咒詛它」，LXE 作 'ye shall solemnly curse it'.

25 Wisdom 224.（1）Sandnes（'Call' 71-72）指出，這兩節（加一8～9）和 LXX 申十三有很多相似的地方：（a）申十三1～2 和加一8 都是有關基於啓示的宣講；（b）申十三所論的活動引誘人去敬拜別的神（θεοὶ ἕτεροι, 3、7、14 節），在加一6 則爲別的福音（ἕτερον εὐαγγέλιον）；（c）兩段提到的刑罰都是被咒詛（endorsed by Ciampa 84, by Pate, *Reverse* 175, and by Wisdom 206）。此外，申十三提及三個誘人背道的例子（十三2～5，6～11，13～18），其結構與加一8～9 的結構相同，都是包含三個元素，即是（a）如果子句，連同（b）控罪（背道：2、6、14〔LXX 3、7、14〕節），和（c）懲罰（5、9～10、15～17〔LXX 6、10～11、16～18〕節），第三個例子的懲罰將首二個例子的懲罰定義爲被咒詛；這樣，申十三1～6 見證了傳統中假預言與咒詛彼此相屬（endorsed by Ciampa 87, and by Wisdom 205-6）。作者據此推論，保羅受到指控，說他是個假先知，保羅則反過來說，是他們把唯一眞正的福音扭歪了，神的咒詛在他們身上（Pate, *Reverse* 176, citing Sandnes ['Call' 73] in agreement）。參一10a～b 註釋註 14（下面 267）。（2）Morland 236-37 指出，在五經之中，只有申十三的律法將引人犯罪者定爲該受死刑，使用像加一8～9 所用的咒詛詞彙和格式，及以背道爲主題（cf. 92-96, esp. 93-95）。故此，申十三是加一8～9 最可能的語意背景。

26 I. Broer, *EDNT* 1.14*b*.

27 依次見：Schütz, 'Tradition' 121; Cole（1989）78; Cousar（1982）23. Cf. Tolmie 42 = Tolmie, 'Rhetorical' 286. Klauck（*Letters* 314）稱一8～10 爲「倒轉（inverted）的自薦」：即使是保羅，若他傳一個不同的福音，也不値得推薦，而只應受咒詛。

28 Morland 150. 保羅求神咒詛（見上面註 19），已有這種含意。Ciampa 318（引 Watson, *Paul* 61-62）指出，咒詛是抨擊（'denunciation'）的最強烈形式；它（甲）秘而不宣的假定了，神認同講者對被咒詛者的絕頂厭惡，並（乙）企圖引起聽者有這樣的意識：他們面對一種駭人的、超凡的邪惡，是神的能力快要將它徹底消滅的。參一9b 註釋註 4 所屬正文（下面 261）。

一9a　我們已經說了，現在又說，

有中譯本將我們已經說了更明確地解釋爲我們上面說過（新世），這上面只可能指上一節。[1] 不過，這動詞所指的幾乎可肯定是較早的另一場合，理由如下：（1）原文的結構凸顯了兩次陳述在時間上的分別；[2]（2）上一節的我們以前傳給（新譯）這複數動詞是指保羅及同工較早時向加拉太人傳福音，這裡同樣是複數第一人稱的動詞，可合理地解釋爲同樣是指那個場合；[3]（3）若動詞所指的是第八節的話，則保羅是一口氣的先以複數的我們已經說過來指他剛在上一節說過的話，然後又用單數的我再說（思高、現修）來指他將要說的話，這做法是頗難想像的；[4]（4）保羅多次使用這裡的動詞來指他在較早的場合（不是緊接著的上文）所說的話（五21；帖前三4，四6；林後七3，十三2；參：腓三18）。[5] 基於上述理由，我們已經說了意即我們以前／從前說過（思高／金譯），這話最適宜解爲指保羅和同工初傳福音給加拉太人的時候。[6] 他們在當時就已發出過

1 持此立場的釋經者包括：Pilch 8; Bruce 84; Cole（1989）80; Borchert 263; 李保羅 20。李氏謂「一8從『傳福音』的角度來講，一9 則從『領受福音』的角度來講。」此區別十分値得置疑，因兩節的該受詛咒（和修）者都是傳謬誤之福音者。προλέγω 在本書再出現二次（五21b），保羅書信另六次，新約全部十五次；參《帖前》314。

2 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω. ἄρτι（'now'）的位置表示此字受到強調，此字且由 καί 字加重其語氣。ἄρτι = 'just now': cf. MM 80*a*（s.v.）; Thayer 75*b*（s.v.）; G. Stählin, *TDNT* 4.1107 n.8. 完成時態的動詞在這裡並無「其效果繼續下去」的含意（此含意與現在又說重疊），其實相當於過去不定時時態（cf. Hatina, 'Perfect' 8-9）。

3 Matera 47 則把我們解爲保羅和 2a 所提及的同工：施加咒詛的不僅爲保羅，還有他的同工。

4 以上三個理由見 Holmstrand 150 n.23. 留意再說的動詞是單數第一人稱的 λέγω, 指保羅。在這兩節，我們指保羅及其同工，我指保羅自己（cf. Hanson, *Pioneer* 66; Whiteley, *Theology* 201）。

5 Ebeling 59. Tarazi 4（= 'Addressees' 163-64）指出，與本節最相似的是林後十三2（προείρηκα καὶ προλέγω）：我從前說過是指保羅第二次見哥林多信徒的時候，如今……又說則指保羅不在〔他〕們那裡之時。作者由此推論，保羅是較新近地與加拉太人一起時發出這裡的警告的。

6 持此立場的釋經者包括：Morris 45; Witherington 84; Watson, *Paul* 60. 在指「某一較早的場合」（Betz, 'Composition' 11; Tolmie 41 n.25）這前提下，（1）其他的解釋包括：指保羅上一次與收信人同在之時（Stanton 1154*a*）；是指保羅第一次或第二次訪問之時（Dunn [1993a] 47）；可能是指保羅第二次訪問加拉太之時（*EDNT* 3.158*b*; South, 'Discipline' 119, following Lightfoot 78*b*）；甚或可能是在某一現已不爲人知的書信內（Ebeling 59）。（2）Nanos 根據 9～11 節認爲，保羅較早時在加拉太人當中，那個與福音相反的「好消息」，即是外邦人要接受割禮才可被納入神的子民之內，就已經是引起關注的問題（178）；保羅在那時就已教導加拉太人，這兩個信息是互不協調的（53），他們

本節的警告，不過，本節重複這舊的警告，再加上第八節（明確地包括保羅和天使在可能受咒詛者之列），使這裡的宣判顯得加倍嚴肅。[7]保羅一而再、再而三的宣告這咒詛，這表示他該受詛咒（和修）不能解釋爲「保羅不小心地說出來的一句話，只代表他當時的感受，而非他一貫的思想」；[8]事實剛好相反：如屈梭多模所言，保羅這樣重複地說，表示這話不是出於忿怒，也不是由於失控，或是誇張之詞；亦非僅爲口誤，而是保羅刻意地說的，[9]代表著他對任何傳另一福音者的嚴厲態度。

一9b　若有人傳福音給你們，與你們所領受的不同，他就應當被咒詛。

這下半節跟第八節有數點分別：（一）我們所傳給你們的變成你們所領受的。領受原文在保羅書信另外用了十次，除了一次（西四17）有非專門性意義外，其餘九次都是專門性用語，指接受教會的傳統教訓，[1]這傳統教訓有三個主要的形式：其一是福音（林前十五1、3，參：加一12）或神的道（帖前二13），指基督教信息的綱領；其二是基督言行的記錄（林前十一23；西二6）；其三是有關基督徒生活的倫理和處事的準則（腓四9；帖前四1；帖後三6）。（二）我們，或是從天上降下的一位天使（思高、金譯）傳謬誤的福音，是很不可能發生的事；但是有人這樣做的可能性就大多了。（三）上一節的文法結構是所謂的第三類條件句子，表示所假設的情況有可能發生；本節的文法結構則爲第一類條件句子，將「如果」子句所說的情況構想為實在發生了。比較之下，便得這樣的對比：第八節所論的純粹是個假說的情況，本節所說的則不僅是個可能，且已

要慎防和拒絕另外那個信息（180, cf. 102, 103）。筆者認為，這是對保羅的話的「過度解釋（over-interpretation）」。

7 Osiek（1984）8-9.

8 Smith, 'Problems' 124.

9 依次見：Edwards 7*b*; Lategan, 'Levels' 176.

1 παραλαμβάνω, 與 παραδίδωμι = 傳交（新譯：林前十一23，十五3）相對。

成爲事實。[2]

保羅的咒詛是針對割禮派而發的，但他仍然是在對收信人說話；此雙重咒詛的目的，是要收信人不再和割禮派有關連，保羅言下之意即是：有人敢與將要被神毀滅的人認同嗎？當然沒有的。[3]換句話說，保羅使用咒詛基本上作爲一種「保護伎倆」，爲使教會免受福音的敵人的侵害；雖然執行咒詛的是神，但是保羅相信，在教會的福祉受到威脅這種特殊情況下，他是以先知的身分，在聖靈的引導之下，按照神的旨意，因而是代神發言的。[4]保羅如此說話，不僅是要讓收信人知道問題的嚴重性，而是要藉著指出兩種福音是絕對互不相容的，驅使他們在兩者之間作出根本的選擇。下文將會表明，神的祝福（與咒詛相對）只臨到那些隨從保羅的準則而行的人（六16，新譯）。[5]保羅的話（一9b）有這樣的含意：福音是由一些可以傳和領受的固定的核心事實所構成，而且「是標準的」，凡與此不同的都不能稱爲福音。[6]

保羅在此數節（一6～9）的命題——他所傳給加拉太人的福音，就是

2 第8節用ἐάν + εὐαγγελίζηται（假設式語法），第9節用εἰ + εὐαγγελίζεται（直說式語法）。另一例子（次序相反）見林前十37～38。Cf. *Syntax* §242, 250; MHT 3.115; Boice 429; George 99; Hays（2000）206*a*; R. Longenecker 16; Mare 290-91; South, 'Discipline' 118 with 130 n.14. Anderson（*Rhetorical* 146）將這裡的現象視爲「重複以示強調，第二次比第一次有所增加（由 ἐάν 改爲 εἰ）」的例子。Morland 148 with n.38 則視之爲合併 *expolitio*（= refining, 改良）與 *reduplicatio*（= reduplication, 重複）的例子。

3 Du Toit, 'Alienation' 286. 與此同時，保羅的咒詛是應用在傳另一福音者，不是在持不正確的信仰者身上（Schütz, 'Tradition' 129 n.1）。一些釋經者認爲，在申十三17及書六17、18，七1、11～13，二十二20 等處經文的提示下（百姓的福祉有賴於他們將應予毀滅之物毀滅），這裡的咒詛應理解爲「排除的咒詛（curse[s] of exclusion）」；即保羅是在催逼加拉太人擺脫那些假師傅，免得他們自己也變成不得神的喜悅（Williams 40; cf. Ciampa 84, 85）。

4 Wiles, 'Blessings' 121, cf. 122, 134. 參一8 註釋註 28 所屬正文（上面 258）。（1）Wiles（art. cit. 128-29）進一步認爲，這咒詛必須在加拉太眾教會的聖餐禮儀中宣讀出來，讓滋事者被嚴肅地交付於神的忿怒和最後的審判。（2）Ziesler（*Christianity* 124）將本節視爲「聖律格言（sentences of holy law）」之一例（另見林前三17，五3～5，十四38，十六22）。這些宣告暗示使徒自稱具有神所賦予的、完全的權柄，因基督的靈在保羅裡面運行，藉著他而發言。

5 Tarazi 33. Cf. Tolmie 42 = Tolmie, 'Rhetorical' 285: 雙重的咒詛間接地是對加拉太人的、十分嚴厲的警告。

6 So Ladd, *Theology* 392, 388（賴德，《神學（下）》456、453）。「是標準的」（453）英文原作 'normative'.

用來量度任何別的福音之終極標準——是得自這個小前提：他的福音是由神的啓示得來的（11～12節）。在這個三段論證裡，沒有表達出來的大前提就是：凡得自神的啓示之信息，都具終極之權威。也是由這兩個前提，保羅得出目前兩節（8～9節）的結論：割禮派是在神的咒詛之下，因他們所傳的福音與他所傳的福音之標準不符。[7] 保羅對福音所抱持的態度（福音是獨一無二的），使人想起舊約對神的宣告：只有一位神，任何其他自稱爲神的都是假的，背離神和祂的律法的都該受咒詛。[8]

7 Hansen（1989）89; cf. R. Longenecker cxvi. 這種欠缺（即沒有表達）其中一個前提之三段論證英文稱爲 enthymeme（= ἐνθύμημα 的英文音譯，拉丁文音譯作 *enthymema*）；詳參 Aune 150-57.

8 Cf. Ciampa, 'Galatians' 314*a*. 如 Barton（'Limits' 126）所指出，加拉太書所見的保羅（另參二11～14，五12）並非我們在「世俗的、個人主義的及多元化的」（131）社會中所謂的「容忍」的典範。

2.3 保羅唯一的關注（一10）

本節原文開首有「因爲」一詞，[1]（一）中英譯本多數沒有把它譯出來。不把它譯出的原因，大概是認爲這詞在突然或簡短的問句中（如在這裡）並沒有連接作用，它在這裡只是相當於一個加強語氣的虛詞或是個鬆散的連接字。[2] 若是這樣，本節可視爲新段落（例如：一10～二21）的開始。[3] 較可取的看法是，（二）這裡含有省略，意即「（我在上文用了這麼激烈的話，）因爲……」；[4] 這就是說，保羅之所以在第六至第九節可以如此說話，是因為他一心作基督的僕人，用不著討人的喜歡。按此理解，本節是連於上文而結束本段（一6～10）的，不是新一段的開始（下一節才是）。另有兩點支持這看法：第一，下一節開首的我告訴你們或我要你們知道（新譯、現修），及其反面格式「我／我們不願意你們不知道」，在保羅書信是所謂的「揭示公式」，意即這些話都是用來指出保羅要讀者或聽者留意的重要事項，尤其是教義方面的；[5] 而且大多數的時候都開始新的思想單元。[6] 第二，下一節及隨後一節構成一個「完全句」，此二節就是隨後一整大段（一13～二21）的序曲。[7]

換一個角度來看，保羅在本節用上文數節的內容和語調來說明，他不是人的僕人（討人的喜歡），而是基督的僕人（討神的喜歡）。保羅這樣訴諸他的品格，就是間接地辯證他所傳的福音是眞確可信的；在本節這些短句的背後，有這樣的三段論證：

1 γάρ = 'For'（KJV, NKJV, NAS）.

2 依次見：Anderson, *Rhetorical* 146 n.52; Martyn 137.

3 So Stanton 1154*b*.

4 Silva（2001）86. Vos（'Argumentation' 174-75）則跟隨加爾文的做法，在此插入「我有權這樣作〔即如此高舉他自己的宣講〕」這個意思。

5 詳見《羅》1.223 連註 6～8。

6 羅十一23；林前一8，十1，十二1，十五1；林後八1；腓一12；帖前四13。亦參：羅一13；西二1。即是十三居其八或十。如 Lüdemann（*Apostle* 50）所指出，林前十五1 和加一11 十分相似，而前者是新段落的開始。

7 Cf. Bryant 135.「完全句（period）」此詞，請參一1b～c 註 5（上面 213）。

1a 如果宣講福音者是個眞正的、神和基督的僕人，他所傳的福音是眞的。

1b 如果宣講福音者是個諂媚者和人的僕人，他所傳的福音是假的。

2 上文（6～9 節）的內容和語調說明了，我不是個諂媚者和人的僕人，而是眞正的、神和基督的僕人。

3 因此，我傳給你們的福音是眞的。[8]

一10 a～b 我現在是要得人的心呢？還是要得 神的心呢？我豈是討人的喜歡嗎？

（甲）頭兩個問句的另一翻譯是：到底我現在是要勸服人呢？還是要勸服上帝呢？（新世）。這兩句在原文是一句（動詞只出現一次），故此金魯賢譯爲：我現在努力要使誰相信，是人還是天主呢？按這些翻譯，原文動詞的意思是勸服或使之相信。[1] 在這前提下，（一）布特曼和布魯斯皆認爲，鑑於勸人一詞在別處是指保羅的傳福音活動（林後五11；參：徒十八4，十九8，二十八23），這第一問句的答案是「人」，而保羅的問句所針對的指控，是說保羅傳講脫離律法的自由，使外邦信徒更容易得救（這就是下一句討人喜歡的意思），等於試圖說服神，要祂按照比律法所定下的艱鉅要求較寬鬆的條件來接納外邦信徒。[2]（二）按貝漢斯的解

8 Vos, 'Argumentation'175; cf. B. Dodd, 'Galatians' 144-45, 'Slave' 93. Lyons（*Autobiography* 137）則認爲，本節解釋了 6～9 節的語調而非內容。Kennedy（'Galatians' 148）認爲，本節說明了保羅的修辭意識：他要聽者留意，他的引言（6～10 節）並不想要討人喜歡。他的直言顯出他的品格（'The verse . . . contributes to his ethos by its candor'）。Fairweather（'Galatians' 214）引 Dionysius of Halicarnassus 之《羅馬古史》中提到 C. Claudius 的一篇講詞，在其中講者也是否認有意討好聽眾。

1 I.e., πείθω = 'persuade'（KJV, NKJV）. Cf. BDAG 791*b*（s.v., 1 b）. 此字在保羅書信另外出現21 次（新約全部 52 次）；詳參《帖後》301。Calvin 35 認爲保羅在 10a 省略了介系詞κατά 一字，其意思即是：「我現在是照著人抑或照著神來勸說呢？」此說不可取，理由如下：（1）「照著人」這意思在保羅書信他處總是以κατὰ ἄνθρωπον（單數）這片語表達的（加一11，三15；羅三5；林前三3，九8，十五32），但本節既無κατά 一字，ἀνθρώπους又是複數的，因而與前一個原文片語相去甚遠。（2）照樣，「照著神」的意思在保羅書信他處總是以 κατὰ θεόν 表達（羅八27；林後七9、10、11；弗四24；參：彼前四6，五2），實難認爲可以省去 κατά 而單以 τὸν θεόν 表達同一個意思。

2 R. Bultmann, *TDNT* 6.2; Bruce 85. Cf. Dunn（1993a）50; A. Sand, *EDNT* 3.63*a*.

釋，勸服人是修辭學的定義，勸服上帝是魔法及宗教冒牌貨的定義，而藉著討人的喜歡來勸服人是政客所使用的其中一種惡名昭彰的策略；早在古代，「討人喜悅者」已是個熟悉的人物，特別是其最可怕的品種「那諂媚人的」。保羅這兩個問句（10a～b）的用意，就是要否認他是個善於辭令的、勸服人或討人喜歡的諂媚者，或是試圖勸服上帝的魔術師。[3]

（乙）上述的兩個看法同有一個弱點，就是沒有足夠地考慮文理和修辭的要求：後者要求這裡的兩個問句（10a、10b）被視爲平行的，因而勸服人的意思相當於討人的喜歡，勸服上帝則相當於「討神喜歡」；後面這個詞在保羅書信總是有正面的意思，與負面的討人的喜歡相對（帖前二4；參：羅八8；帖前二15，四1）。[4] 若是這樣，譯爲勸服的原文動詞可理解爲「尋求某人的歡心或認可」之意。[5] 後一個問句（10b）將前一個（10a）的思想表達得稍微清晰一點：原文以「尋求得人的歡心」（參思高、金譯：尋求人的歡心）取代了前一句的討人的喜愛（思高），即是原文以尋求爲限定動詞（「得人的歡心」則爲不限定詞），就這樣比上一句更直接地表達了試圖或想法子討人喜歡（呂譯）的思想。[6] 按這種理解，

3 Betz 46*b*, 54-55（endorsed by Tolmie 43 with n.31 = Tolmie, 'Rhetorical' 286 with n.36; cf. idem, 'Liberty' 243 n.230; Borchert 264）. Cf. Lüdemann, *Apostle* 51-52: 以使人愉悅的方式勸服人，就是修辭學的目標和方法。（1）Anderson（*Rhetorical* 146 n.53）也是認爲，10a 所預期的答案是「兩者都不是」。不過，作者把討人的喜歡解釋爲「使用華麗的修辭而不是照直講」。（2）Lyons（*Autobiography* 138-39）指出，還是一詞（ἤ）在保羅書信的用法通常是將兩樣東西分開（例如：羅四10，六16）而不是連起來（i.e., used 'disjunctively' and not copulatively），其意思基本上等於μᾶλλον ἤ, 'rather than'. 這事實不利於 Betz 的解釋。

4 Meeks, Review 304. Cf. Lyons, *Autobiography* 141-42.

5 So R. Longenecker 18; B. Dodd, 'Galatians' 143（cf. idem, 'Slave' 90 n.1）; Ciampa 316. Cf. RSV, NAS（'seeking the favor of'）; NRSV / TEV / NIV（'seeking human approval' / 'trying to win human approval / the approval of men'）; BDAG 791*b*（s.v. πείθω, 1 c: 'win over, strive to please'）; Thayer 497*b*（s.v., 1b）; Matera 47（'curry favor with'）.

6 R. Longenecker 18. 比較 ἀνθρώπους πείθω（10a）和 ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν（10b）。此解釋勝於將二者的分別視爲只是在於「討人的喜歡比得人的心語氣更加重」（周 33）。Dunn（1993a）48（cf. 38 n.6）則認爲，πείθω 作爲conative present 已包含「試圖」之意，平衡了下一句的尋求。筆者認為，雖然如此，正文的論點仍可成立。ζητέω 在這裡有努力達到目標的含意（BDAG 428*b* [s.v. 3 d]）。此字在保羅書信（《羅》1.352 註 5 誤作「新約」）另外出現 19 次（新約全部 117 次）；詳參《帖前》139。

兩個問句所隱含的答案依次是「神的」和「不，乃是討神的喜歡」。（甲）（乙）兩個看法比較之下，筆者認為（乙）比（甲）可取。[7]

這兩個問句的背後，是否有割禮派的指控呢？（一）有認爲答案是否定的：保羅在本節所否認的三種活動（勸服人、勸服神、討人喜歡），都是古代哲辯所熟悉並給予負面評價的。保羅並不是在否認敵對者的指控，反而是以諷刺的方式採取攻勢：他拾起對智者和冒充者的一些常見的指控，而在否認這些指控可應用在自己身上的同時，暗示他的敵對者就是這樣的人。[8] 當代的職業演說者通常會提及自己的品格，藉此賦予其演說的內容正當的地位；他們往往倚賴眞假演說者的區別，這區別的方式之一是說，與那只是阿諛奉承和設法取悅於人的演說者相對的，是那爲了眞理的緣故而不放過他的聽眾的演說者。保羅在這裡就是用了這種區別，因此，用不著假設保羅是在回應他是諂媚者的指控，也可以理解本節。[9]

配合著再上一段對譯爲勸服的原文動詞之理解，筆者贊同多數釋經者的見解，即（二）上述問題的答案是肯定的：保羅三次提及討人的歡心（10a，當代）或討人的喜歡（10b、c），反映了那些誹謗保羅的人對他的指控，就是說他降低了福音的要求，爲要取悅他的聽眾；更明確地說，保羅放棄了割禮和律法其他的要求，爲要使外邦人較容易歸信基督，[10] 他

7 Osiek（1984）12（cf. Borchert 263）認爲，本節使用了「哲辯（diatribe）」的方式；筆者對此說存疑。此詞可參《聖神》165*b*；《羅》1.117 註 10（加上 A. R. Cross, *DNTB* 407*b*）；1.339 註 14；1.387 註 1；1.421 連註 1；1.423 註 6；1.438 註 16；《羅》2.185 註 1。《聖神》165*b* 列出的例子包括羅七7、13；但見《羅》2.391 註 4。亦參：《羅》2.29 註 11（之延續）；2.119 註 8；2.127 註 36；2.750 註 8；《羅》3.252 註 12；《羅》4.211 註 34。

8 Lüdemann, *Apostle* 52.（「智者」即英文的 'sophists'：「公元前 5 世紀在希臘周遊各地講授詭辯術、治國之道和哲學的教師」〔《聖神》486*b*〕）。Cf. Matera 51（保羅以這些辭令式問句來確立他作爲耶穌基督之奴僕的身分，並舉出自己爲加拉太人當仿效的榜樣）；B. Dodd, 'Galatians' 143（加拉太書可能是保羅在採取主動與敵對者爭辯，而不是他自辯式的回應）。

9 Vos, 'Argumentation' 175-76. Sumney（'Enemies' 149）也是認爲，10 節並不反映保羅受到指控。

10 E.g., Schlier 41-42; Bauernfeind, 'Begegnung' 275; McKnight 63; Segal, *Paul* 143-44; 金譯附注（f）。Dunn（1993a）49 指出，希羅知識份子認爲割禮是一種毀傷，因而鄙視之。Borgen（'Catalogues' 128）則認爲正文的解釋不可能是正確的，因保羅的敵對者聲稱，保羅仍然傳割禮（五 11）。作者

傳給加拉太人的福音就是這樣的一個不完全的版本；他沒有告訴他們，必須遵守律法才可以稱義。[11] 事實上，保羅是將耶路撒冷的使徒所傳授給他的福音縮減了，爲要可以得到更多人相信。[12] 此外，他們也指控保羅在對他有利的時候也傳割禮（五 11）。[13] 總言之，他們給保羅的罪狀就是，他爲了自私的目的而見風轉舵，先後不一。[14] 針對這種指控，保羅根據他現在的表現提出反駁：[15] 他質問他們，他在上文（尤其是 8～9 節）所用的嚴厲的話，是否表示他是個爲要取悅於人而不擇手段的人？[16] 正是由於保羅的目的不是要取悅於人，而是要取悅於神，他在福音的事上就採取了本書（包括上文）所顯明的、那種毫不妥協的態度和嚴辭指斥的做法。

一 10 c～d　若仍舊討人的喜歡，我就不是基督的僕人了。

這是保羅對上面兩個問句間接的回答。[1] 原文用的是所謂第二類條

（128-29）將本節和五 11 一起解釋，認爲那些敵對者如此下結論：保羅欲獲得猶太社群的接納，他想以繼續傳割禮來討人的喜歡。但見下文，及五 11a～b 註釋（下面 1175-82）。

11 Buckel 31 with n.60.

12 McKnight 173. Cf. Kim, *Origin* 67 with 68-69 n.2（continued）; Ciampa 250; Loader, 'Paul' 76; Wright 10-11: 加拉太的煽動者散佈這樣的言論：保羅僅爲猶太基督徒（尤其是使徒們）的兵卒，是傳福音團隊中一個地位較低的成員；而且他並不十分可靠，因他扭曲了「高級」使徒給他的福音，使它較易被非猶太人接受。Watson（*Paul* 36）更明確地認爲，割禮派的指控是說，保羅受耶路撒冷的使徒們委派，但是他在安提阿反對將猶太人的生活方式加諸外邦信徒的身上（二 11～14），因他想要討好人。

13 E.g., Tarazi, 'Addressees' 177-78, 178-79 = Tarazi 13, 13-14.

14 E.g., Manson, *Studies* 170 n.2; Machen 54; W. Neil 24; Dahl, 'Galatians' 127-28; Bruce 84; Lategan, 'Situation' 264; Martyn 142; Sandnes, 'Call' 56. 最後一位進一步認爲（57），保羅的敵對者指控保羅是個假先知，因假先知常被評爲按聽眾的意願而修改其信息（賽三十 10；耶六 14，八 11，二十三 17；結十三 10～12、16，二十二 28）。參一 8 註釋註 25 之（1）＝上面 258。不過，Ciampa 250 指出，保羅的工作之先知性性質在一 10 只是被暗示或暗指，但並沒有被視爲一個主題來發揮，保羅也沒有明白地爲之作出辯護；這雙重事實提示，以「眞先知對假先知」這範例來評估保羅的事奉，是保羅自己提出來的（cf. 90-91, 97）。

15 ἄρτι = 'just now': cf. MM 80*a*（s.v.）; Thayer 75*b*（s.v.）; G. Stählin, *TDNT* 4.1107 n.8; Tolmie 43-44 = Tolmie, 'Rhetorical' 287.（Cummins 112 n.62 則反對此解釋。）參一 9a 註釋註 2（上面 259）。

16 Debanné（'Galatians' 141; 'Appendix' 2）則把本節與上文分開。作者認爲，在本書中有兩段對話，主要的對話是關乎脫離律法的論證，另一段是關乎保羅的名譽和品格的；後者在本節短暫地浮現，然後要到五 11 才再次出現，最後再在六 14、17 出現。

1 Cronjé（'Defamiliarization' 219 n.2）指出，保羅在問句之後隨即自己回答，這在修辭學上稱爲「問

件句子的結構，[2]假定了若或如果（思高、金譯）所引入的條件與事實不符。有認為首句的意思是，「如果，儘管我自稱為基督的僕人，我仍然〔新譯、現修〕想討人喜歡」；[3]較可能的看法是，仍舊一詞暗示，保羅承認他歸主前的生活是以討人的喜歡為其動力和目標的。[4]他很可能是在指他從前在猶太教中的情形（13節）：他對耶穌信徒的逼迫雖然是出自他對律法的熱心，卻也可說同時是為要促進自己在猶太教中的聲譽（14節；參：腓三6）。這不是說，保羅當時刻意或自覺地將討人的喜歡放在討神的喜歡之上；他嚴守先祖的律法傳統，甚至到了逼迫異己（基督徒）的地步，正是他事奉神和討神喜悅的方式（參：約十六2）。只是在回顧之下，保羅認識到他從前所作的並不是神所喜悅的（參：林前十五8～10；帖前二14～16）。[5]

討人喜歡（新譯、現修；帖前二4）在保羅書信別處與「討神喜歡」（帖前二4，四2；參較：羅八8；帖前二15）或討主的喜悅（林前七32，現修）相對；在這裡則視為與作基督的僕人互不相容（參：弗六6；西三22）。[6]二者不是永遠地必然互相排斥的，因為（譬如說）叫鄰舍喜悅，〔即是〕讓他得到益處、得到造就（羅十五2，新譯），正是效法基督的一

與答（διαλέκτικον）」（另見二17，三19、21，四30）。同作者在較後的一篇文章指出（‘Strategem’ 418-20），這是三種修辭問句之一；另一種稱為 ἐρώτημα, ἐρώτησις, 這類問題並無答案隨著，是不能否定或難以回答的（參三1～5 註釋引言〔下面 615〕）；第三種是 διαπόρησις, ἀπορία, 作者假裝不知如何繼續其論證。本書的修辭問句另有十三次：二14，三1、2、3（兩次）、4、5，四9、15、16、21，五7、11（‘Strategem’ 417）。（同文 420 將一10 列為 κοινωνία 的例子：作者／講者假裝就其現在、過去或將來徵詢讀者／聽者；這與本註開首所引的見解有出入。）Verster（‘Implications’ 142）認為，不要求回答並具有不同意思的問句，應該稱為「非真實（non-authentic）的問句」。

2 Second class conditional sentence, presumed to be contrary to fact: cf. *Syntax* §248; Wallace 694-96.

3 Hendriksen 44, followed by Rogers 25*a*-*b*.

4 Cf. Betz 56*a*; Ebeling 64-65; Cole（1989）83; Sandnes, ‘Call’ 54; Martyn 140; 周 33。金譯附注（g）則解為暗示「在他歸化之前，保祿常宣講割禮」。

5 Lyons, *Autobiography* 147-48; Seifrid, *Justification* 154 n.73; Hubbard, *Creation* 192-93. Tarazi 34 指出，本節的 ἔτι 與五11a（我若仍舊傳割禮）的 ἔτι 彼此呼應。

6 此二節用名詞 ἀνθρωπάρεσκος（新約僅此二次）。這字在LXX亦只出現五次（詩五十三5〔LXX五十二6〕；次經《所羅門詩篇》四1、7、8、19）。

種表現（見1～3節）；[7]但二者常是無法合併的，在涉及對神效忠或在傳福音的事上尤其如此（參：徒四19，五29）。

基督的僕人原文作「基督的奴僕」。[8]「奴僕」與「自主者＝自由之人」相對，[9]這是個法律地位而非社會階層的基本分別；至於奴僕的社會地位，則視乎所屬之主人的社會地位而定。[10]僕人一詞在七十士譯本常用於「耶和華／你／我／他的僕人」一語中，所指的包括摩西、約書亞，及眾先知等；[11]（一）有釋經者因此認為，保羅可能是用了舊約神人的尊稱來表達自己職分的高貴。[12]（二）亦有認為此詞可能有重要的正面含意，因為在古代中東的某些語言裡，「王的奴僕／僕人」是個政府要員的頭銜。[13]（三）另有認為基督的僕人在此（如在羅一1及腓一1）是用作領袖的稱號；一個奴僕是他有權勢之主人的、不容置辯的權威代表。[14]以上三個見解都值得置疑，理由如下：（1）從希臘的背景而言，保羅自稱為基督的奴僕，是與主耶穌基督（3節）相對，表示他是屬於基督、完全順服基督，並且委身事奉基督的。[15]保羅在加拉太或哥林多的讀者或聽眾，或任何典型的希羅城市人，都會根據他們本身對奴隸制度的經驗或觀察來

7 羅十五2 的「討好鄰舍」是與尋求自己的喜悅（3 節〔思高〕；參：林前十33）相對；參《羅》4.479。

8 I.e., δοῦλος = not merely ‘servant’（KJV, RSV, NRSV, NIV）, but ‘bond-servant’（NKJV, NAS）.

9 參：三28；林前七21～22，十二13；弗六8；西三11；啓六15，十三16，十九18。原文為 δοῦλος 與 ἐλεύθερος 之對比。

10 這方面的討論，詳見 S. S. Bartchy, *ISBE* 4.544-45. Cf. R. Banks, *DPL* 134*b*.

11 依次參（例如）：（1）王下十八12；（2）書二十四29（LXX 30）；士二8；（3）拉九11；耶七25，二十五4；摩三7。

12 Gräbe, ‘Obedience’ 355.

13 Gräbe, ‘Obedience’ 355, with reference to LN 87.76. 參下面註 15 末。

14 D. Martin, ‘Slave’ 51, 60. Cf. Dunn（1993a）51; Witherington 85 n.17. Harris（*Slave* 129）指出，Martin 在其（上引文章所屬的）書中的主要焦點是在林前九16～18 一段：作者認為保羅在該段將自己描寫為一位管家（οἰκονόμος），即是個中層的管理人員（雖然本身是個奴僕），在基督的家裡具有權柄和高的地位。見 Harris（*Slave* 129-31）對此說的評論；cf. also Tsang 178 n.354.

15 Cf. Witherington, *Narrative* 183; R. Tuente, *DNTT* 3.596. 此解釋符合奴僕（δοῦλος）一詞在保羅書信別處所提示的意思：屬於主人、順服主人、甘心服事主人、討主人喜歡（林前七22～23〔參六20〕；羅六16；弗六5～6；西三22～23）。留意 LN 87.76 本身認為 δοῦλος 的焦點主要是在「屬於基督」這個意思（參較上面註 13）。

理解「奴僕」一詞。[16]（2）在羅馬書一章一節，保羅的特殊身分是由耶穌基督的僕人此自稱之後的兩個片語（奉召為使徒，特派傳神的福音），多過是由頭一個自稱，充分表明出來；（3）保羅亦稱並無使徒身分的提摩太（腓一1；參：提後二24）[17] 和以巴弗（西四12）為基督耶穌的僕人，也稱一般信徒為基督的奴僕（弗六6，現修）和神的奴僕（羅六22）。因此（鑑於以上兩點），即使按其希伯來背景來看，「奴僕」一詞在這裡（如在羅一1及腓一1）所表達的，較可能仍是保羅對基督的謙恭順服及完全效忠。[18] 誠如哈利斯所言，不論是在古代或現代，作奴僕的中心思想就是完全的倚賴、喪失自主權，及全然屬於另一個人之意識。保羅在本節的話清楚的含意是：作人的奴僕者，全神貫注於討人的喜悅；基督的奴僕則全心要取悅於基督。[19] 因此，保羅作為基督的奴僕，[20] 不可能是一個阿

16 Cf. Harris, *Slave* 130.

17 提摩太並非使徒，此點可參《帖前》141-42。

18 參《羅》1.163-64;《腓》64-66。（1）Thompson（*Clothed* 220）認為，保羅常以δοῦλος一詞指自己和其他信徒，又以動詞δουλεύω描寫基督徒的行為（例如：五13；羅十二11，十四18），這做法至終的根源是舊約「耶和華的僕人」此一觀念，但其主要的靈感很可能是得自耶穌的教訓和榜樣（參：可十44，十三34；太十24～25，十八23～32，二十27；約十三3～17）。是項觀察支持正文的看法。（2）B. Dodd（'Slave' 98 = 'Galatians' 149-50）則認為，有理由相信「奴僕」在這裡的用法是受了這詞在耶利米書和以賽亞書（四十九1）的用法之影響。除了加一15～16 與耶一5 及賽四十九1的相似外（見下文），耶七25，二十五4，二十六（LXX 三十三）5，三十五（四十二）15，四十四（五十一）4 等處提到耶和華差遣（參：使徒〔加一1〕）祂的先知，他們被稱為僕人（前二節用δοῦλος, 後三節用παῖς）。這些與加一1、10、15～16 相似之處提示，本節的自稱可能是仿效了舊約對耶和華的報信者之描繪（cf. Witherington, *Quest* 171）。其含意即是，拒絕先知的信息等於拒絕神；同樣，加拉太人也不應拒絕保羅的信息。Ciampa 94 更明確地認為，在保羅的自稱的背後是以賽亞所提到的那位「耶和華的僕人」：賽四十九描寫了這位僕人（3 節）之被耶和華所呼召（1 節）。（3）Deissmann（*Light* 376）指出，雖然基督的奴僕（δοῦλος Χριστοῦ）這詞原來並非針對皇帝敬拜而設計的，但這詞難免在聽者心中與常見的「皇帝的奴僕」一詞構成強烈的對比。同樣，與基督的奴僕相似的基督的僕役（διάκονος [τοῦ] Χριστοῦ: 林後十一23〔呂譯、思高〕；西一7；提前四6）一詞，亦難免與「亞古士督的臣僕（*minister Augusti*）」構成對比。

19 依次見：Murray, *Slave* 44-45, 98（作者又詳列「神的奴僕」和「基督的奴僕」等詞在新約出現的地方〔20-23、23-24〕）。Cf. Boring & Craddock 578*b*: 如在十誡中的首誡（出二十3），這詞的要旨在於單一地事奉基督。Tsang 72 則認為，作基督的奴僕的準確意思即是，保羅的職事，或其話語，是直接地由基督控制的。曾氏（140）又認為，保羅以兩個不同的方式來使用奴僕的圖像：一方面用來提高自己的身分，另一方面則用來貶低任何倡議遵守律法的人。（這兩方面依次見：一1、10，六17；及二4，四1、3、7、24、30，五1。）

20 Χριστοῦ δοῦλος這詞的字序，表示基督的受到強調。鑑於信上別處提到「奴僕」和「自由」的對比

諛奉承的人（當代）。[21] 從修辭學的角度，本節可視為一個縮減的三段論法，如下：[22]

大前提：一個人不能又是基督的僕人又討人喜歡（10c～d）

小前提（隱含的）：我是基督的僕人

結論：我不是討人喜悅者（10a～b）[23]

（例如：二3～5，四7、25～26、30～31，五1、13），此詞可能有爭議的性質，意即「基督是我的主，我不受制於任何其他人或事物」；保羅藉此針對那些被傳統的猶太人生活方式「奴役了」的人（so B. Dodd, 'Slave', 99; 'Galatians' 150）。

21 （1）B. Dodd 又認為（參上面註 18 之〔2〕），保羅將自己作為基督的僕人舉出來，作為基督徒的範例，加拉太人應仿效和順從他；保羅在耶路撒冷與其敵對者的比較（二4～5），及在安提阿與彼得的比較（二11～14），說明了討人的喜悅與討神的喜悅之對比（'Slave' 99-100, 'Galatians' 150-51, cf. 155, 169）。可是，「討人的喜悅」真的是後二段的一個主題（主要思想）嗎？（2）Bryant 126-40 認為，保羅在一1～10 刻意融合了信札問安的元素和修辭引言的元素，構成一個「問安引言（salutation-exordium）」（此詞見 140, 141, 142, 147, 225, 233, 234 等處），將他的論證之要點放在書信的開首。這些要點有三：以耶穌基督從死裡復活為縮影的、神的天啓活動；被釘十架然後復活之基督的救贖工作；在基督的恩典中呼召新以色列的神及其計劃（225, cf. 141-42）。此問安引言「毋庸置疑的要旨（the unmistakable keynote）」是基督的福音（7 節）（141, 233-34）（即上述的第二要點），而基礎性的一點則是神使基督從死裡復活（234-35）（即上述的第一要點）。可是，「引言（exordium）」作為修辭伎倆在古代的用法，是幫助聽者在心理上準備好去聆聽講者及其「個案（case）」；這卻不是一6～10 的功用，其功用是就加拉太教會發生的事情表達厭惡，逼使加拉太人重新考慮他們的立場（so Tolmie 37-38 = Tolmie, 'Rhetorical' 282）。參一6～10 註釋引言註 5 所屬正文（上面 239）。

22 Debanné, 'Appendix' 2.

23 （1）Mitternacht（'Galatians' 85）認為，一6～10 的目的是（甲）要證明，保羅並非討人喜悅者；並（乙）以肯定的言詞（咒詛）駁斥收信人的想法，即認為保羅會因他並無偏見而接受他們的選擇〔隨從一個不是福音的「福音」〕，或認為他不會抗拒那些「影響者」〔此詞見導論第伍節註 3 末（上面 109）〕。目的甲無疑是正確的，但目的乙所牽涉的「收信人的想法」有何根據呢？（作者大抵會在 n.89 所提到將要發表的文章中對此有所交代。）（2）Freed（*Morality* 229, 232, cf. 242）認為，一1～10（和五2～26）是對未受水禮的信徒說的，書信的其餘部分（一11～五1，六1～18）則是對已受水禮的信徒說的。教會的領袖會負責將兩班人應得的信息分別傳遞給他們；也許未受洗者（他們屬多數〔233〕）是與已受洗者分開坐的。此區別值得置疑。參三27a 註釋註 4 及所屬正文（下面875）。

乙部

書信本體（一11～六10）

叁

自傳性的論證：為其福音及使徒職分申辯（一11～二21）[1]

從一章十一節開始，保羅詳細和有系統地為他所傳的福音和他的使徒職分逐步提出辯護。此二者是一體的兩面，同時受到加拉太煽動者的攻擊；或者應說，他們藉著抨擊保羅的使徒身分來抨擊他的福音。[2]保羅的自辯一直延伸至第二章末；他首先鄭重申明，他的福音不是來自人而是來自神（11～12節），然後根據他個人歸主前後的事蹟提出證據來，以表明他的福音和使徒職分都是從神而來的（一13～二21）。[3]

1 好些釋經者將本段（e.g., Witherington vii）或一11/12～二14（e.g., R. Longenecker 12, 20 / Betz 58）視為古代修辭學所稱的「敘述（*narratio*）」部分。但此見解不可取；理由詳見Tolmie 45-48. 其中最重要的一點是：將本段視為只是為三1開始的「證明（*probatio*）」部分鋪路，貶低了本段之論證價值。保羅在本段是要辯證他的福音和他的使徒職分都是從神而來的，這是他的游說策略十分重要的一部分，而不僅是為下文的論證做好準備（ibid. 46-47）。

2 Cf. Westerholm, *Perspectives* 366 n.43: 保羅在加一～二堅持他的使徒職分之真確、他的信息屬天的來源，以及他從耶路撒冷教會的柱石（二9）所獲得的承認，無疑是對來自加拉太的倡割禮者的指控之回應：他們懷疑保羅的信息的某些方面是否正確，因此認為必須削弱保羅在加拉太人眼中的威信。

3 （1）Rogers 26這樣分析一11～二21這一大段的「關係結構（relational structure）」：要項（一11～12）：我傳給你們的福音不是人的信息，而是耶穌基督啓示給我的。理據：神把他的兒子啓示給我

好些釋經者不同意本大段屬自辯性質。[4]（一）有認為保羅不是被動地對所遇到的指控提出答辯，而是主動地攻擊敵對者依附傳統（將福音視為律法），辯證他以使徒身分所說明的唯一的福音。[5]保羅主要的關注是福音：他強調自己的使徒身分，不是針對敵對者的攻擊而為自己辯護，而是為了修辭目的：證明他在外邦人中所傳的福音是從神而來的。[6]保羅所辯證的是福音的唯一性及排他性、其來源及能力。[7]本大段的目的是辯

之後的十七年內，我跟耶路撒冷或猶太地的使徒都沒有接觸，除了一次社交性的訪問了彼得（一13～24）；當我終於將我一貫所傳的信息向他們陳明時，雅各、彼得和約翰沒有對它加上甚麼，而是同意神把他的福音交託了我（二1～10）；後來，我斥責彼得，因他沒有依照那同一個福音而行（11～21節）。筆者大體上同意此分析。Cf. Ciampa 219, 319 n.49, 324.（2）Kern 101則贊同Hall（'Outline' 285-86）略為不同的看法：一13～二10證明保羅的福音是從神而來的，二11～21則證明他無意討人的喜歡（一10）；這樣，一13～二21是內部結連在一起的，並與一10～12有直接的關連。（3）Ciampa 305, 319將這一大段（一11～二21）看為另一大段（五1～六10）的第一個理由。

4 他們包括：Aune, 'Letters' 189-90; Sumney, 'Opponents' 18, 24.（1）Esler 119-20（cf. 68）認為，修辭學上有稱為「預期（anticipation）」的策略；很可能保羅在此使用了此策略，為要預先對付不利於他的聲稱，即他的福音並無所需的權柄，或他在過往曾服膺於耶路撒冷教會——現今亦應如此。（2）若筆者的理解沒有錯，Nanos認為，雖然保羅在某意義上是在自辯，但他只是運用修辭來作出先發制人的一擊（126）；保羅希望他的信會對讀者產生巨大影響，他預期了他們聽到或看到此信時所發出的回應，並在信上預先回應了他們的異議（124 with n.42, 127）！（3）Hall指出，古代某些修辭學家（例如昆提連和*Rhetorica ad Herennium*的作者〔參導論第陸節首段註4、註2＝上面122〕）認為，敘述的目的不是告訴聽者或讀者發生了甚麼事，而是游說他們；因此，講者有絕對的自由去處理手上的歷史資料——刪減、修改、重新編排，或是憑空編造事件——為要收最大的游說果效。作者認為，古代這種修辭習慣，給了保羅隨意使用歷史事件的許可證，因而加拉太書的敘述部分，不能視為可靠的歷史事實（'Inference' 309, 310, 311, 313-14）。
Esler 62-64正確地指出，Hall的立場完全不合理，因為：第一，上述修辭學家所論的是有關法庭式的講詞（'judicial speech'）內的敘述，但不能應用於審議性的講詞（'deliberative speech'）內的敘述。第二，在修辭文獻中其實亦有相反的講法，即是要準確地報導事情的每一細節。第三，Hall（art. cit. 312）自己承認，昆提連認為眾所周知的事實必須被承認。保羅在本大段所敘述的事，很多是屬於眾所周知的範疇，特別是他三次與耶城教會的交往；他的讀者可以把保羅的版本和他們所知的互相參照。第四，保羅的聽眾不是與他無關的一班市民，而是他自己所創立的教會，在基督裡的家人（六10）；若保羅編織故事來欺騙他們，這在當日的地中海文化會是可恥的行徑，而並無理由認為保羅會做這種惡事。（筆者按）此外，保羅起誓證明所說的話是真確的（一20），這事實不容忽視。

5 Schütz, 'Tradition' 128. Cf. B. Dodd, 'Slave' 92.

6 Matera 41, 54. Matera（'Death' 285 n.7）表示相當同意Lyons的立場（見下文之〔四〕首段）。Cummins 110-11認為，保羅的關注（不是回應指控而）是要申述，他的福音和宣教工作不是來自人，而是來自「神在基督耶穌裡」的。

7 Cousar（2001）28, 22, 12. Cf. Cousar, 'Galatians' 49.

證福音的至終權柄；雖然保羅很大程度上聚焦在自己身上，但這只是爲要說明他如何忠於福音：他蒙神呼召去宣講福音（一16），他在耶城會議（二1～10）及在與彼得的衝突中（11～14節）維護福音，並且體現了福音的本質（15～21節）。他作爲福音的忠誠代表之記錄，是他作爲使徒的權柄之基礎，也是對加拉太人對福音缺乏忠誠之尖銳譴責。[8]本書的主要焦點是在保羅的福音的性質，因而是在福音的神學基礎。雖然保羅的使徒身分和可信性無疑受到很大壓力，但這是個次要問題，是福音受到攻擊這首要的問題之結果。[9]（二）另有認爲，保羅使用自己獨立地蒙召及事奉的經歷，爲要辯證外邦信徒不用納入猶太基督徒的群體之內亦可得救。[10]（三）又有認爲，首二章的論證（包括其所有細節）可理解爲對「〔外邦信徒〕要受割禮或遵守摩西的律法」這唯一要求之回應。保羅對他和耶城領袖的關係提供詳細的描述，爲要說明他的使徒權柄是有效的，（1）在他和那些柱石達致一致的意見之前如是（一13～24），（2）按照存在著的、使徒當中一致的意見亦如是（二1～10），（3）儘管他後來與耶城領袖發生爭議（11～14〔21〕節）。[11]

（四）利昂斯聲稱，根據「鏡中反讀」這伎倆的假設及經文以外的資料而認出保羅遭受指控，這做法根本就是錯誤的，因而對保羅自傳性的陳述之功能的一般理解是有疑問的。[12]作者指出，古代的自傳常有的關注，就是要證明一己在理論與實際之間的一致，往往與對手的不一致作對比；作者又從本大段發現「希羅自傳典型的修辭結構」。[13]作者認爲，

8 Hansen, 'Paradigm' 205-6, 'Galatians' 330*a-b*; Hansen（1994）40.

9 Lategan, 'Defending' 411, 426, cf. 428. 參Breytenbach（'Galatians' 57-58）對Lategan的立場之描述。按（一）的大方向理解本大段的另一些例子，見Wiarda, 'Plot' 232-33.

10 Verseput, 'Mission' 38, 58.

11 Vos, 'Argumentation' 170, 180.

12 Lyons, *Autobiography* 76. 這是作者在其書中第二章（75-121）所要證明的論點。「鏡中反讀」即英文的'mirror-reading'.（此詞參導論第肆節丙部註29〔上面86〕。）Cf. Esler 64-68: 'George Lyons' attack on "mirror-readings" of Galatians'.

13 Lyons, op. cit. 67, 135, respectively. 引句出自Bailey & Broek, 'Tradition' 25.

保羅在本段的關注，不是要證明他是獨立於耶路撒冷或是與磯法同等，而是要表明他如何忠於恩典的福音，與此相對的是加拉太人、彼得，甚至他自己較早時討人喜悅的關注。在此事上，保羅並不是爲自己辯護，而是建立他的「品格」：他體現他所傳講的福音，實際的說明福音的眞理。[14]他以自傳性的敘述（一13～二21）來支持他所作的、關乎他的福音之性質及來源的聲稱（一11～12），這提示他在某意義上自視爲福音的代表甚或體現；故此，他提出他的「自傳」作爲「基督徒之自由的福音」的範例，他游說讀者要在煽動者的威嚇當前確認這個範例。而保羅的自傳陳述中那些正反對照的表達方式，並不是對敵對者的指控之回應，而是具有道德性的目的，就是要說明與他的行爲相反的行爲之可恥性質；他建立自己的「品格」，藉以促進讀者對他和他所代表的福音的信任，使他們對他的論證產生好感而易於接受，並以自己爲模範給他們仿效。[15]

森普理解釋，有效的「直言」要求講者具備一個扎實可敬的「品格」；言辭越是強烈，對品格的要求也越高。直言有賴聽者對講者的善意，此善意是由講者言行一致的生命（他的行爲受他的價值觀所支配）建立起來的。在本段就是這樣；保羅藉著提出他過去的行爲以及他持續的關注，將自己推薦給加拉太人，並且把自己放在可以對他們直言的地位上（他的直言至終的基礎，是他作爲教會創始者的角色）。簡言之，他描述自己的品格，提供自己作爲模範。[16]蔚仁屯同樣認爲，保羅在首二章的目的不是維護他的使徒職分，而是要建立他的品格；他舉出自己爲忠於

14 Lyons, op. cit. 90. 這是作者在其書中第三章（123-76）所要證明的論點。「品格」即希臘文的ἦθος, 英譯ethos. Cf. Aune, 'Letters' 190; 導論第陸節乙部註5第三段（上面130-31）。

15 Lyons, op. cit. 171, 173. Cf. Kok 59. Hong 27也是認爲，本大段的功用是建立保羅的「品格」。B. Dodd（'Galatians' 134, 140-41）認爲，保羅在本書的自我描述之性質不是對指控作出辯護，而是爭論性（說明他的信息的眞確，並在比較下貶抑敵對者的教導爲從人而來且欠缺耶路撒冷的認可）和範例性的（舉出自己爲榜樣）；重點在後者，因169-70將本大段總結爲「從保羅的使徒榜樣辯證」。

16 Sampley, 'Frank' 299-300（with reference to Lyons, op. cit. 123-64）. Stockhausen（'Principles' 152）認爲，是亞伯拉罕的權威將極高的權柄賦予保羅的自我描繪：亞伯拉罕是人所崇敬的模範，他是第一個放棄他的遺產、他的家園和列祖的生活方式，爲要追隨神的旨意的人。

福音者的範例：他在恩典中蒙召向外邦人傳揚所領受的、恩惠的福音，自此就忠心地活出並宣講這福音；他要藉此游說加拉太人，影響他們的信仰與行為。[17]

對於理昂斯的立論，好些釋經者提出異議，如下：（1）里昂斯認為，保羅的「品格」論證的功用，像古代的「自傳」一樣，是要提供一個榜樣給讀者仿效。可是，信上並無任何表示，保羅欲使用他的生平作為加拉太人的「品格模範」；事實上，很難看出他們可以怎樣把首二章的記敘視為有教育性的道德範例。古代自傳典型地使用自我繪畫來描寫理想的品格類型，而里昂斯過分受了古代自傳的準則所影響。[18]（2）保羅的敘述之細節，駁斥了理昂斯的聲稱（保羅的自傳有「仿效保羅」的主題）：保羅強調他的特殊的使徒角色（一12、15～16，二4～5、7～9），這角色使他與讀者有相當的距離；假設保羅的目的是以自己作為範例，他與巴勒斯坦在地理上保持距離此一事實，為甚麼在他的論證中佔有這麼顯著的地位呢？[19]（3）仿效保羅的直接呼籲，要到第四章（12節）才出現，且在信上僅此一次。[20]

筆者認為，雖然理昂斯全然反對的「鏡中反讀」需要小心進行，[21]但是他的理論不足以解釋保羅在本大段重複和明白的否認。[22]一章十二節和第一節之間的平行是令人矚目的；[23]第一節論保羅的使徒職分，第十二節

17 依次見：（1）Witherington 30;（2）114, cf. 29, 93-94;（3）38, cf. 23, Witherington, *Quest* 120. 按這個大方向（保羅舉出他的行動和回應作為效法的榜樣）來理解本大段的，更多的例子見 Wiarda, 'Plot' 233-34.

18 Barclay, 'Story' 137 with n.13. Sandnes（'Call' 50 n.4 [continued]）指出，需要考慮將保羅簡短的自傳性的陳述與古代詳盡的自傳相比是否合宜。Esler 65 認為，理昂斯的立場真正的弱點，在於他對古代修辭理論的運用。

19 Verseput, 'Mission' 37 n.3.

20 Sandnes, 'Call' 49 n.4.

21 J. Barclay 40-41 摘要提出當應用的準則；詳見 Barclay, 'Mirror-Reading' 84-86.

22 Cf. J. Barclay 41 n.10; Smiles 6. Luedemann（*Opposition* 97）認為，若從外面來的傳道者對加拉太人有影響力，這不會是沒有經過批評保羅就發生的。

23 見一12a～b 註釋註 9（下面 289）。

論保羅的福音；這兩節的相似清楚提示，對保羅而言，他的使徒職分（之合法性）和他的福音（之可信性）是一體的兩面，不能分割。[24]而一章十一、十二節的三重否定（11b、12a、b）和強烈對比（12c），加上第一節的雙重否定（1b）和強烈對比（1c），再加上第二十節的起誓為證，有力地提示最自然的理解：保羅在否認某些指控。[25]在加拉太的煽動者大抵這樣告訴加拉太人：保羅的宣教任命來自十二使徒，他的福音是由耶路撒冷的使徒們教導他的，他起初也服從他們的權柄。可是他後來不再順服教會的柱石（二9），偏離了這個由耶路撒冷授權的福音，反而傳講一個僅是人想出來的、縮減了的福音，此版本與原來的福音相違，將神所賜的、律法的命令置之不顧。[26]故此，保羅的回應不僅需要證明，他並不需要人的委任；他更必須證明，他從來沒有在任何時間倚賴十二使徒使他的職分合法化或確認他的信息真確。這正是他在本大段的論證所採取的路線。[27]保羅將會逐步沿此路線為自己的福音和使徒職分申辯。

這就是說，保羅在本大段的目的是為他的福音和他的使徒職分申辯。[28]一些釋經者認為，為自己辯護只是保羅在本大段的部分目的；另一

24 Cf. Bornkamm, *Paul* 18; Jervis 40; 郭 60。Schmithals（*Gnostics* 20 n.17）說：「保羅於一13及下是在為他的教訓抑或使徒職分辯護，這個古老的爭論是無謂的。」

25 Silva（2001）152-53. Cf. Sandnes, 'Call' 51; B. Longenecker 29 n.9. 參一1b～c 註釋註 8（尤其是之〔1〕）及所屬正文（上面 213）；一20 註釋第二段（下面 364-65）；一11～24 註釋結語（下面 378-79）。

26 Silva（2001）153-54; cf. Hays（2000）210*b*. Adams（'Ideology' 207, 242）使用頭韻這修辭伎倆來表達加拉太煽動者對保羅的指控：他的委任和信息得自（'*derived* from'）耶城的使徒，他的使徒職分是次於及有賴（'*dependent* on'）他們的使徒職分，他如今傳給外邦人的信息偏離了（'*deviates* from'）他原先所領受的福音。

27 Silva（2001）154. Cf. Moffatt, 'Paul' 74: 保羅在第一、二章的論證所採用的路線是這樣的：「他聲言他所作的一切和所教導的一切，都有神的授權。他直接領受了基督的委任。他拒絕敵對者的指控，對他們的理論之前設提出爭論；使徒傳承的路線並不是『耶穌→高級使徒→保羅』，在他這方面是『耶穌→保羅』，一如在他們那方面是『耶穌→高級使徒』。因此，對他的福音和權柄所作的抨擊，是同樣不能成立的。」亦參一11～24 註釋總結（下面 378-79）。

28 Stanley（'Galatians' 120 n.17）認為，保羅選擇以一段長的「為其職事自辯」（一1，一10～二10）開始他的信，這事實表示他感到自己的權柄在加拉太受到攻擊。金世潤則認為，保羅在加一～二的主要關注是「為他的福音辯護」（*Paul* 11），為他自己的使徒職分之合法性辯護只是「次要的關

目的是（如理昂斯所言）舉出自己爲榜樣給加拉太人效法。[29] 或以前者爲主，後者爲次。[30] 朗列科指出這看法的合理性：爲自己的使徒職分申辯，和以自己爲基督徒之改變具教育性的模範，這兩件事不是互相排斥，而是彼此增援，成爲一個整體：沒有人比一個眞正的使徒提供基督徒之改變更好的模範，他的生命可以，而且應當被仿效。[31] 昆明斯認爲，保羅的自傳基本的目的，是要鼓勵他的受苦的信眾對基督保持忠信，其法就是模仿他在逆境中仍然委身於福音的眞理；保羅「透過基督把馬加比式的猶太教模式改造過來」。[32] 而保羅那被認爲是自辯性的重點以及他對耶城使徒的曖昧態度，可以在這種基本上是範例式的解讀裡，獲得更清晰的解釋。[33] 不過，鑑於「效法」的詞彙[34] 完全沒有在本大段出現，[35] 筆者對

注」（*Origin* 68 n.2 [continued]）。較可取的立場見上面註24及所屬正文，參註2及所屬正文（上面274）。

29 Barcley, *Study* 24; Hays（2000）213*a*.（1）Ciampa 321（引Cosgrove [1988] 121的見解）認爲，本大段有幾個目的：將傳給未受割禮者的福音描寫爲具有神的授權；建立保羅的使徒品格（權柄）和個人品格（忠於加拉太人及爲外邦人謀福利的運動）；申辯保羅是獨立於耶城的使徒的。（2）作者（226）又認爲，聖經在首二章一致的功用是增強保羅的品格和可信性，表明他是個不可忽視的權威人物。但Stanton（Review of Ciampa 335）指出，即使同意作者所看出來的、聖經的回響和暗指聖經之處，後者亦絕不支持作者上述的聲稱。

30 Adams, 'Ideology' 207 n.9; Wiarda, 'Plot' 251（point 2）, 249（under point 1）. Gaventa 1375*b*則認爲，除了自辯之外，保羅的自述更重要的功用是提供教導；他提及自己的生命，藉以爲下文的論點鋪路：信徒活在基督裡（三28），加拉太人應當信任這種生活。

31 R. Longenecker 148. Kim（*Paul* 12 n.46 [continued]）認爲榜樣的目的頂多是次要的。

32 Cummins 114-15. 引句英文原作 'a christologically reworked Maccabean model of Judaism'（115）; cf. 119: 'a Maccabean model of Judaism radically reworked through Christ'. 作者（119-20）認爲，歸主前的保羅以及他的猶太人及／或猶太基督徒貶抑者，可以視爲扮演了／著與協助西流古王朝之希臘化政策的猶太背道者類似的角色；作了基督徒的保羅則顯示爲模範的殉道者，只是如今不可改變地與殉道和被高舉的、彌賽亞及神的兒子耶穌相似。Paffenroth（Review 754）認爲昆明斯在這方面的論證之說服力不大：後者重複地強調，保羅「改變了（transformed）」馬加比的處境或「重新構造其形狀（reconfigured）」，（重複）到了一個地步，讀者不得不懷疑作者所聲稱的關連是否眞的存在；那些關連其實是基於微薄的用詞上的回響，這些回響不一致地肩負著雙重任務。參一15～16b註釋註34所引的一個微薄的關連的例子（下面325）。See also Cummins 119, 164, 231, 232（'reconfigured'）, 115（'reconfiguration'）.

33 Cummins 115, 120.

34 例如：動詞μιμέομαι，人物名詞「效法者（μιμητής）／一同效法者（συμμιμητής）」；詳參《帖後》325-26。

35 Tsang 179 n.359（continued）指出，保羅在一～二完全沒有明白地勸勉加拉太人要像他。

上述的「另一目的」和「基本的目的」存疑。保羅自覺的目的似乎只有一個，就是爲他的福音和他的使徒職分申辯；只不過，保羅在申辯的過程中所提到的某些表現，例如他是因信基督稱義，不因行律法稱義（二16）、[36] 他不重建律法作爲生活的標準（18節），以及他對福音的真理的堅持（5、14節），實在是所有的信徒（特別是當日的加拉太信徒）應當效法的對象。[37]

36 Wiarda（'Plot' 249-50）認爲，這就是保羅在一13～二21這一段的「自我描繪（self-characterization）」所集中要讀者效法之點。

37 Cf. Wiarda, 'Plot' 246（point 4）, 250 n.55. 參二11～14註釋總結末段（下面508-9）。

3.1 保羅福音的來源（一11～12）

11 弟兄們，我告訴你們，我素來所傳的福音不是出於人的意思。

12 因為我不是從人領受的，也不是人教導我的，乃是從耶穌基督啓示來的。

3.1.1 不是出於人（一11～12b）

一11 a 弟兄們，我告訴你們，

原文開首有一小字，這字是甚麼有兩個可能，分別反映於英譯本的「但是」（甲）和「因爲」（乙）。[1]用來支持（甲）的理由包括：(1) 外證（即是抄本的證據）稍強（包括西乃抄本及貝蒂蒲草紙抄本集之保羅書信）。(2) 若本節和第十三節的「揭示公式」（此詞見註釋末段）引入了隨後的敘事部分（至二14），則這裏用（甲）合適得多。(3) 保羅書信另二處使用「我／我們告訴你們」（林前十五1／林後八1）這「揭示公式」時，所用的連接詞也是（甲）。(4) 上一節和下一節開首的連接詞都是（乙），抄寫員可能受此事實影響而將本節原來的（甲）也改成（乙）。[2]另一方面，支持（乙）的釋經者則指出：(1) 西乃抄本在這裡的見證其實並非絕對清晰。[3]支持兩種說法的外證可說是幾乎不分伯仲。[4] (2) 抄寫員的趨向是以較常見和較不明確的（甲）取代較具特色的（乙）；本節的異文（甲）可如此解釋。[5] (3) 說法（甲）可能是與上述的「保羅書信另二處」同化的結果。[6]筆者採納後一個立場。

1 I.e., reading δέ = 'But'（KJV, NKJV）or γάρ = 'For'（RSV, NRSV, NAS, NAU）.

2 R. Longenecker 22; Witherington 90. Cf. Borchert 265.

3 Silva（2001）45: 首個「修正者（corrector）」將 δέ 改爲 γάρ, 再有修正者將它回復爲 δέ.

4 So *TextC* 521.

5 Silva（2001）49. 作者（46-47）根據他從經文鑑別學的角度、對加拉太書及腓立比書之多份重要古卷（連同主流經文〔此詞可參《聖神》341*b*〕）所作的分析指出，抄寫員一般的趨向是把經文「變爲平坦（flatten out）」，過於引入一些特色；由於常見的δέ字比γάρ字較有彈性，因而改變文理的可能性較少，故可能是抄寫員喜歡用的虛詞（'as the "default" particle'）。

在這前提下，「因爲」一詞有兩種解釋：（一）這詞具嚴格的表達原因之意，它將隨後的（11～12）兩節連於第六至九節（第十節爲插入句）：傳另一福音者該受咒詛（8～9節），因為保羅所傳的福音是從神的啓示來的；保羅對加拉太人的極端反應（6節），也是由於他們受誘惑離棄的福音不是來自保羅或任何別的人，而是來自神的。[7]較可能的看法是：（二）原文小字（乙）在這裡並無表達原因之意，其功用只是表達繼續或過渡之意，與異文（甲）其中的一個功用無異。[8]多數的中英譯本沒有將此字譯出來，[9]大抵就是反映了這種理解。

雖然加拉太人背離福音的行動引起了保羅的驚奇和責備（6～9節），但他仍然稱他們爲弟兄，意即弟兄姊妹（當代）。這是保羅（及新約其他作者）對基督徒同道一貫的稱呼。從歷史的角度來看，這做法固然有其舊約及猶太教的背景（以色列人彼此稱爲弟兄），[10]希臘的宗教社群的成員亦以弟兄相稱，[11]但這做法可能主要來自主耶穌的教訓：凡遵行上帝旨意的，就是我的弟兄（可三35〔新譯〕‖太十二50‖路八21；參：太二十三8），而保羅很可能是從他歸主後最初接觸到的早期基督徒學到這個做法。[12]從神學的角度而言，所有信靠基督的人，都成了神的兒女（加三26），能夠在聖靈感動之下，像耶穌一樣稱呼神爲阿爸、父（四6；羅八29），因而彼此成爲弟兄姊妹。這種屬靈生命上的關係是個事實，不受個人靈歷的深淺或特殊的情況影響；無論收信人是保羅引以爲榮或引以爲憂的教會（前者如腓立比教會、帖撒羅尼迦教會，後者如哥林多教會及加

6 *TextC* 521; *TextG* 375.

7 Rogers 27*a*. Lyons（*Autobiography* 138, 154）則認爲本節所支持的是得自10節的、沒有表達出來的結論，即保羅是站在神的一方，不是人的一方。

8 BDAG 189*b*（s.v. γάρ, 2）; Zerwick §473; Silva（2001）49 n.16; 金譯（現在 = 'Now', NJB）。

9 呂譯、思高、當代、新譯、新和、現修；NIV, TEV, CEV.

10 例如：利十九17；申一16；次經《馬加比二書》一1。參：徒七2；羅九3。

11 Cf. MM 9*a*（s.v. ἀδελφός）.

12 Cf. R. Longenecker 22; Witherington 91.

拉太的眾教會），保羅都一貫以弟兄稱呼他們。[13]

我告訴你們或我要你們知道（新譯、現修），是所謂的「揭示公式」的正面（也是最常見的）格式，意即這些話都是用來指出保羅要讀者或聽者留意的重要事項；[14] 保羅認為讀者忘記了他們應當記得的一件事，就是他所傳給他們的福音之性質和來源。[15] 這話在此開始一個新的段落（乙部之〔叁〕：一11～二21，見上面標題）。[16] 目前的（11～12）兩節宣告了這段落將要辯護的主題，即保羅的福音是來自神的，因而他的使徒職分和權柄並不是來自人的。[17]

一11b　我素來所傳的福音不是出於人的意思。

保羅首先籠統地申明其福音的**性質**（11b）。[1] 我素來所傳的福音原文

---

13 保羅以呼格的ἀδελφοί稱收信人，信上還有八次（三15，四12、28、31，五11、13，六1、18）。ἀδελφός已在一2 出現過，另見一19；本書共十一次。（1）Aasgaard（*Siblingship* 270）認為，保羅在本書稱收信人為弟兄的頻密度，可能表示保羅欲修補他和他們之間的、情緒矛盾和緊張的關係。（2）Clarke（'Equality' 153）提供數據指出，這是保羅最喜愛的、對他的收信人的稱呼（cf. D. Campbell, 'Jesus' 111 n.20: 在公認的七封保羅書信中，以弟兄／信徒／聖徒來指基督徒的比例是127／23／42次或6:1:2）。作者又提出蒲草紙文獻（159-60）及蒲魯他克的作品為證（160-63），指出「弟兄」不必有平等的含意，其特色乃在於相親相愛、彼此負責、聯合為一；「弟兄之愛所關注的不是平等，而是相互的關係（Brotherly love is concerned with mutuality, rather than equality）」（'Equality' 158-59, 163-64; 引句出自164）。同文163-64 n.34提及某些語言（主要是遠東的，包括中文、印尼話，和泰語）明確地區分兄與弟，表明身分有別。（中國人就有「兄友弟恭」的講法。）

14 其反面格式是「我／我們不願意你們不知道」；參一10註釋引言首段下半（上面263）。Cf. J. A. D. Weima, *DPL* 643*a*（§2.2.1）; Aune 270*b*; Aune, 'Letters' 188; Anderson, *Rhetorical* 147; Tolmie 52. Aasgaard（*Siblingship* 278）指出，這公式包含五個元素，其次序幾乎是固定的：（1）小字γάρ或δέ；（2）第一人稱的、表達意願之動詞θέλω或βούλομαι，加上表達知識的不定詞ἀγνοεῖν或γινώσκειν；（3）受詞「你們」；（4）呼格的「弟兄（ἀδελφοί）」；（5）由ὅτι, περί等字引入的、所揭示之事。Cf. Mitternacht, 'Galatians' 69-70, 72.

15 Betz（'Composition' 14）說，保羅只是假裝要告訴收信人一些新東西，其實只是提醒他們已經知道，但如今寧可忘記的事。Borchert 265 則認為這詞語表示，保羅深信收信人並不知道保羅將要提及的事實。

16 Matera 52, 55; Hester, 'Epideictic' 189.

17 Hays（2000）210*a*. 參郭57-58，郭一黃28。

1 （1）從造句法的角度而言，本句是一從屬子句；但它是11～12節的基本陳述，描寫了福音的基本性質（cf. Lategan, 'Defending' 419-20）。（2）τὸ εὐαγγέλιον作為ἐστιν的主詞本應放在ὅτι之後，卻被提前放在ὅτι之前而成為γνωρίζω的直接受詞。從屬子句的主詞這樣提前放在主句之內，其他

作那由我傳的福音（呂譯），[2] 即傳字為被動語態分詞；其過去不定時時態不必表示，（一）所指的是保羅把福音傳給加拉太人那一次的行動，而可指（二）保羅傳福音迄今的整個過程（被總結為一個行動），因而得素來或一向所傳（當代）之意；或（三）其焦點只是在於保羅傳福音的行動，並無時間方面的指標。[3]

我所傳的福音（新譯、現修）一詞，使人想起在保羅書信出現三次的我的福音一詞（羅二16，十六25；提後二8）；後者在其文理中都是指保羅所傳的福音，不是說保羅獨有（或具保羅特色）的福音，[4] 就如我們的福音（林後四3；帖前一5；帖後二14）意即保羅及其同工所傳的福音。[5] 但在加拉太書的文理中，本節那由我傳的福音（呂譯）這詞的內涵可能比我的福音更豐富，同時具有「共同」和「有特色」兩方面的含意：（甲）一方面，我（單數）所傳的福音回應了上文我們（複數）以前傳給你們的福音（8節，新譯）和你們以前所領受的福音（9節，新譯），而任何傳與此不同的「福音」者都該受咒詛（8、9節）；這支持我所傳的福音是保羅及其

的例子包括：帖前二1（可參《帖前》116）；帖後二4。MHT 4.93稱之為一種「聖經的慣用語法（a Biblical idiom）」；Burton 37則稱之為「吸引（attraction）」現象其中的一種。

2 τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθέν是修辭學上稱為*paronomasia*——相同的字或同字根的字在很短的篇幅內重複出現（BDF §488.1）——的例子；在此使用這伎倆的效果是凸顯福音一詞（Tolmie 52; 但 *paranomasia*是錯誤的拼法）。參四18註釋註12，五3註釋註12首段，六6註釋註10首段（下面1040，1133，1346）。

Silva（'Text' 20）指出，早期的新約抄本「最不名譽（most infamous）」的失誤之一，就是梵蒂岡抄本於本節之誤抄：抄寫員將το ευαγγελιον 二字重複了——不是一次，而是兩次——因而經文變成 το ευαγγελιον <u>το ευαγγελιον το ευαγγελιον</u> το ευαγγελισθεν υπ' εμου.

3 依次見：（1）Burton 37;（2）Dunn（1993a）52; 即εὐαγγελισθέν = summary / constative / comprehensive aorist（此詞參*Syntax* §39b, 40）；（3）Silva（2001）152 n.24. 關於（一），留意保羅在8節明說傳給你們，但在本節並無「給你們」（ὑμῖν）一字，亦沒有在τὸ εὐαγγελιθέν之後加上εἰς ὑμᾶς二字（如在彼前一25）。

4 參《羅》1.384-85連註29;《羅》4.817; Marshall, *Pastoral* 735-36（'the gen. μου is subj. of Paul as preacher', 735）. 三次原文皆為τὸ εὐαγγέλιόν μου. Keck（*Paul* 33）指出，保羅在本書需要竭力辯護他所傳的福音，可是在本書裡，他從沒有稱這福音為我的福音，卻堅稱只有一個福音（6～8節），足見這詞並不暗示他有一獨為己有的信息，而只是指他所傳的福音。作者對本節我所傳的福音作同樣解釋；但見下文。

5 參：《帖前》75。三次原文皆為τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν.

同工所傳的共同的福音。保羅堅持只有一個福音（6～7節）；這福音的基礎和核心就是基督被釘十字架，按照神的旨意爲世人的罪捨己，成就救贖大工（三1，一4）。所有人，不管是猶太人或外邦人，都可以藉著信靠基督而得救。[6]在這方面，保羅的宣講與其他使徒的宣講是一樣的（參：林前十五1～11〔尤其是11節〕；加二15～16）。[7]（乙）另一方面，保羅這個由我傳的福音就是我在外邦人中所傳的福音（二2）。本書的論證清楚表明，對保羅而言，耶穌基督被釘死在十字架上（三1，現修）的含意就是，與神的正當關係不是藉著律法而得的，在基督已完成的工作之上不能加添甚麼（二21）；因此，外邦人不用接受割禮和遵守律法，也可以蒙神悅納。而保羅作爲蒙召向外邦人傳福音的使徒（一15～16；參：羅十一13，一5；亦參：徒九15，二十二21），他向外邦人所傳的福音必然強調外邦人可以「在律法以外稱義，在律法以外過基督徒的生活」這有特色的一面。[8]引起割禮派特別強烈反對的，正是這有特色的一面。[9]

出於人的意思原文片語可指照著人的常理（三15）、照人的想法（羅三5，現修）、照著世人的樣子（林前三3）、照人的意見（九8）、出於人的動機（十五32，現修）；[10]在本節可能同時包括兩方面的意思：(1) 福音不是出於人的（當代），即它並不是由人而來的（思高），它並不是人的信息（金譯）；它既不是人想出來的（現修），(2) 也就不是照著人的意思（新譯）。[11]

6 Fitzmyer 783*a*（§12）稱此爲保羅的福音之本質（'essence'）。

7 Ziesler 15認爲，此信最接近爲福音下定義的地方就是二15～16。但三6～9亦值得考慮，尤其因爲8節用了預報福音（思高）這講法。

8 Cf. R. Longenecker 23; Räisänen, 'Call' 63. 留意「有特色（distinctive）」不必等於「獨特（unique）＝唯一、獨一無二」。

9 Silva（1994）1210*a*. Cf. McKnight 63-64.

10 原文片語爲κατὰ ἄνθρωπον, 在新約僅此六次。

11 Cf. Cummins 110: 'not "according to" (norm/nature) or "in virtue of" (means/source)'.（1）R. Longenecker 23認爲，κατὰ ἄνθρωπον有「並非源於人的意志或權柄」的含意。（2）Cousar（'Galatians' 49）則認爲介系詞κατά所指的是質而不是來源。（3）Lategan（'Defending' 420 n.2）將此片語視爲κατὰ σάρκα之「神學對等物（theological equivalent）」，與κατὰ πνεῦμα相對（cf. 425）；但後一個片語在本書要到四29才出現。（4）呂譯不是照人意傳的將原文片語視爲形容分詞傳字的副詞；但原文的文法結構清楚顯示，κατὰ ἄνθρωπον是述語，是形容福音一詞的。（5）Vos（'Argumentation' 176）認爲11節首先是支持10節的：κατὰ ἄνθρωπον重複了在10節出現三次的ἄνθρωπος一字；保羅以此介詞片語指出，他的福音並不「符合人的標準和期望」，因而絕不是要取悅於人的；這證明他並非諂媚者。此解釋值得置疑。

一12 a～b　因為我不是從人領受的，也不是人教導我的，

（一）有釋經者將本節和上一節分析如下（引新譯）：

（11a）　弟兄們，我要你們知道，我所傳的福音

（11b）　並不是照著人的意思，

（12a）　因為這福音我不是從人領受的，

（12b）　也不是人教導我的，

（12c）　而是藉著耶穌基督的啓示來的。

按此分析，第三、四兩行是解釋和支持第二行的，而第五行則與第二行構成對比。[1]不過，原文結構的流程似乎支持另一看法：（二）第五行首先和主要與第三、四行構成對比，最後三行（即12節全節）都是支持第二行的。[2]按此理解，保羅在上一節下半（11b）籠統地申明其福音的**性質**之後，現在（12節）就著他的福音的**來源**及這福音傳遞給他的**方法**，從正反兩面進一步解釋、從而強調上一節下半那句話，即他所傳的福音不是來自人的。[3]

（甲）在反面的陳述裡（12a～b），我字在原文是獨立的代名詞（不僅是隱含於動詞之內），因而是受強調的。這現象有三種解釋：（一）保羅

1 Cf. Lyons, *Autobiography* 155（cf. 138）; Lategan, 'Defending' 421; Rogers 27.

2 留意：οὐκ（11b）. . . οὐδὲ γὰρ（12a）. . . οὔτε（12b）. . . ἀλλά（12c）. 前一項之後有γάρ字將它和後三項隔開（γάρ被放在οὐδέ之後，純粹是由於它並不取句子的第一位置：cf. BDF §475.2）；這就是說，後三項應視爲一個連續性的單元（參較：οὐκ . . . οὐδὲ . . . ἀλλά, 一1，四14；提前二12），將最後一項抽離這個組合而連於此組合之前的另外那一項，不是最自然的做法。Ciampa 325就認爲，由於12c是從屬於γάρ字之下，不宜把它直接連於11b；他把它連於12a.

3 Ciampa 326（cf. 325-26 n.67）也是認爲，這裡的對比將重點放在負面的一方（12a～b, 兩項陳述）多過是在正面的一方（12c, 一項陳述）；隨後的論證（一13～二21）支持這結論，因爲該論證主要亦是負面（保羅的福音不是來自人）而不是正面（是從啓示而來）的。再一次，保羅在一11～12這兩節所用的修辭伎倆是「從正反兩面陳述（antithetic presentation）」（Tolmie 53），如在一1b～c一樣（參該處註釋註12〔上面214-15〕）。

拿他所傳的福音和他自己作對比，意即：不但我要傳的福音是屬神的，而且我是以神的方法得到這福音的。（二）我與加拉太其他的那些宣教士相對。（三）我與其他的使徒相對，意即：我保羅，不亞於耶路撒冷的使徒們，並不是從人那裡領受福音的。[4] 這解釋最符合文理，因爲下文顯示，在整段自傳性的論證（一11～二21）裡，保羅都想到他面對的一項批評，即他的身分和所傳的福音，都不及耶路撒冷原先的使徒（參一17）和他們所傳的原來的福音（參二7～9）。

反面的第一句話（12a）指出，保羅的福音的來源並不是人。[5] 如在上文第九節，領受是個專門用語，指接受（現修）固定形式的傳統教訓，[6] 因而這詞同時暗示，傳達的方法是藉著教導。[7] 這個意思在反面的第二句話（12b）清楚地表明出來：也不是人教導我的解釋並加強了不是從人領受的意思。第二句的原文直譯只作也沒有受過教訓（呂譯）；不過，從人二字被放在兩個動詞之前（表示受到強調），因而很可能同時形容領受和（被）教導。[8] 本節與第一節（結構和思想上）按此理解而得更清晰的平

4 依次見：（1）Machen 57-58; cf. Lightfoot 80*a*; Schlier 45;（2）Dunn（1993a）53; Vos, 'Argumentation' 177 n.51（ἐγώ拾起上一節的ὑπ' ἐμοῦ）;（3）Burton 38-39; Smiles 35-36.

5 παρὰ ἀνθρώπου亦見於約五34（耶穌不接受從人而來的見證，新譯）。這種結構（παρά+所有格）的基本意思是「從……而來」（Moule 51; MHT 3.273; BDF §237.1; Thayer 477*a* [s.v. παρά, 1 c]; BDAG 756*b* [s.v. A 3 β]）。（1）Ellicott 13認爲，保羅書信的用法規律地保持了在「接受」等動詞之後的ἀπό與παρά的分別：前者指較遙遠的來源，後者則指較接近的。可是，ἀπό+所有格在加三2（ἀφ' ὑμῶν）和西一7（ἀπό 'Επαφρᾶ）顯然是指最接近的來源，這表示ἀπό在新約的用法已入侵了παρά的範疇（MHT 3.258-59; BDF §210.3）。（2）Tarazi 36區別1節的ἀπό+所有格（ἀπ' ἀνθρώπων）和本節的παρά+所有格（παρὰ ἀνθρώπου），認爲前者是指至終的來源，後者則指傳達的媒介；但是，兩個介系詞在福音書的平行經文中是不能分辨的（比較：可五35 ‖ 路八49; 太十二38 ‖ 路十一16），因此，兩個結構較可能是同樣表達來源（R. Longenecker 23）。亦參下面註8。

6 見一9b註釋首段之（一）＝上面260。

7 （1）Tarazi 36因此認爲，反面的第二句是不需要的。Anderson（*Rhetorical* 150）認爲οὔτε ἐδιδάχθην是贅言（πλεονασμός = pleonasm）的例子。（2）如Dunn（1993a）53所指出，本節從9節重複了領受一詞，這有助於保羅表達他的要旨：他們從保羅自己領受福音，是作爲基督教的傳統，保羅自己卻不是如此領受福音的。

8 即是將οὐδὲ . . . παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην視爲一個單元（as in BFBS, Nestle-Aland, Phillips; Bruce, *Paraphrase* 21; Bruce 87），而不是把它劃分爲二，即是在αὐτό之後用逗號（如在多數的中英譯本）。若劃分爲二，則前一句指來源，後一句指方法（Burton 40-41）；但如正文所指出的，前一句已暗示了傳達的方法。

行，進一步支持這看法。[9] 這就是說，這兩句所表達的是這一個思想：保羅的福音不是他從任何人領受或學來／學到（思高／當代）的。[10] 教導和「受教」，[11] 就如傳給和領受一樣，都是用以傳達基督教傳統的字，[12] 由人學來（思高）與從人領受的基本意思相同；[13] 因此，保羅在這裡強烈否認他的福音——就其來源及傳達給他的方法而論（前者牽涉後者）——與人有任何關係，等於聲稱他「並不是那些接受傳統教訓的教會成員中的一個」。[14]

3.1.2 是來自啓示（一12c）

一12c　乃是從耶穌基督啓示來的。

9 比較：
1節：ἀπόστολος（A）οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων（B）οὐδὲ δι' ἀνθρώπου（C）ἀλλὰ διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ
本節：（A'）οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ（B'）οὔτε ἐδιδάχθην [παρὰ ἀνθρώπου]（C'）ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ.

10 Cf. CEV: 'It was not given or taught to me by some mere human.' 作爲形容（被）教導一詞，παρὰ ἀνθρώπου可能表達行事者（'agent'），如在太十八19（cf. MM 478*b* [s.v. παρά]）。R. Longenecker 23循另一途徑達到同樣的結論：οὔτε ἐδιδάχθην（上註之B'）與1節的οὐδὲ δι' ἀνθρώπου（上註之B）平行，二者皆指行事者（'agency'）。

11 依次見：西一28；提前四11；提後二2；及弗四21；西二7；帖後二15。διδάσκω在保羅書信另外出現九次（全部共十六次）；可參《帖後》269-70。

12 「傳統」在此指保羅所稱爲παράδοσις（或其複數παραδόσεις）的教訓（參：林前十一2；帖後二15，三6；《帖後》268）。原文此字本身並無好或壞的含意，只是表達從一人傳給另一人的東西（參：加一14）；是好是壞，是由文理斷定的（壞的含意例如：西二8；可七8、9、13）。

13 Cf. K. Wegenast, *DNTT* 3.764: 在加一12，教導意即將一個傳統傳遞下去。（1）Ellicott 13認爲，學到較有主觀性的取用之意，領受則僅指客觀性的接受。此區別值得置疑，因爲領受在腓四9和帖後三6所指的，顯然超過了客觀性的接受，是對道德生活產生影響的（cf. G. Delling, *TDNT* 4.14）。（2）Arichea & Nida 17把領受解爲指最初接受福音，（被）教導則指隨後對福音的內容之了解的增長。但鑑於二者與緊接著的啓示構成對比，較可能二者皆指最初的接受福音。

14 Schlier 46-47.（1）Cf. King, 'Paul' 352-57: 作者認爲，保羅的敵對者將他的使徒職分「貶值」到與「教師」、「拉比」、「坦乃」同義，指他是倚賴他的教師「坦乃英」的（後二詞參導論第捌節乙部註 5第二段〔上面183〕）。保羅否認此指控。（2）Hays（2000）211*a*引《米示拿》之〈先賢集〉1.1以資比較：「摩西於西奈山領受律法，後將之交付約書亞，約書亞又授予眾長老，眾長老再傳予眾先知，先知便將之遞予拉比大會中各成員」（《背景文獻》271，§141；參較*Mishnah* 672或Martyn 143之英譯，可見筆者使用楷體的兩個動詞是譯者加上的，而「遞予」只是「交付」翻譯上的變體）。拉比們的「宗教把握（religious confidence）」是來自這種「權威的傳統鏈條（an authoritative chain of tradition）」的觀念，保羅則自稱直接地獲得神的啓示。

（乙）正面的這句話，在原文用了省略結構，即是並無動詞，在開首的強烈反語詞乃是之後，直譯只作「藉耶穌基督的啓示」。[1] 應補充的動詞是甚麼呢？答案有多種：（一）理論上可以從上一句補充「被教導＝學來／學到」，[2] 但教導和啓示顯然被視爲相對的，因此，這個可能不必考慮。（二）從再上一句補充領受似乎是明顯的選擇；[3] 可是，如上文所指出的，領受和學到的意思基本上相同，兩者同時與「藉著啓示」的意思相對。因此，保羅將動詞省略可能是刻意的，（三）應補充的動詞可能是「來」。[4]

本句的啓示顯然是指保羅在往大馬士革的路上與復活的基督相遇之事件。[5] 曾有釋經者認爲，[6] 所指的是與保羅在別處所提及的啓示（林後十二1）同類的「各樣的啓示」；這使福音的啓示變成不是保羅初次與基督相遇之經歷的一部分，而是其後的事。可是，文理清楚提示，本節的啓示應與第十六節的啓示緊密相連：因爲本節提到福音是藉啓示臨到保羅之後，下文隨即提到他從前與基督教爲敵（13～14節）、神向他啓示祂的兒子（15～16節），以及他立即開始傳福音（17節）。因此，最自然的理解就是將本節的啓示看爲與第十六節的啓示相同，或至少與之同時發生。[7]

1 ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἀποκάλυψις（本書另見二2）在保羅書信另外出現十一次（新約全部十八次）；詳參《帖後》84-85。

2 'I learned it': so Perkins 40.

3 'I received it': so NAS, NAU, NIV, NRSV.

4 I.e., '（it）came'（NKJV, RSV, NJB, CEV, Phillips; Hays [2000] 211*b*-12*a*). 另三個答案是：（4）'it was revealed（to me）'（Ebeling 67; 作者明言，這樣從後面的名詞補充同字根的動詞，是一種贅言）；（5）從二7（這麼遠的文理？）補充「被委託給我」（Furnish, *Jesus* 28-29）；（6）'（it）was'（Bruce 87; Bruce, *Paraphrase* 21）；但 'it was by a revelation of Jesus Christ' 似乎仍需補充作者譯文之上文的 'that I received it'，意思才圓滿，這樣一來，便與正文的（二）相同。

5 ἀποκάλυψις 在這裡是個表達行動的名詞（*nomen actionis*: Chamblin, 'Revelation' 6）。此字在保羅書信另外出現十二次，新約全部十八次；詳參《帖後》84-85。

6 Bosworth, 'Influence' 291.

7 值得留意：保羅似乎清楚區別他的大馬士革經歷（看見復活的主耶穌）和他在其後得到的所有啓示（cf., e.g., W. Michaelis, *TDNT* 5.357; Kümmel, *Römer 7* 148; Wilckens, 'Bekehrung' 274）；他也堅決地摒棄出神的經歷作爲他的使徒職分的基礎（so K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.440; K. L. Schmidt, *TDNT* 3.508）。因此，Ladd（*Theology* 368）的話是對的，他說：「保羅的歸正〔conversion〕不能解釋爲

耶穌基督的原文爲所有格（見上面註1），其文法結構引起了三種不同的解釋：（一）這是主詞所有格，指基督是啓示者，整句意即：保羅的福音是耶穌基督親自向我啓示的（現修）。[8] 此看法符合上文，因爲保羅剛否認了他的福音的來源是人，現在保羅所關注的問題也是福音的來源，他指出這福音是耶穌基督親自啓示我的（當代），這樣正反兩面的講法便十分對稱。（二）大多數的釋經者認爲，這是受詞所有格，即基督是被啓示者，祂就是啓示的內容。[9] 此解釋與下文所說的話吻合：在第十六節，基督毫無疑問的是神對保羅所啓示的內容；按此解釋，福音臨到保羅就是神將基督啓示給他的結果。（三）合併以上兩種看法，基督同時是啓示者和被啓示者，同時是保羅所獲之啓示的來源和內容，[10] 而保羅之所以得著福音，就是因爲耶穌基督把自己啓示了給他。[11]

筆者認爲（二）最可取，因爲除了（1）第十六節無可置疑的提示外，以下的考慮進一步支持此說：（2）當保羅使用動詞啓示的主動語態時，其主詞總是神（一16；林前二10；腓三15）。這似乎提示，保羅將神

〔一位〕偉大神秘主義者的第一次眞正的神秘經歷」（賴德，《神學（下）》428〔方括號及其內容爲筆者所加〕）。Prokulski（'Conversion'）正是如此解釋。

8 Cf. TEV; 郭一黃28; 金譯附注（i）。持第（一）立場的釋經者還包括：Morris 51; Rogers 28*b*; D. E. Aune, *DPL* 53*b*; Hansen（1994）47, cf. 40-41 n.（參下註）。在（一）的大前提下，Sandnes（'Call' 53）解爲「作者所有格（genitive of author）」；R. Longenecker 24, 25（followed by O'Brien, 'Converted?' 363, cf. 367）解爲指基督是啓示的主事者（'agent'）。

9 So, e.g., Burton 41-42; Betz 63*a*; Bruce 89; Barrett 111 n.9; Bryant 148; Cosgrove（1997）202; Cummins 110-11; Dunn（1993a）53; Matera 53, 56; Hays（2000）211*b*; Stanton 1154*b*; Witherington 92; Witherington, *Quest* 74; Baird, 'Visions' 659; Bornkamm, 'Revelation' 94; Chamblin, 'Revelation' 6; Penna, *Paul* 2.220; Prokulski, 'Conversion' 463; Ralston, 'Conversion' 203, 207; Hansen（1989）83（但見上註）。這啓示是指復活的基督向保羅顯現（Kim, *Origin* 72）。

10 So, e.g., Wood, 'Conversion' 276; W. Grundmann, *TDNT* 9.551; B. Siede, *DNTT* 3.751; Newman, 'Galatians 1' 201; Borchert 267. Winger（'Tradition' 71 n.16）認爲保羅可能故意模稜兩可；cf. Schmithals, *Apostle* 31-32 with n.49. Tolmie 50 認爲保羅在此沒有準確地表達自己的意思，且很可能自己也沒有想到 Ἰησοῦ Χριστοῦ 是哪種所有格，因而給了讀者自由，將此詞解爲主詞所有格，或受詞所有格，或二者同時。Silva（2001）67-68 指出，這第（三）立場其實是「混淆了觀念和文法（confuses concept with grammar）」。

11 Jervis 41 認爲基督同時是啓示的內容（16節）和方法（他帶來福音；參1節）。

視爲啓示的來源。[12]（3）保羅另外兩次使用主耶穌基督的顯現一詞（林前一7〔新譯〕；參：帖後一7），顯現原文即本節的啓示；而在該二節，主耶穌無可置疑的是受詞所有格，指耶穌被顯明出來。（4）在本節採納受詞所有格的看法，並不影響保羅將焦點放在福音的屬天來源此一事實；雖然「不是從人領受，乃是藉著神向我啓示耶穌基督而來」這種講法，似乎失去了（一）之下所說的正反兩面的對稱，但其實不然；形式上的不十分對稱可以視爲保羅用以凸顯其宣稱的方法，他的意思即是：「這信息不是從人來的，而是〔來自神，祂以極奇妙的方法把它給我：〕藉著把基督自己啓示〔給我〕。」[13]總言之，按（二）的理解，福音臨到保羅的方法，就是透過神把耶穌基督啓示給他：神是啓示者，耶穌基督是被啓示者，福音則與復活的基督同時被啓示給保羅。[14]

12 Bryant 149 指出，在 LXX 動詞ἀποκαλύπτειν 的主詞經常是「神」。Silva（2001）64 從文法變換法（'transformational grammar'）的角度指出問題所在：ἀποκαλύψεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ 可視爲從兩個不同（但本身意義清晰）的核心句子（'kernel sentences'）得來，即是：（甲）'Ιησοῦς Χριστὸς ἀποκαλύπτει [τὸ εὐαγγέλιον] =「耶穌基督啓示〔福音〕」或（乙）[ὁ θεὸς] ἀποκαλύπτει τὸν 'Ιησοῦν Χριστόν =「〔神〕啓示耶穌基督」。釋經的工作就是要斷定，在原文片語的背後是（甲）抑是（乙）。正文的（1）提示，答案應是（乙）。參較《羅》1.483 註25。Lührmann 17 同樣指出，動詞 ἀποκαλύπτω 從沒有「啓示自己」這種反身用法；因此，「藉著耶穌基督向我啓示他自己」這種解釋被排除了。

13 第（2）至（4）點見 Silva（2001）68（cf. 172）. 第（3）點亦見於 Silva, *Language* 111.

14 O'Brien, 'Missionary' 3, 'Converted?' 367; cf. T. Holtz, *EDNT* 1.131*a*; J.-A. Bühner, *EDNT* 1.143*b*.（1）這事實足以解釋，爲何在保羅和耶穌的信息中，有兩點是二者同樣堅持的：救恩完全是出於神的恩典；取用救恩的方法就是信心。在耶穌所有的教訓中，「恩典與信心」這雙重重點，或說「倚賴神的憐憫」這個重點，是一項基本的前提，亦清楚表明於祂所說的一些比喻裡，其中以葡萄園工人的比喻（太二十1～16，僅見於馬太福音）、兩個兒子的比喻（路十五11～32，僅見於路加福音）及法利賽人和稅吏的比喻（路十八9～14，同上）最爲顯著。Cf. Hanson, *Jesus* 13ff.; Bruce, 'Justification' 66-69, 'Problems. 5' 274-75; Bruce 38-39; Richardson, *Theology* 81-82; Scott, *Christianity* 44. Bruce（*Tradition* 54）指出，雖然在拉比傳統及其他地方都有使用比喻的例子，與耶穌使用比喻相似，但在福音書中最能表達比喻之特色的那些比喻，具有十分特別之處，以致在「不相同的準則（criterion of dissimilarity）」的衡量之下，它們顯出爲耶穌眞確的話。（2）耶穌這種教訓和保羅的因信稱義之理，在本質上是一樣的，儘管二者用了不同的詞彙來表達。例如：耶穌說：我來不是要召義人，而是要召罪人（可二17〔新譯〕‖太九13‖路五32）；保羅則稱神爲那稱不虔敬的人為義的上帝（羅四5，新譯）；詞藻雖然不同，實質卻無分別。Cf. Jeremias, *Message* 70; Knox, *Chapters* 145; Mitton, 'Justification' 47*a*; Bruce, *Message* 29; Bornkamm, *Paul* 237; Bultmann, *Existence* 190, *Understanding* 230-31.（3）在保羅的書信裡，完全沒有任何證據顯示保羅對耶穌的比喻有所認識，這就使人越發驚奇，何以保羅對耶穌的中心信息有這麼準確的了解。看來加一12 的宣稱，提供了保羅自己的解釋：當他蒙召歸主的時候，神藉啓示使他掌握了耶穌的信息中這些基要的原則（恩典與信心），以

這個藉啓示而來的福音，就是保羅當日傳給加拉太人的那個福音，也是他在寫此信時仍然在宣講的福音（留意11節的是字原文爲現在時態）；保羅在信上責備加拉太人正在離棄（6節），並呼喚他們重新持守的，就是他自始迄今一直傳講的、這個不變的福音。[15]上文曾指出，保羅所傳的福音同時具有「共同」和「有特色」兩方面的含意；[16]他在這裡聲稱他的福音是直接從啓示而來，這聲稱是否同時應用於這兩方面呢？我們首先留意，保羅在哥林多前書第十五章明言，有關基督的死（及其意義）、復活和顯現之信息，就是他傳給哥林多人、哥林多人從他領受的福音，亦是他和眾使徒共傳的福音（1～11節）。蕭華認爲，保羅想到的不是該段的傳統資料，而是福音「有特色」的一面，即是福音眞理對外邦人的特殊意義，就是他們不需要接受割禮或在任何其他方面受摩西律法的制度之管轄。福音的這一方面的眞理，保羅不是從人得來的，而是他以特別蒙召將福音傳給外邦人的使徒（參16節；徒九15，二十二21）的身分，直接從神的啓示得來的。[17]不過，即使就其「共同」的一面而言，

致他日後也是用這原則來解釋耶穌所傳的信息。So Bruce, 'Problems. 5' 274 = Bruce 38, 40.

15 本段以上的論點不受 11b τὸ εὐαγγελισθέν 的解釋（見一11b 註釋首段：上面284-85）所影響。若採納（一），則過去不定時時態分詞（指保羅當日傳福音給加拉太人）與現在時態的 ἐστιν 並列於同一句話中，清楚地暗示了以上的論點。若採納（二），則素來所傳這詞本身已有「自始迄今不變」的含意。若採納（三），本段的論點仍然成立，因保羅的整個論證要求（亦可說假定了），他當日藉啓示領受了、然後傳講的福音，就是他現今仍然傳講的福音；不然的話，割禮派對他的指控（爲了討人歡喜而見風轉舵：參一10a～b 註釋末段〔上面 266-67〕）便有事實根據了。

16 見一11b 註釋第二段（上面 285-86）。R. A. Martin（*Studies* 110）認爲，保羅蒙召的經歷使他即時認識到兩件事（只此二事）：（1）耶穌已從死裡復活，如基督徒所宣告的，因而他確是應許已久的彌賽亞；（2）在耶穌身上，彌賽亞時代業已開始，而這好消息應傳給外邦人。這兩點可依次連於正文所提到的兩方面。只是，作者認爲並無任何經文表示，這福音應該怎樣或在甚麼條件下傳給外邦人，也是在這時啓示給保羅的。

17 Silva（2001）158; Silva, 'Systematic' 20-21. Cf. Ebeling 71; Witherington（1998）92（cf. Witherington, *Quest* 74）; Ziesler, *Christianity* 19, 29; Ziesler 9-10（以啓示的形式臨到保羅的，很可能就是他對福音的特別看法，至少是此特別看法的開始；在 16 節的提示下，這特別的觀點必然是以向外邦人宣教爲中心的，亦必然包括否認男性的信徒需要接受割禮）。（1）Elliott-Bins（*Christianity* 62）同樣認爲，保羅的話不可能少於這個意思：保羅獲得啓示的結果，就是他把新的元素引進福音的信息裡。S. Neill 26 n.2 更明確地認爲，保羅直接由啓示而得的正是本書的中心主題——神對猶太人及外邦人在教會中的計畫（參：弗三1～7）；Matera 56-57 稱後一段爲「也許是保羅所得的啓示最早和最好的註釋」。（2）Silva 57-58 n.33 又指出 Chamblin（'Revelation'）之論點的破綻。後者認爲，保羅在本

保羅的福音的來源亦可以說是從啓示而來的，或說是「啓示在先，傳統在後」：例如，保羅於歸主時藉啓示得知「耶穌是基督」，後來他才領受早期的基督教傳統（林前十五3～4）所暗示的這項眞理；他先在往大馬士革的路上與復活的基督相遇（8節），然後才領受「基督向早期的門徒和使徒顯現、證明祂已復活」這傳統資料（5～7節）。[18] 由此看來，保羅的聲稱（他的福音是藉著啓示臨到他）可理解爲適用於他的福音的全部。

保羅在哥林多前書提到自己見過主耶穌，以及復活的主曾向他顯現（林前九1，十五9），強調了他的歸主經歷中視覺的一面。在這裡則選用啓示的詞彙（亦參一16同字根的動詞），凸顯了他的歸主經歷中認知的一面：神藉著向保羅啓示祂的兒子耶穌基督，讓保羅認識到神在基督裡的救贖行動，尤其是救恩對外邦人的意義。[19] 與此同時，啓示的詞彙在保羅的用法裡常與神的終末行動直接相連，[20] 因此，保羅在此使用這種詞彙，可能是爲要將自己的歸主經歷放在救恩歷史的框架中；而鑑於這兩節的重要性（道出本大段〔一11～二21〕論證的主題），可見保羅以這樣的形式申述他的福音的來源，就是在預示下文（三19～29，尤見23節）要發揮的救恩歷史觀點。[21]

書將福音與基督認同（Tarazi 36-37 也是將福音和耶穌基督視爲相等）；保羅在林前所論的是關於基督的信息，在這裡則指基督的個人顯現，因此兩段之間並無衝突。蕭華指出，儘管基督與福音之間有很強的觀念上的聯繫，但在語意上將二者直接認同是很不可能的，因爲至少（不提別的）所得出的意譯十分笨拙：「我要你們知道，我所傳的基督，並不是照著人的意思；我不是從人領受他的，也不是人把他教導我的，而是從耶穌基督的啓示（領受他的）。」

18 Cf. Fung, ‘Revelation’ 40-41（v）. 留意保羅在林前該段並沒有說，他所傳給哥林多人的福音也是他所領受的；他具體明確地列出，他所領受的是甚麼：就是基督……為我們的罪死了，而且埋葬了；又……復活了，並且顯給……看（3～7 節）這些傳統資料（cf. ibid. 40 [iv]）。Farmer（‘Peter’ 42）則認爲，保羅在歸主之前已掌握了福音的基本內容，只是他深信其信息是假的；但保羅一經藉著啓示認識耶穌是神的兒子，就改而相信福音的信息是眞的。

19 Cf. Gillespie, *Lectionary* 280; Wenham, *Paul* 9. Malina & Pilch 185 則認爲，保羅所得的啓示是根植於某種「改變了的知覺狀況（altered state of consciousness）」之經歷（cf. 331-33 [on ‘altered states of consciousness’）。參二2a 註釋註 8 末部分（下面 385）。

20 參：（用名詞 ἀποκάλυψις）羅二5，八19；林前一7；帖後一7；（用動詞 ἀποκαλύπτω）羅八18；林前三13。Cf. Gaventa, ‘Conversion’ 23. 作者因此認爲，加一12 所指的不是一件私人事件，而是神的終末啓示以及此啓示對保羅先前的生命（生活）之襲擊（‘attack’）。金世潤認爲啓示在此（12、16節）具天啓文學的專門意義；保羅用天啓文學的語言及思想形式來描寫他在大馬士革路上的經歷（Kim, *Origin* 71）。不過，保羅所見的基本上有別於天啓文學所描寫的異象（複數），因爲他所見的不僅是（如在天啓文學）全屬未來的事件，而是一位既已降臨地上，還要在末日再臨地上的人物（73-74）。

---

21 Silva（2001）172-73; Silva, ‘Eschatological’ 146-47.

3.2 保羅歸主的前後(一13～二21)

3.2.1 保羅先前的生活(一13～14)[1]

13 你們聽見我從前在猶太教中所行的事，怎樣極力逼迫殘害　神的教會。

14 我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心。

3.2.1.1 逼迫殘害教會(一13)

一13a　你們聽見我從前在猶太教中所行的事，

原文開首有「因爲」一詞，[2]所表達的邏輯關係有至少兩種看法：[3](一)本節及下文所支持的不是第十二節，而是第十一節所作的宣稱：保羅所傳的、在以色列的聖約所提供的安全「以外」可以得救的福音是眞的，這可見於此事實：他向外邦人宣教的工作，其根源不是猶太基督徒群體，而是神自己，耶路撒冷教會其後亦證實此點(二1～10)。[4]較普遍和較好的看法是：(二)這詞引入隨後的整段自傳性的論證(一13～二21)來支持前兩節(11～12節)的聲言，即保羅的福音不是來自人(尤其不是來自耶路撒冷的使徒)，而是來自啓示。[5]

1　O'Neill 24-27 欲把 13～14 和 22～24 節刪掉，因他認爲這幾節是後來有人想歌頌使徒保羅而加上的；但其理由並無說服力(cf. Fung [1975] 2.169-70 n.69)。Furnish('Studies' 325)對此作者(歐約翰)的加拉太書專論及羅馬書註釋有這樣的籠統評價：關於內容及語調的、高度主觀的判斷(甲)，與關於保羅的風格及詞彙的、常是有問題的籠統論述(乙)混在一起；其結果就是一個按著詮釋者自己的形象造出來的保羅。

2　γάρ = 'For'(e.g., NKJV, RSV, NAS, NAU, NIV).

3　本註釋所參考的中譯本，以及好些英譯本(包括 CEV, NJB, NRSV, TEV)，都沒有將 γάρ 字翻譯出來；這大抵反映譯者認爲這字在此只是個過渡詞或表示繼續，並無表達原因之意(參一11a 註釋註9及其文理〔上面 283〕)。

4　Verseput, 'Mission' 39.

5　So, e.g., Martyn 153; Ciampa 319. Cf. Lyons, *Autobiography* 138. R. Longenecker 27 則認爲 γάρ 所引入的話到二14 爲止，因他把二15～21 視爲全書的命題(*propositio*, vii, 80)。此詞參導論第陸節首段註4(上面 122)。

保羅說，加拉太的信徒聽過(新譯)關於他的一些事情。(一)朗列科認爲，你們曾聽說(呂譯)的內容不限於目前的兩節，而是一直延伸至二章十四節。(二)另有釋經者則指出，保羅的敘述將他從前在猶太教中的生活和其後的事件作對比(留意15節開首的然而，當〔當代、新譯〕)；經文並不提示，加拉太人所曾聽說的是超越了保羅先前的生活之外的事。(三)又有認爲，他們所曾聽說的不可能只是保羅從前逼迫基督徒，因爲此事要連同他歸主的事實一起提及才有意義(參23節)，因此，聽過的內容必然亦包括後面這個事實(15～16a)。[6]筆者認為，經文本身似乎肯定支持第二看法，但第三看法的邏輯似乎是難以駁倒的，因此可能最可取。

加拉太人是從哪裡聽到這些事的？(一)有認爲是從保羅的敵對者；他們以保羅從前傳割禮的事實(參五11)來加強他們自己的信息，即外邦信徒須受割禮才可以稱義。[7]不過，(二)似乎保羅在他的宣講中，有時亦提及自己過去如何逼迫教會(參：林前十五8～10；腓三6；提前一13)，加拉太的信徒可能就是從保羅本身聽到這方面的事。[8]夢克的研究顯示，使徒行傳所載有關保羅歸主的記述可追溯到保羅本身，因爲這些記敘與加拉太書的描述有密切的關係，不但在敘述他以前的歷史時如是，在解釋時所用的話亦如是；這就表示，眾教會所聽到關於保羅歸主及蒙召的敘述，是保羅常用而成爲較固定形式的。[9](三)與此同時，我們不能排除這個可能：加拉太人亦從保羅的敵對者聽到有關保羅從前的

6　依次見：(1)R. Longenecker 27;(2)Ciampa 329 n.72;(3)Sandnes, 'Call' 58, cf. 69. 此說假定了加拉太人是從保羅自己聽說這些事的(見正文下一段)。

7　依次見：Seifrid, *Justification* 144; Martyn 153; 及 Pate, *Reverse* 167. Cf. Cook, 'Opponents' 184*b*('others').

8　Lightfoot 81*a*; Rendall 153*b*; Burton 44; Schlier 49; Kim, *Origin* 28; Hengel, *Pre-Christian* 66; Hengel & Schwemer, *Paul* 16; Cummins 121.

9　Munck, *Salvation* 24-29(cf. 91, 14). ἠκούσατε(你們聽見)在弗三2，四21；腓四9；西一6、23 等皆指收信人從保羅那裡聽到。這是否可視爲進一步支持(二)的立場？

事。[10]

關於他的從前，[11] 即是他歸主之前，保羅特別提出他在猶太教中所行的事。（一）在猶太教中意即當他信奉猶太教時（現修）。猶太教一詞[12]首次出現是在次經《馬加比二書》（四次），另在僞經《馬加比四書》出現一次。[13] 按鄧雅各的理解，此詞在七十士譯本這些地方的用法提供了這詞最好的解釋：七十士譯本的譯者鑄造此詞，以區別（甲）那些忠於他們的猶太人遺產的人，和（乙）那些向來自希臘西流古王朝的壓力屈服而採納「外方風俗」（《馬加比二書》四13，思高）的其他人（包括猶太人）。這就是說，猶太教顯然是與「希臘文化」（同上）相對的，其特色就是強烈的民族主義和忠於（摩西的）律法，以抗衡那些試圖消滅其特色的人。由此可見，這詞不僅表達「猶太人的宗教信仰和生活方式」之意，更有濃厚的「保持猶太人的特色，誓死忠於律法」的含意。[14]

10 Hengel, *Pre-Christian* 72. Cf. Ridderbos 59（亦從其他的人）；Stanton 1155*a*.

11 ποτέ 在 23 節再次出現（且出現兩次），使該節與本節構成首尾呼應（Matera 58）。

12 'Ιουδαϊσμός, 在下一節再次出現；新約僅此二次。（1）BDAG 479*a*（s.v.）提供可二擇其一的兩種譯法：「猶太教（Judaism）/ 猶太地主義（Judeanism）」，同樣解釋爲「猶太地的信仰和生活方式」。但見下註。（2）Stern 522 則譯爲「傳統的猶太教（traditional Judaism）」，爲要表明保羅所指的並非今天所稱的「彌賽亞猶太教（Messianic Judaism）」；後者指「接受耶穌爲彌賽亞，並接受新約與《塔納克》〔即希伯來聖經；參《聖神》499*a*〕同爲聖經」的猶太教。（3）「『猶太教』，其實際意義諒指猶太公會」（陳 49）這話不確；συνέδριον（新約共 22 次）才是「猶太公會」（例如：太二十六59 ‖ 可十四55；路二十二66；徒四15）。

13 二書二21（「天主從天顯現，援助了那些勇敢爲猶太教作戰的人，致使少數的人能克服全境，驅逐野蠻的大軍」；八1（「猶大瑪加比與他的同人暗暗走到各鄉村，向同族的人呼籲，把固守猶太教的人，集合起來」）；十四38（耶路撒冷一位名叫辣齊斯的長老，「在與外邦人絕交的初期，也曾因猶太教而被控告；他已決意爲猶太教犧牲自身和性命」）；四書四26（安提阿古四世・伊皮法尼「試圖強迫〔猶太〕國中每一個人吃使人不潔的食物及摒棄猶太教」[NRSV]）。（前三節的引句取自思高，楷體全部爲筆者所加。）如 Witherington 56所言，這詞每一次的焦點都不是在地理（猶太地），而是在宗教和社交方面；因此，譯爲猶太教比譯爲「猶太地主義」（見上註之〔1〕）較正確（98 n.23）。（Ciampa 106指出，'Ιουδαϊσμός 與 διώκω 二者在同一節出現，LXX 只有《馬加比二書》二21。不過，後一個字在該節的意思是追趕〔思高〕，在本節則爲逼迫。）

14 Dunn（1993a）56. Cf. Dunn, 'Anti-Semitism' 185, 'Identity' 183-85, 192（2）; R. Mayer, *DNTT* 2.310; Gaventa, 'Conversion' 24-25; Cummins 121. 鄧雅各因此認爲，保羅的「歸正（conversion）」是從這種猶太教以及對律法的熱心，轉爲承認耶穌的福音要被傳給外邦人，即是他接受了先前所逼迫的（那些希臘化猶太人〔徒六1〕）的信仰。參導論第捌節甲部註 58 及所屬正文（上面 172）。

但是坡特指出，雖然領導馬加比起義的只是猶太民眾之中的少數人，在馬加比文獻出現的猶太教一詞卻不宜狹窄地解爲馬加比式的猶太教。在上述的五次之中（見註13），這詞有兩次似乎具概括性的意思，包括整個猶太教（《馬加比二書》八1；《馬加比四書》四26）；另三次則清晰地與猶太教的敵對者對立，這些敵對者稱爲「外邦人」（《馬加比二書》十四38〔兩次〕）或「野蠻〔人〕」（二21），而並無證據表示後者可指（馬加比人以外的）其他的猶太人。保羅在安提阿當面反對彼得時，使用了與猶太教同字根的動詞和副詞，指責彼得雖然自己不按照猶太人的方式過活，卻強迫外邦人猶太化（加二14，思高）；所指的也是猶太人整體的一種生活特色，不是特指某一派人士的生活方式（彼得並不是法利賽人）。[15] 這就是說，保羅提及的猶太教所指的就是猶太人的信仰和生活。[16] 我從前在猶太教中這種講法自然的含意就是，保羅已離開了他從前所信奉的猶太教；[17] 因爲在保羅心目中，神的子民如今不再是在摩西的約和律法之下，而是在新的約之下，這新的約是根植於較早的（早過摩西之約）亞伯拉罕之約的（參三6～9、15～17）。[18]

（二）所行的事一詞[19] 的意思不僅是行動或經歷（思高、金譯），而是保羅當時的整個生活或生活方式；[20] 其重點不是在於他生命中的某些事

15 Porter, 'Jew' 171-72.

16 Bruce 90, endorsed by Porter, 'Jew' 172.

17 Cf. Barclay, 'Story' 139 with n.20; Porter, 'Jew' 170, 173. 與此同時，這種講法並不表示保羅不再是個猶太人（so, rightly, Roetzel, '*Ioudaioi*' 10）。

18 Witherington 98. 作者進一步指出（355），在任何忠於律法的猶太人眼中，保羅會被視爲背道者和局外人，與外邦罪人無異。Sanders（*Law* 175）問道：「保羅在此豈不顯示，在某意義上，『猶太人』或『以色列人』這稱號不再能完全地描寫他？」

19 ἀναστροφή, 保羅書信另二次（弗四22；提前四12），新約全部十三次；可參《來》2.440註9。ἐμήν 這possessive adjective的意思無異於簡單的 μου 字，都是「我的」之意（cf. BDF §285.1）。

20 I.e., 'life'（RSV, NRSV）, 'manner/way of life'（NAS/NIV）; cf. 'how I lived / used to live'（NJB / CEV, TEV）. ἀναστροφή 在次經《馬加比二書》六23用來指殉道者以利亞撒的、堪爲模範的生活方式（參次經《多比傳》四14；舊約僅此二次）（Cummins 121）。J. Baumgarten（*EDNT* 1.93*a*）則解爲以猶太教爲決定性因素的整個人（'the total human person as . . . determined by . . . Judaism'）。

件，而是在於他的生活的特色和習慣。[21] 保羅提出兩個特徵：其一是他逼迫教會（13b），[22] 其二是他信奉猶太教的熱誠（14節）。

一13 b　怎樣極力逼迫殘害　神的教會。

神的教會[1] 是指由彌賽亞的子民所組成的那普世性的教會整體，後者則由各個不同地方的當地教會所代表著（參：林前十一16；帖前二14；帖後一4）；[2] 因此，當保羅逼迫耶路撒冷教會及猶太之外（參：徒九1～2，二十二4～5，二十六10～11）的眾教會時，他就是在逼迫這些教會所代表的神的教會。就本節而論，神的教會主要的代表是耶路撒冷的教會（參：徒八1～3），尤其是說希臘語的、以司提反為代言人的信徒群體（參：徒六1～八3）。[3] 似乎保羅的逼迫策略跟他其後的宣教策略有相同之處：都是從一個城市到另一城市，在這裡是從耶路撒冷到大馬士革（徒

21 Lyons, *Autobiography* 132（'less upon one's *bios* than upon his *ethos*'）.

22 Fowl（'Learning' 345）指出，這是保羅從基督徒的角度說話；在他歸主之前，他也許視他的行動爲「對褻瀆者施行刑罰」。

1 ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ.（1）此單數詞亦見於：林前一2，十32，十一22，十五9；林後一1；提前三5、15。林前一2 和林後一1 明言在哥林多的神的教會；其餘各處則有時是指地方教會（如林前十一22〔cf. Fee, *Corinthians* 544〕；提前三5〔cf. Marshall, *Pastoral* 481〕），有時是指普世性的教會（如林前十五9〔cf. Fee, op. cit. 734 n.107〕；提前三15〔cf. Marshall, op. cit. 509〕）。BDAG 304*a*（s.v. ἐκκλησία, 3 c α）則認爲全部皆指普世性教會。（2）ἐκκλησία 此字可指市民的集會（思高：徒十九32、39、41），ἐκκλησία θεοῦ 在 LXX 有一次（尼十三1）是指猶太人的「神權集會（theocratic assembly）」；帖前一1 對帖撒羅尼迦人的教會（呂譯）加上在父神和主耶穌基督裏的這形容詞，表示教會與世俗的市民集會和猶太人的神權集會都不同（參《帖前》51）。參上面 220-210。

2 Schlier 49-50. Cf. K. L. Schmidt, *TDNT* 3.506. 上述三次原文皆用複數的 αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ（MGM 331*a* 在帖後一4 之下的 ἐκκλησίας 應爲 ἐκκλησίαις）。參一2b 註釋第三段（上面 221）。

3 Cf. Hengel, *Acts* 74, *Pre-Christian* 72-73; A. B. Luter, *DPL* 461*b*; Pate, *Reverse* 154-67 （esp. 156, 164-65）; Kertelge, 'Assertion' 344.（1）Wilson（*Gentiles* 143）同樣認爲，雖然神的教會此詞本身不是指耶城的教會，但本節所指的仍然可能是徒八1 及下、九1 及下等處所描繪的事件。（2）F. F. Bruce（*ISBE* 3.711*a*）認爲，鑑於那些跟司提反辯論的人是在耶路撒冷那所謂「自由人」會堂的會員，其中包括從基利家……來的猶太人（徒六9，現修），很可能是司提反的論證使保羅徹底了解，必須消滅這新興的運動，才可繼續保存他先祖的傳統。Wenham（*Paul* 7-8）同樣認爲，年輕的法利賽學生掃羅，將正在冒出頭來的基督徒領袖司提反及其立場視爲十分可惡和危險，這是不難理解的；司提反可能是重要的催化劑，促使保羅在反基督徒的運動中取了活躍的（後來更是領導的）角色。

九2，二十二5，二十六12）。[4]

極力、竭力（金譯）或不遺餘力地（當代）原文是個介詞片語，[5] 在這裡形容動詞逼迫，意即「極度地」或「到了非常的程度」。[6] 逼迫原文爲過去未完時態，表示慣性的行動。[7] 有釋經者認爲，保羅在本節的話只表示，他寫此信時看自己過去的行動爲過度的，卻並不表示那是實際上的暴力行爲。[8] 又有認爲，保羅對信徒的逼迫並不涉及流血，他至多也是施以他自己後來在猶太人手中所受的刑罰，就是被鞭打四十下減一下（林後十一24，呂譯）；那是紀律性的懲治，「極度地」意即到了律法所准許的至高次數，就是三十九次（現修）。[9] 不過，這些見解都反映對使徒行傳之記載的不信任；按此記載，保羅的逼迫行動肯定不止於上述的紀律懲治（參：徒二十二19）：他挨家挨戶搜捕男女信徒，把他們關進牢裏（徒八3〔現修〕，參九2、14，二十二19，二十六10）；他用刑強迫他們說褻瀆的話（二十六11，新譯），即是強迫他們放棄信仰（現修）；[10] 他向主的門徒發恐嚇兇殺的話（九1，新譯）；[11] 他曾迫害信奉這道的人直至死地（4

4 Witherington 125.

5 καθ' ὑπερβολήν, 在保羅書信另外用了四次，分別指罪的「極度」有罪（羅七13；參《羅》2.454 註12）；極高超的道路（林前十二31，呂譯）；極受重壓（林後一8，呂譯）；無可比擬的榮耀（林後四17a，現修）。Cf. BDAG 1032*b*（s.v. ὑπερβολή）; BDAG 512*b*（s.v. κατά, B 5 b）. ὑπερβολή 另見於：林後四7，四17b，十二7（即新約共八次，全部在保羅書信）。

6 LN 78.33（'to an extreme degree'）; BDAG 1032*b*（s.v. ὑπερβολή: 'to an extraordinary degree'）. 後一本辭典列出另二個翻譯：'beyond measure, utterly'; 其中的前一個（「逾限地」）爲 KJV, NKJV, NAS 所採納。NJB 意譯爲 'There was simply no limit to . . .' 其他翻譯包括：（1）'intensely'（NIV）; 激烈地（思高）；（2）'violently'（RSV, NRSV）;（3）'without mercy'（TEV）; 無情地（現修）。

7 I.e., ἐδίωκον = 'customary（habitual or general）imperfect'（Wallace 548）, 'I used to persecute'（NAS）.

8 So Gaventa, 'Conversion' 25.

9 依次見：Taylor, 'Persecute' 99; Fredriksen, 'Judaism' 248, 253（cf. Hays [2000] 214*b*）. Setzer（'Pauline' 12）認爲保羅可能誇大了他先前的逼迫活動。Chilton（'Paul' 52）指出，逼迫一詞在保羅書信別處的用法（見四29〔還可加上五11〕；羅十二14；林前四12；林後四9）並不提示所指的是謀殺。

10 褻瀆是從基督徒的角度而言，也許是指詛咒基督（參：林前十二3）；so Barrett, *Shorter* 387.

11 巴列特認爲意即「以死刑恐嚇他們，且實在執行此刑罰」（Barrett, *Acts* 1.445; *Shorter* 133）。Hengel（*Pre-Christian* 72）則認爲，當時的法律環境不容許猶太人自己執行死刑，執行死刑屬羅馬巡撫的職權。

節，新譯）；他們被判處死刑，他也贊成（二十六10〔現修〕，參七58，八1，二十二20）。[12]

殘害在原文有自己的受詞她／它字（呂譯、思高、金譯／現修），所指的自然是神的教會。[13]企圖將教會毀滅（當代）這翻譯[14]反映了一個主流意見，即殘害原文的未完時態在此表達試圖之意，[15]其含意似乎是，保羅的試圖並不成功（參金譯：妄圖）。不過，這種翻譯不必要地減弱了未完時態在這裡的意思：保羅不僅是竭力想把她〔教會〕消滅（思高），而是實在的開始了毀滅教會的過程，只是由於神的干預而沒有完成此過程；簡言之，未完時態具有其正常的功用，即是表達在進行中但非完成的行動。保羅對教會的逼迫一天仍在進行，他就是正在摧殘它（現修）。[16]

3.2.1.2 猶太教中長進（一14）

一14　我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心。

本節提出了保羅歸主前的生活之第二個特徵（第一個在13b），就是他信奉猶太教[1]的熱誠。更有長進原文直譯為「進步……過於」，故此呂振

12 Barrett（*Shorter* 387）引下列經文以表示，出自保羅口中的這話，並非僅為辭令式的講法：約十六2；太二十四9；可十三12；林後十一24～27。

13 πορθέω 在 LXX 只出現兩次（偽經《馬加比四書》四23，十一4），皆指安提阿古四世・依皮法尼「搶掠」耶路撒冷和「毀滅」那些殉道者（Cummins 122）。在新約只出現三次（另見 23 節；徒九21），皆與保羅逼迫教會之事有關；此點支持 Linton（'Third' 81）的看法，即關於保羅對其過去經歷之敘述，已有稍微固定的形式。

14 Cf. 'tried to destroy'（NKJV, RSV, NAS, NIV, CEV），'was trying to destroy'（NRSV），'in my attempts to destroy'（NJB）. LN 20.37 則意譯為 'I attacked *with the purpose of* destroying the church of God'（斜體為筆者所加）。

15 I.e., ἐπόρθουν = 'conative imperfect'（Wallace 551）. So also Hengel, *Pre-Christian* 71; Rogers 30*a*; Matera 58; Martyn 154; Tolmie 56. 周 42 的解釋──「『不斷地』，『一次又一次地』，『企圖』把上帝的教會澈〔原文照錄〕底殲滅」──似乎是把動詞同時視為 continuous, iterative/habitual, and conative imperfect.

16 依次見：Silva（2001）71; Schlier 50 n.5. 因此，保羅的話不必視為「辭令式的加劇（rhetorical intensification）」（Perkins 42）。

1 此詞參一13a 註釋第四、五兩段：上面 298-99。在本節可能指「在猶太教的奉行上」= 'in my

中譯本作更為前進；[2]所用的未完時態（像13節下半的兩個動詞一樣），表達繼續前進之意。[3]朗列科認為此動詞的未完時態表示，在保羅信奉猶太教的整個時期裡，他的道德和靈性生命不斷地發展；不過，下一句（14b）提示保羅的長進較可能是在他受教育方面。[4]保羅不但是個法利賽人（腓三5；參：徒二十三6，二十六5），[5]而且很可能是個拉比學生；散居的猶太人中的年輕法利賽人，選擇在耶路撒冷而不在大馬士革（後者是敘利亞的沙漠中之綠洲）研習律法書（妥拉）。[6]按此理解，他本國或本族（思高、新譯）[7]許多同歲的人，即是和他同輩[8]的猶太人（現修），是

practice of Judaism'（TEV; LN 41.33; cf. NEB, REB; W. Gutbrod, *TDNT* 3.383; Barrett, *On Paul* 2）.

2 Cf. 'I advanced / was advancing . . . beyond'（NKJV, RSV, NRSV / NAS, NAU, NIV）; 'I outstripped'（NJB），'I was ahead of'（TEV）. 更為激進（當代；參新譯）、更為急進（思高）等翻譯則似乎是超越了原文最自然的意思。προκόπτω 在新約另外出現五次（路二52；羅十三12；提後二16，三9、13）。詳參《羅》4.314 註 2 及所屬正文。

3 I.e., προέκοπτον = 'customary（habitual or general）imperfect'（Wallace 58）. Dunn（1993a）59 的翻譯（'made constant progress'）被 Silva（Review 487）評為「過分解釋（over-interpret）動詞的時態之意義」。參二19 註釋註 25（下面 590）。

4 依次見：R. Longenecker 29; Witherington 101.

5 Overman（'Pharisaios'）質疑這個廣被接受的主流意見。作者指出，保羅從沒有說他是個法利賽人；他在腓三5 只是說，就律法說他是法利賽人（181-82）。法利賽人是公認的律法專家，他們準確地認識並解釋律法；保羅的意思是，他在律法方面的訓練、技巧和解釋可媲美法利賽人（186-87）。（筆者的問題是：一個不是法利賽人的人，能像法利賽人一樣精通律法嗎？）至於使徒行傳的記載，作者認為那只是路加為了自己的文學目的而將保羅描寫成為一個法利賽人（189-91）。

6 Hengel & Schwemer, *Paul* 37. 作者指出：大馬士革並沒有猶太學問的傳統。按當代的猶太原始資料，在主後 70 年之前，研習妥拉尤其是在耶路撒冷舉行，因為只有在以色列地，才可以真正的履行整個律法，因而只有在那裡藉著每天實行，才可以學習律法。Cf. Hengel, *Septuagint* 109（在保羅的時代，要正當地研讀法利賽人的學問，只能在聖地，最好是在耶城）；Hengel, *Pre-Christian* 27（保羅來自嚴守律法的猶太家庭，他自己亦是嚴守律法的〔腓三6；徒二十二3，二十六5〕；對這樣的猶太人，耶城是研習妥拉的唯一的正當地方），41（極不可能在大數或巴勒斯坦以外的任何其他地方）；Barclay, 'Anomalous' 383-84（保羅很可能是在耶路撒冷一所用希臘文授課的、解釋律法的學校，接受法利賽人的教育）。Hengel（*Pre-Christian* 66, 67）又猜測，保羅在歸主的前夕已是耶路撒冷一所（或數間）說希臘語的猶太會堂被公認的教師：在加一13～14 的事實底下，徒七58 對保羅的描寫──青年人（思高、新譯）──應被嚴肅地看待；保羅當時可能是介乎 25 和 35 歲之間；他不再僅是個學生，而是在耶城的說希臘語的會堂（複數）的範圍內負起某種責任，大抵是個教師。

7 γένος 在保羅書信另外出現五次（新約全部 22 次），分為兩種用法：（甲）指各種方言（林前十二

指他在耶城的拉比同學。[9]

為我祖宗的遺傳更加熱心一方面是保羅比他的同輩長進的原因，[10] 另一方面是保羅較其同儕更長進的表達方式。[11] 此解釋將更加的原文副詞視為有比較性的意義，[12] 而不僅是格外、分外或尤其是之意（依次見：呂譯、新譯、當代）。[13] 熱心原文是個名詞，意即「熱心的人」，具「對有關

10、28，參呂譯、思高、新譯）或語言（十四10，思高、新譯）；（乙）指同族的人（林後十一26）和以色列族（腓三5）。它在本節是後一種用法。Cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.685.

8 συνηλικιώτης 在整本希臘文聖經僅此一次。Cf. BDAG 971*b*（s.v.）.

9 Witherington 101; Cole（1989）87. 前者又指出，在耶路撒冷的教師所授的高級科目，包括修辭學，即是勸說的學問（'rhetoric, the art of persuasion'）。（1）G. Stählin（*TDNT* 6.714）在這裡看出「幾個忠於律法的年輕猶太人之間的一項競賽」；但保羅的話不必包含競爭之意。（2）Dodd（*Studies* 75, 76）認為：保羅為自己造出絕對完全的理想，難怪他的道德掙扎是那麼厲害（'so desperate'）；消解嚴重的內在衝突的一個方法，就是將衝突外在化，即是將自己所厭惡卻發現在自己身上的東西，認同為別人；保羅逼迫教會的主因，就是他無法打擊自己內心的、律法的敵人，而基督信徒卻是他可以打擊的、律法的敵人。這種基於心理臆測的解釋不可取，儘管保羅很可能在某程度上確實經歷過因沒有達到神的標準而生的挫敗感（參《羅》2.433、449-50）。

10 ὑπάρχων 這分詞在此可能表達原因（cf. Burton 47）。ὑπάρχω 在保羅書信另外出現11次（新約全部共 60 次）：其中五次也是表達原因的分詞（羅四19〔NKJV, NAU, NIV: 'since'; NRSV: 'for'; RSV: 'because'〕；林前十一7〔NKJV, NRSV, RSV, NAU, NIV, NJB: 'since'〕；林後八17〔NRSV: 'since'〕，十二16〔NRSV: 'since'〕；腓二6〔參《腓》221-30，尤其是 229-30〕），一次則表示「讓步」（加二14; RSV, NRSV, NJB: 'though'）；另四次的意思是「是」（林前七26，十一18，十二22; 腓三20），餘下的一次（林前十三3）是用在所有的（τὰ ὑπάρχοντα）= 財產（思高、現修）一詞中。

11（1）'I outstripped most of my Jewish contemporaries in my limitless enthusiasm for / by my boundless devotion to the traditions of my ancestors'（NJB/REB），對我先祖的傳統所具有的無限熱忱遠遠超出許多和我同年齡的猶太人（金譯）這三種翻譯，都是把經文理解為只有第二方面的意思。（2）Pate（*Reverse* 139）從本節看出「歸主前的保羅將智慧和律法聯繫在一起」的證據來：長進和熱心二詞在 LXX 次經《便西拉智訓》五十一17～18 出現，在該處，律法的教師說他在智慧上有進步（προκοπὴ ἐγένετό μοι），且「已決定，要實行智慧的事，熱心（ἐζήλωσα）行善」（思高德訓篇五十一24）。作者認為，保羅在本節的用詞源自智慧教師／律法學校的環境。筆者倒認為，此說流於牽強，因其理據薄弱：在 LXX，προκοπή 另外只出現一次（次經《馬加比二書》八8），保羅所用的動詞 προκόπτω 則完全沒有出現，此點尤其不利於此說。

12 大多數的中英譯本都反映這種理解：思高、新和、現修、和修；KJV, NKJV, NRSV, NAS, NAU, TEV. Cf. F. Hauck, *TDNT* 6.62; BDAG 806*a*（s.v. περισσοτέρως, 1）. 此字在新約另外出現 11 次，詳參《帖前》211；BDAG 806*a*（s.v.）; *EDNT* 3.77-78（s.v.）.

13 Cf. RSV, NIV（'extremely zealous'）, NJB, REB（見註 11）；Betz 68 n.117. Ciampa 106 認為本句基本上與次經《馬加比二書》二21 的一句同義：τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν）= 'those who strove zealously on behalf of Judaism'（RSV）. 但 NRSV 譯為 'those who fought bravely for Judaism' =「勇敢為猶太教作戰」（思高）。

之事物有主動的態度，充滿活力和熱忱」的含意。[14] 保羅熱心的範疇是他祖先的傳統（新譯）或傳授（思高），即是被傳授下來的傳統教訓（現修）。[15]（一）保羅所指的可能是他所屬的法利賽派的傳統（參：腓三5～6），[16] 即是他自小在家中（參：徒二十三6）領受的教訓和習俗，[17] 以及（特別是）他所就讀的拉比學校（參：徒二十二3）[18] 所傳授給他的、稱為〈哈拉卡〉的口傳律法。[19]（二）另一些釋經者認為，我祖宗的遺傳是

14 Cf. Marshall, *Pastoral* 286. ζηλωτής 在新約另外出現七次：兩次指支持使用武力的猶太民族主義者奮銳黨人（路六15; 徒一13〔參《聖神》553*a*〕）；其餘五次都是（如在本節）其後取所有格的名詞（人或物）以表示所熱心的範圍：為律法熱心（徒二十一20）、為上帝熱心（二十二3，新譯，參呂譯）、在好事上熱心（多二14，呂譯）、熱心行善（彼前三13）、熱切希望有屬靈的恩賜（林前十四12，現修）。（1）W. R. Farmer（*IDB* 4.936*b*）指出：太十4及可三18的加拿尼人西門（呂譯，於前一節；於後一節則譯為熱心派的人）保存了ζηλωτής這名字的亞蘭文形式之希臘文翻譯（Καναναῖος）。此亞蘭文名字背後的希伯來文字根（קנא）的意思是「妒忌」；熱心者將自己交付給神，要做神的代理人去表達神的義怒和審判，後者是針對偶像崇拜、背道，和任何其他惹起神的嫉妒之違法事情而發的（「嫉妒」和「熱心」同有一個希伯來字根）。（2）來自約瑟夫的證據顯示，熱心一詞要到猶太人與羅馬之戰（主後 66-70）期間（約 68 年）才被主張武裝反抗羅馬的一派取用來自稱為「奮銳黨」（David Rhoads, *ABD* 6.1045*a*; cf. Donaldson, 'Zealot' 673; T. L. Donaldson, *ISBE* 4.1176*a*）。Seland（'Saul' 449-50, 465-66）也是認為，早期的熱心者（包括保羅）並不構成一個黨派或運動，只是在遇到顯著的違犯律法的情形時，就以執法者自居而私行治罪。

15 παράδοσις（傳統）在保羅書信另外出現四次（林前十一2; 西二8; 帖後二15，三6）；詳參《帖後》268。亦參一9b 註釋首段之（一）= 上面 260。

16 Burton 48; Machen, *Origin* 47; H. F. Weiss, *TDNT* 9.46.

17 πατρικός（祖先的）在新約僅此一次。此字的意思是「得自父親／由父親傳授下來的」（BDAG 788*b* [s.v.]; cf. G. Schrenk, *TDNT* 5.1022）。保羅在徒二十三6 自稱是法利賽人〔複數〕的兒子（現修）；Barrett（*Acts* 351）認為可假定保羅的父親是法利賽人；Newman & Nida（*Acts* 435）則認為這詞可譯為「我的父母是法利賽人」；F. F. Bruce（*ISBE* 3.719*a*）的理解與此譯法相同。

18 在耶路撒冷長大，在迦瑪列門下受教（現修），對祖傳的法律，曾受過精確的教育（思高）。Hock（'Paul' 216）認為，保羅所受的教育相當於今天的大專程度。D. F. Watson（*DNTB* 312*a*）則認為，保羅在本節所論的是中學生的程度：男童由9至13歲上中學研讀口傳律法；這律法的兩個形式是（甲）米大示（Midrash），即經文的持續解釋（參《聖神》362*b*），和（乙）米示拿（Mishnah），即法規彙編（參同上 365*a*）。但兩者的彙編工作都是在保羅時代之後才完成的。

19 Cf. Bruce 91; Borchert 267.（**1**）Silva（'Meaning' 116）指出，拉比思想的一個基本特色是對雙重律法的著重：成文的律法（即是希伯來文聖經，但尤其是指摩西五經）和口傳的律法（父老的遺傳）。口傳律法可視為某程度上對成文律法之解釋及應用，但其中很多是處理專門的法律問題之爭論，這些爭論引致新規條之形成。（**2a**）按約瑟夫的《猶太古史》13.297所載，法利賽人將許多來自先祖的傳統、並非寫在摩西律法上的規條，加在百姓的身上（Murphy-O'Connor, *Human* 20）。猶太人的傳統認為，律法包含613規條，其中248條是正面的命令，365條是負面的禁令；365條與太陽年的 365 日相對應，248 條則與人體上的肢體之數目相對應（Metzger, 'Galatians' 14 n.1, 引巴比倫〈他勒目〔Talmud〕〉*b. Makkot* 23b）。稱為〈哈拉卡〉（Halakah）的口傳傳統是（甲）對那些規條的解釋

指律法本身。[20] 從收信的外邦基督徒的角度看，這詞必然是指摩西的律法，也許還包括一些得自推理的口傳律法，但無論如何不能排除摩西律法本身；用以支持此說的一項理據，就是本節與使徒行傳二十二章三節十分相似，而保羅在該節提到他祖傳的法律（思高）。[21] 不過，該節的用詞是單數的律法和為上帝而熱心（呂譯），本節則明說對我祖先的傳授〔複數〕更富於熱忱（思高）；這就是說，若保羅在本節是指摩西的律法，他爲甚麼不乾脆說「律法」呢？至於收信人會如何理解我祖宗的傳統一詞，我們應記得這兩節所提及的，是他們聽說過（思高、金譯）的事。（三）按一位猶太裔釋經者的理解，我祖宗的傳統是指法利賽派所訂定的口傳律法，使徒行傳該節所用的律法（而非傳統）一詞，則包括成文的律法。[22] 最可取的看法是，（四）鑑於保羅是在比較他從前信奉的猶太教[23] 和他後來的生活（15節及下），我祖宗的傳統很可能是籠統地指猶太人的律法傳統整體（此觀念常見於希臘化時期的猶太教），不是特指保羅家族

和日常生活的應用，由一代復一代的拉比傳授下來，並由希列學派所保存（F. F. Bruce, *ISBE* 3.710*b*; cf. Schoeps, *Paul* 283; W. Grundmann, *TDNT* 4.535 with n.31）。「這些口傳傳統在公元 1 至 2 世紀開始整理，到了 3 世紀彙編完成〈米示拿〉（*Mishnah*）」（《聖神》240*b*）。〈米示拿〉，加上〈革馬拉〔*Gemara*〕〉＝巴勒斯坦和巴比倫的猶太學者對〈米示拿〉的評註（同上，參 219*a*），合成猶太人的法典〈他勒目〔Talmud〕〉（同上，參498*a-b*）。Cole（1989）88 引日後拉比的話：「聖經是水，米示拿是酒，但革馬拉是用香料調味的酒。」（**2b**）*DJBP* 248*b* 指出，拉比傳統加諸猶太人身上的規條有613條，但給外邦人的誡命只有七條。後者稱爲「挪亞律法（Noahide Laws）」，禁止拜偶像、亂倫及姦淫、流血（謀殺）、褻瀆神的名、不公平及不法、搶掠，和不人道的行爲（例如：斬斷活著的動物的一肢）（so Steinberg, *Judaism* 100; 參《聖神》386*a*）。（**3**）R. Longenecker 30 認爲，保羅的祖先的傳統除了上述的（甲）還包括（乙）其後收錄成爲各式各樣的、個別的、拉比學問之哈加達集（'various individual . . . haggadic collections of rabbinic lore'; 「〈哈加達〔Haggadah〕〉除了包括經過潤色的聖經故事之外，附有評論和兒童問題解答」（《聖神》239*b*）；及（丙）在保羅當代的會堂內所興起的、較大眾化的解釋，這些解釋以現存的〈他爾根〔Targumim〕〉（＝亞蘭文意譯及註釋；參同上 499*b*）爲代表。（**4**）Rapa 90解爲猶太教的「標誌」（割禮、安息日、飲食條例等）。此解釋肯定是過分陜窄。

20 Winger, 'Tradition' 73-74. Cf. idem, *Law* 100.

21 Witherington 104; cf. Seland, 'Saul' 464; Martyn 155, 163.

22 Stern 523. 作者進一步認爲，保羅在此提及口傳律法，可能是爲要表示他以前比他在此信上所反對的律法主義者更加（遵）守（律）法。

23 解釋見一 13a 註釋第四、五兩段（上面 298-99）。

的法利賽傳統。[24]

在舊約聖經裡，對神熱心的典範是祭司非尼哈和先知以利亞。[25]（一）非尼哈將一個行淫中的以色列人及其米甸女子刺殺，使以色列的瘟疫止住（民二十五1～8）。神對此事隨即的評論可說提供了理解「熱心的神學」最重要的經文：耶和華對摩西說：「非尼哈……使我的烈怒稍消，不向以色列人發作，因為他在他們中間以我忌邪的心為心，使我不因我忌邪的心把他們消滅。因此你要說：『現在我把平安之約賜給他，要給他和他的後裔作為永遠擔當祭司職分的約，因為他為他的上帝有忌邪的心，為以色列人贖罪』」（10～13節）。對神的熱心有贖罪功能這觀念，解釋了不能另作解釋的、熱心者的狂熱和殘酷。在猶太傳統中，非尼哈成了熱心者的最高原型。[26]（二）以利亞對神大發熱心，下令將所有的巴力先知殺掉

24 Betz 68 n.118; Porter, 'Jew' 172 with n.93; F. Büchsel, *TDNT* 2.172.

25 雅各的兒子西緬和利未將示劍人殺戮，以報他們的妹妹底拿被污辱之仇（創三十四）；雖然創三十四本身對二人持負面的態度（參 30 節），但二人在被擄後的猶太教文獻裡也是被高舉爲熱心的典範（次經《猶滴傳》九2～4；僞經《禧年書》三十5～20（尤其是18 節）；《利未遺訓》六3〔*Pseudepigrapha* 2.113, 1.790〕）；cf. W. R. Farmer, *IDB* 4.936*b*-37*a*; Donaldson, 'Zealot' 673 n.67.

26（1）次經《便西拉智訓》四十五23 稱讚非尼哈「在敬畏上主的事上，非常熱誠〔熱心〕。當百姓墮落的時候，他卻堅定不移，因他心地善良勇敢，爲以色列人贖了罪」（思高德訓篇四十五28～29）。（2）次經《馬加比一書》二15～28 用非尼哈傳統中的「熱心神學」來解釋馬加比的起義，反抗敘利亞的壓迫：「君王派來強迫人民背教的官吏，也來到了摩丁城，勒令人祭神。……〔馬加比之父〕瑪塔提雅高聲回答說：『……我和我的兒子……決不背棄法律和教規……。』他剛說完了這些話，正有一個猶太人前來，當眾在摩丁的祭壇上祭神，全照王的諭令。瑪塔提雅一見，熱情勃發，五內俱焚，要照法律發洩義怒，於是衝上前去，把那人殺死在祭壇上。同時也把迫令人民獻祭的王吏殺了，並把祭壇拆毀。他對於法律這樣熱誠，完全像丕乃哈斯〔非尼哈〕……所作的一樣。於是瑪塔提雅……高聲喊說：『凡熱心法律，擁護盟約的，請跟我來！』接着，他和他的兒子，把所有的家產都留在城裏，逃到山中去了」（思高，15、20、21、23～28 節）。（3）僞經《馬加比四書》十八12 稱非尼哈爲「熱心者非尼哈（τὸν ζηλωτὴν Φινεές）」。（4）詩一〇六（LXX 一〇五）30～31 的評論是：那時非尼哈站起來，執行刑罰〔呂譯作干涉，思高作調停〕，瘟疫才止息。這就算為他的義，世世代代直到永遠（新譯）。LXX 31 節（καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν ἕως τοῦ αἰῶνος）跟創十五6 所用的詞句（καὶ ἐπίστευσεν Αβρααμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην）部分相同。Ciampa 110 with n.18 因此認爲，靠行爲稱義的觀念（這觀念的縮影就是熱心維護傳統的律法或〈哈拉卡〉〔見上面註 19 之（2a）〕關於與外邦影響力分開的那些標準）（甲）和保羅從前在猶太教中的生活方式（乙）此二者顯然可能是有關連的：雖然保羅從沒有引用詩篇該節，但該節的稱義的語言是創十五6 的回響，加上這語言是繫於最以其熱心律法出名的那人物（即非尼哈），這使非尼哈成爲早年的保羅一個完美的生命典範（cf. 238）。Seland（'Saul' 466, 469）肯定認爲保羅看自己爲追隨了非尼哈的榜樣。但見《羅》3.295 註 12 之（2）。

（王上十八40，十九10～14），這是按照神的命令要將假神的先知處死（申十三1～5）。瑪他提亞臨終時，同時將非尼哈和以利亞高舉爲熱心的典範，以及這種忠心獲神賞賜的例子。[27]總而言之，熱心者的特徵不僅是對律法及猶太教的傳統熱心（這是起始點；參：次經《馬加比二書》四2），且其熱心牽涉武力之使用：首先，他或她（如猶滴，參〔例如〕次經《猶滴傳》十三1～10）是準備好對那些違反律法、破壞律法或對抗律法者使用武力的，不管後者是猶太人（如非尼哈和瑪他提亞所殺的人）、外邦人（如猶滴所殺的），或一般的惡人。此外，熱心者的理想包括願意爲了律法而受苦及捨命（參〔例如〕：次經《馬加比一書》二50；《馬加比二書》七2，八21），甚至不惜自殺（參〔例如〕：《馬加比二書》十四37～46）。推動和維持這種熱心行動的，就是「熱心的神學」：相信這種熱心會蒙神賞賜，並且（更重要的）會爲以色列贖罪。[28]

有釋經者認爲，（一）本節的用詞跟馬加比起義的領袖瑪他提亞所說的話相仿，其相似的程度[29]使人無法不這樣下結論：保羅在此擴充了一個往後延伸至哈斯摩尼（即馬加比）時期的「奮銳黨」傳統。瑪他提亞的熱心要維護先祖傳統之純潔，而這熱心驅使他殺害嚴重地危害那些傳統的異教徒；這兩點也是保羅在這兩節所提出的：對先祖的傳統熱心，和對危害這些傳統的基督徒採取迫害行動。同樣地，雖然所有的法利賽人都可以自稱在籠統意義上有熱心，但保羅描寫自己爲更加熱心，即他自稱爲一個徹底的奮銳黨人，超過他的法利賽人同輩。換句話說，「這兩節

27「我們的祖先」非尼哈是「因爲熱誠，纔獲得永爲司祭的盟約」；以利亞「因熱愛法律，纔被接升天」（思高：次經《馬加比一書》二54、58）。參次經《便斯拉智訓》四十八2：「因他嫉惡如仇，使人民的數目大減」（思高德訓篇）。

28 以上一段，資料主要取自 W. R. Farmer, *IDB* 4.937*a*-38*a*; T. L. Donaldson, *ISBE* 4.1176-77*a*（cf. Donaldson, 'Zealot' 672-74）.

29 按約瑟夫《猶太人古史》12.271 的記載，瑪他提亞說：「若有人對他們先祖的習俗熱心（εἴ τις ζηλωτής ἐστιν τῶν πατρίων ἐθῶν）」；保羅則這樣描寫從前的自己：περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν παραδόσεων. Cummins 122（cf. 126）認爲，一13～14 的主題及詞彙之配搭提示，保羅從前作爲法利賽人是穩站於馬加比人的傳統中。

的用詞顯示，保羅跟奮銳黨運動有關連。」[30]不過，由於當時很可能還未有奮銳黨運動，這聲稱是言過其實的。[31]較可取的看法是，（二）本節的熱心（人物名詞）和抽象名詞熱心（腓三6；羅十2）經常用來描寫各式各樣的、對神及律法熱心的猶太人，其中有將這熱心推至使用暴力之程度的。在這兩節看到的混合——研習先祖的傳統、熱心、對持異見的另一組採取暴力——至少是當時法利賽主義其中一派的特色。[32]這可假定爲煞買學派；[33]雖然保羅曾在（傳統認爲是）希列學派的迦瑪列門下受教（徒二十二3），這卻不必阻止保羅轉離他的老師的意見，去跟從煞買學派較嚴格的應用律法的方式。這樣的一種改變有助於解釋迦瑪列那「自己活、不要管別人、交給神〔處理好了〕」的宗旨（徒五38～39）和他以前的學生那殘害神的教會（加一13）的行徑。[34]無論如何，保羅歸主後對其他猶太人的評價，大可以同樣用來描寫歸主前的他——向神有熱心，但不是

30 Fairchild, 'Zealot' 526-28. 作者（514）認爲，保羅在本節和徒二十二3 的聲稱似乎是：奮銳黨運動對保羅的猶太人生活和神學之形成，具有重大的影響，且是推動他逼迫基督徒的一個因素。保羅在本書公開承認他的奮銳黨過去，但在腓三5～6 則用了較不具特色的抽象名詞熱心（ζῆλος）一字，因他當時身陷囹圄，彷彿是在羅馬官吏的監視下書寫此信的（528-29）。Taylor（'Persecute' 109-10）也是認爲，保羅歸主前是個宗教民族主義者、（約瑟夫所說的）第四哲學的跟隨者（'a religious nationalist, a follower of the Fourth Philosophy'），即是奮銳黨人（'Zealot'）。所謂第四哲學，即是在法利賽人、撒都該人，和以色尼人之外的第四派，儘管約瑟夫本人似乎將「奮銳黨」一詞保留給猶太人與羅馬交戰時那主戰一派的成員。作者（114-16）接受耶柔米兩次提及的報告，即保羅來自北加利利的基沙拉（Gischala）。第四哲學在加利利興起不久之前（主前 6-4 年間），羅馬人曾征服加利利，將其首都 Sepphoris 燒毀，又把首都的居民賣爲奴隸（包括將保羅的家庭從基沙拉遷到大數）；因此，參加武裝的宗教民族主義之呼喚，可能在保羅——這個曾被羅馬佔領軍逼離家園和聖地的年輕加利利人——的心中產生了回響。

31 So Seland, 'Saul' 466 n.67. Holland（*Contours* 190-92）提出理由反對將保羅視爲奮銳黨徒。

32 依次見：Wright, *People* 180, 192. 關於前一點，Chilton（*Rabbi* 34）同樣指出，這時期的以色列宗教包括許多不同種類的信仰，鬆散地由「在聖殿獻祭」聯合起來；在這情況下，不同種類的「熱心者」之多，就如不同種類的「猶太教」之多。關於後一點，Witherington（*Quest* 58）認爲賴特（Wright, 'Arabia'）的看法可能是對的，即保羅歸主前是屬於一極端的法利賽派，此極端的一派力圖效法以利亞、非尼哈和馬加比人的榜樣。Donaldson（'Zealot' 670）指出，我們不必認爲，保羅是整個法利賽派的代表，或是替法利賽派整體採取行動的。

33 Wright, *People* 172; Wright, 'Arabia' 685-86; Gaston, *Torah* 28; cf. Pate, *Reverse* 167-68 n.107; Fung（1988）72 with n.53. 煞買（Shammai）的學派「強調嚴格解釋律法，與希列（Hillel）學派的寬容解經方式相反」（《聖神》467*a*）。

34 deSilva, *Introduction* 479 n.10.

按著真知識（羅十2）。[35]

保羅對律法的熱心，導致他對基督教產生不能平息的敵意並採取激烈的逼迫行動；[36] 這種因果關係是經文所提示的，因為本節的下半和上一節的下半呈現平行狀態，[37] 暗示一種直接的關係：保羅對基督教的敵意，是他熱衷於律法的結果。[38] 由此看來，保羅在歸向基督之前，已清楚認識到信奉基督與信奉猶太教是基本上不相協調的；他尤其了解那個新興的宗教對律法至高無上的地位構成威脅。[39] 而保羅之所以從開始便透視了熱心律法與信靠基督之間的基本敵對，也許跟以下的一項觀察不無關係：「照我們所知，保羅（有別於十二使徒）是唯一一個來自學術界（而非來自平民百姓）的使徒。」[40]

一13～14　**保羅為何逼迫教會？**　雖然這兩節經文暗示，保羅逼迫

35 Fowl, 'Learning' 345 n.17. Wright（'Arabia' 688-89）認為羅十2～4 含有加一14「自傳性的回響（autobiographical echo）」。參《羅》3.295。金世潤認為，激發保羅對律法之熱心的，可能是偽經《所羅門詩篇》的「敬虔者／義人」或昆蘭社團的立約者所持的看法，即神的憐憫只給予忠心地遵行律法的人（Kim, *Paul* 147, with reference to Seifrid, *Justification* 174; 參《羅》1.137-38）。亦參導論第捌節乙部註 25 首二段（上面 188）。

36 Stacey（*Man* 7）指出，對某一觀點極其熱心的人，若經歷信仰上的改變，就會對其新信仰同樣熱心，這是被充分證實之事。我們知道保羅歸主後為基督信仰的熱心，因此可合理地預期他從前對猶太教也是同樣熱心的。保羅逼迫新興的教會及其戲劇性的歸主經歷，支持這個看法。

37

13b:	καθ' ὑπερβολὴν	ἐδίωκον	τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ	
	beyond measure	I persecuted	the church of God	（KJV）
14b:	περισσοτέρως	ζηλωτὴς ὑπάρχων	τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων	
	more exceedingly	being zealous	for the traditions of my fathers	（NKJV）

保羅在腓三5～6 及徒二十二3～4 也是把他的熱心和他的逼迫教會相提並論。

38 （1）Martyn 155 認為 14 節的對等句子幾乎可肯定為典型的閃族造句法 'subordinating parataxis' 的例子，即是在格式上與上一句（13b）同等，但其實是從屬於該句的；意即（154）「而我之所以那樣作〔13b〕是由於這事實〔14 節〕」。這可說是和正文的論點殊途同歸。（2）Morris 53 則認為，保羅在猶太教中的長進是他逼迫教會的一個結果；作者將保羅的長進解為受到有影響力者更多的重視，因而獲委更重要的任命（例如前往大馬士革的行程）。

39 Cf. Dibelius, *Paul* 39; Inglis, 'Problem' 229; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1077-78. Barclay（'Observations' 12）強調此點，並且指出，這對「為何在保羅的救恩觀裡，信仰基督和承諾遵行律法是彼此排斥的」這問題，提供了部分的答案。

40 K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.438 n.181.

教會是他熱心於律法的結果，但這並沒有清楚解答這個問題。這是由於我們需要兩方面的答案，才可以較圓滿地回答這問題：第一，在保羅方面，是甚麼使他逼迫基督徒呢？第二、在早期的基督教方面，是甚麼使保羅對信徒採取逼迫的行動？第一方面的答案，已由保羅自己提供了：他對律法的熱心，使他逼迫教會。至於第二方面，保羅自己沒有把答案告訴我們。[1] 因此，釋經者對討論中的問題提出了多種答案；以下列舉一些例子。

（一）若保羅歸主前是個宗教民族主義者，則可合理地假定，他逼迫耶穌的跟從者之原因，亦即是奮銳黨對耶穌自己存敵意的原因，那就是：他們不但不參與猶太民族的鬥爭，且對此構成威脅；因而這運動必須被制止。不過，倡此說的釋經者自己承認，這論點並無直接的證據支持。[2]（二）早期教會傳講一位被羅馬定罪為政治滋事者、一位被釘十字架的彌賽亞，加上他們亦對外邦人宣講將要來的末日，這信息是危險的。關於一個將要來臨的彌賽亞國度的、源自巴勒斯坦之消息，可能透過教會的外邦人緩緩地傳到城市居民耳中。這廣大的城市居民可能根據這消息，設法使地方政府（羅馬殖民地政府）疏離猶太人的社群，後者往往倚賴地方政府的支持及保護，免受存有敵意之外邦鄰舍的侵害。換句話說，公開地宣講有關彌賽亞的信息，危害著整個猶太人社群。[3] 可是，單從政治層面去理解保羅對教會的逼迫，可能流於片面。

（三）保羅稱自己為熱心者，表示他認為自己是在把非尼哈的榜樣活現出來，即是藉著懲罰他眼中的罪人，滌除以色列所蒙的罪污；因此，保羅很可能視基督徒為危險的顛覆分子，而他自己的行動有潔淨的作用。早期的基督徒對保羅信奉的猶太教構成威脅，因他們對以色列人

1 Cf. Udoh, 'Law' 216. 關於第一方面，R. Longenecker（'Hope' 22）說：驅使大數的掃羅逼迫早期的耶穌信徒的，是他對猶太宗教堅定的委身，以及他全心接受法利賽派對該宗教的解釋。

2 Taylor, 'Persecute' 110, 112-13. Cf. Gager with Gibson, 'Violent' 17 with 21 n.13.

3 Fredriksen, 'Judaism' 253, cf. 255. Cf. Wiley 42-43.

的身分象徵和界限標誌所持的寬鬆態度，危害著猶太人社會的內聚性，超越了可容忍的程度。因而保羅以消滅他們爲己任（參：約十六2）。[4]（四）保羅逼迫說希臘語的猶太基督徒，很可能是因他們疏忽律法的禮儀要求。他們對聖殿和律法的批評，使他們首當其衝的成爲保羅逼迫的重點。[5]（五）保羅逼迫信奉基督的同胞，因他認爲，他們接受外邦人對以色列作爲神自己的選民這特別的地位構成威脅；此外，新興的耶穌運動自稱爲神的教會（加一13），等於自稱是以色列的會眾之直接延續。[6]對一個熱心的猶太人來說，說希臘語的猶太基督徒的行爲，忽視並打破了猶太人與外邦人之間的界限，因而對立約子民的整個身分構成威脅。[7]（六）符類福音給人強烈的印象，耶穌及其跟隨者是在當時的宗教及世俗權力架構之外的（例如：可二13～17、18～22、23～25，七1～23及各段的平行經文）；令致歸主前的保羅反感的，可能是早期基督徒的聲稱，即彌賽亞已對被社會所遺棄的這一群人（其中甚至有在律法之外生活的）顯現。[8]

（七）馬廷認爲，由於保羅對律法的熱心，他將初生的教會視爲基本上對神不忠，而這不忠對以色列群體構成嚴重的威脅，到了必須把它剷除的地步。保羅所逼迫的猶太基督徒是在日常生活中遵守律法的；但

4 Seland, 'Saul' 469-70.（「身分象徵和界限標誌」英文原作 'identifying symbols and boundary markers', 引自 Donaldson, 'Zealot' 671.）Haacker（'Merits' 283）則認爲，保羅被激怒的一個主因是，使徒們奉已死的耶穌之名行醫治的神蹟（如徒四～五所反映的）；這做法除了暗示他們相信耶穌復活之外，還可以稱爲妖術（'black magic'），而異教的魔法是奮銳主義（'Zealotism'）主要的攻擊對象之一。參註16及所屬正文（下面315）。

5 依次見：Westerholm, *Law* 216; 及 Pate, *Reverse* 164-65, 166. Cf. deSilva, *Introduction* 479*b*. Martyn 162 則認爲徒七～八對保羅的活動之描繪不可信。Donaldson（'Zealot' 675; followed by Witherington 103 [2]）對這第四說提出了有力的反對理由：若令致保羅對新興的宗教反感的不是有關基督的信息本身，而只是一些基督徒對律法所持的態度，則歸主前對律法熱心的保羅，於歸主後理應成爲一個爲律法熱心（徒二十一20）的基督徒，才符合我們的預期。但事實並非如此。

6 Dunn（1993b）70. Cf. Dunn, 'Nomism' 121-22.

7 Dunn（1990）105-6. Cf. Dunn（1993a）61-62; Dunn（1993b）67-68. 參金世潤對鄧雅各這方面的見解較詳細的討論和批評（Kim, *Paul* 24-26）。

8 Gaventa, 'Conversion' 39.

他仍然逼迫他們，是因他們所奉爲彌賽亞的耶穌，是以罪犯的身分被釘十字架，因而是在神的律法之咒詛下的。簡言之，保羅可能看出教會的基督觀對律法構成重大的威脅；在保羅眼中，早期的信徒好像是神的選民的身體上無法忍受的毒瘤，必須割除。[9]（八）保羅對其猶太傳統的熱心使他企圖將教會毀滅（13節，當代），這是不難明白的：因教會的信息——耶穌，這位被釘十字架和復活的彌賽亞，向所有人提供救恩——否定了那些猶太傳統所發出的信息，即救恩只有在遵守律法的猶太民族中才能找到。[10]

（九）朗列科將保羅的逼迫，在很大程度上歸因於他自己對彌賽亞的看法（甲）以及新興宗教所宣告的彌賽亞（乙）之間的衝突。保羅殷切期待彌賽亞的來臨，但新興的宗教以拿撒勒人耶穌爲彌賽亞，而這人竟是被羅馬人判處釘十字架的死刑犯。從他的角度看，信奉耶穌爲彌賽亞的人是犯了極大的錯誤；事實上，他們是有罪的，而且誤導許多其他的猶太人。雖然個別的人存這種錯誤的想法是可容許的，但作爲猶太民族之內的一個運動——尤其是當對彌賽亞之期待正處於高漲時期——這是無法忍受的，因爲當日的法利賽人普遍認爲，人的罪行雖不能完全阻止末日救贖的來臨，卻會阻延它的來臨；因此，在「彌賽亞的產難」的日子，當彌賽亞之顯現似乎臨近之時，必須竭力防止背道之事，將百姓聯合起來對神作出合一的回應。摩西在什亭所發的命令（民二十五1～5），和非尼哈（6～15節）及馬加比（次經《馬加比一書》二23～28、42～48）等人的行動，可能使保羅認爲有先例可援，特別是在他後來稱爲十字架的絆腳石（加五11〔思高〕；參：林前一23）的推動下，出手攻擊耶穌的跟隨者。[11]

9 Martyn 161（1）, 162（3）; cf. 162-63, 320.

10 Hansen, 'Conversion' 216.

11 R. Longenecker, 'Hope' 23. Hansen（'Conversion' 221）同樣認爲，對歸主前的保羅而言，福音信息最令人不快的特色之一，就是它宣講被釘十字架的彌賽亞。Cf. Seifrid, *Justification* 161-65: 保羅逼迫教會，因它宣講耶穌是被釘十架的彌賽亞。筆者亦曾認爲這是保羅逼迫教會的兩個原因之一（參

（十）多勞遜指出，至少從馬加比時代開始，對律法熱心的含意就是願意使用武力來維護律法宗教，以對付對此宗教構成的威脅。既然保羅逼迫教會是熱心之舉，那麼即使在此早期，他必已視基督的宗教和律法的宗教爲互相排斥的。[12] 此互不相容的性質，可從兩方面獲得解釋：（甲）律法與彌賽亞的關係——猶太人的思想模式（至少是那些包括彌賽亞觀念的思想模式）清楚區別律法和彌賽亞的功能：在現世，律法是屬於神的立約子民之標誌，也是區別約民與不是約民的界線。過一個忠於律法的生活，就是有分於立約群體的記號；在這群體內作一個有好名譽的成員就是義者；在現世由律法劃定範圍的、義者的群體可望於來世（當彌賽亞來臨時）被神顯爲正。這樣，律法和彌賽亞的角色是清晰而不混淆的：律法斷定彌賽亞將要到來拯救的子民之身分；換句話說，彌賽亞並不是界限的記號或身分的標誌。[13] 但是——現在轉到第二方面——這簡潔的區別被（乙）早期基督教「已濟／未濟」這史無前例的信仰形式給弄模糊了：那（在典型的猶太思想中）將要在來世到來救贖義人的基督，在這現世結束之前就已來臨了。這就引起一個問題：在基督的復活和末日之間這段時期，義人的群體是如何斷定的——是由忠於律法抑是由忠於基督斷定呢？基督在末日所救贖的群體，是由遵守律法抑是由依附基督劃定界限的？這就是說，基督教信仰中那史無前例的、彌賽亞分兩個階段顯現的事實，使基督和律法陷於緊張狀態，變成互相競爭的、神的子民之界限記號。在基督教的宣講中現世與來世的重疊，使基督和律法產生衝突。[14] 多勞遜的建議是：作爲局外人，歸主前的保羅比教會內的人更清晰地看見這種爭競和衝突。他忠誠地遵守律法，就律法上的義說……是無可指摘的（腓三6）。可是，他所聽到的基督教信息暗示，這是不足夠的；

馮 37-40, 42; Fung [1988] 58-59, 62）。

12 Donaldson, 'Introduction' 1067*a*（* C 10）. Cf. idem, 'Zealot' 655, 668, 675.

13 Donaldson, 'Introduction' 1067*a*（* C 12）.

14 Donaldson, 'Introduction' 1067*a-b*（* C 13）.

要眞正屬於義人的群體，他必須信靠基督（參：徒三17～26，四12）。他又觀察到，教會願意接納許多就律法上的義說絕非無可指摘的人作爲正式的會友；由此看來，遵守律法不但是不足夠，也是不需要的。因此，驅使並支持著保羅逼迫教會的，是這種基本的理解：早期的基督徒所宣講的基督——不管他們是否完全認識到這一點——在其界定誰是屬於神的子民之群體這角色上，成爲了律法絕對的對手。[15]

按這種理解，保羅對新興的宗教運動之敵對，最初是由其中那些構成社會威脅的成分引起的（參上面第三說），[16] 但是他很快便（比許多基督信徒更清楚地）看到，有關基督的信息隱含了與律法競爭的、對誰是屬於救恩群體的定義，因而此信息本身對律法構成威脅。出於他對先祖傳統的熱心，保羅大力逼迫教會。[17] 由於律法與基督的競爭並非只是根植於保羅之不信基督，而是根植於基督教信息本身的性質，故此在保羅歸信基督之後，這競爭並沒有消失；基督與律法的對立仍然存在，儘管保羅對此對立之含意的理解已戲劇性地改變了（參二21）。[18] 此說比上述其他的看法更充分地考慮到保羅對律法的熱心這因素，更能解釋爲何保羅在

15 Donaldson, 'Introduction' 1067*b*（* C 14）; cf. idem, 'Zealot' 678-79. Cf. also idem, 'Zealot' 669: 推動保羅之逼迫行動的，是這樣的理解：基督和律法代表著互相排斥和彼此競爭的、斷定誰可得救的兩種方法。作者指出（'Zealot' 674），「熱心」的觀念（甲）跟「義」和「群體」（乙）有密切的關係：採取熱心的行動之目的，是爲要（1）藉著懲治犯罪者和維護律法，維持群體的義，以及（2）藉著爲群體贖罪，恢復群體之義的地位。保羅的逼迫活動跟以色列的熱心傳統成一直線（是一致的），因此，似乎可以合理地推論，他把有關基督的信息，理解爲代表著「斷定救恩群體是如何組成」的、一種與律法不同，因而是與之競爭的方法。

16 Cf. Donaldson, 'Zealot' 671: 逼迫的發生，不是由於一組人持與標準有別的意見，而是因他們持這種意見的方式，對社會的內聚性（'social cohesion'）構成威脅；Witherington 103（1）：保羅逼迫基督徒，正是由於他看到，他們的信念（複數）和生活方式對猶太社群所理解的界限（複數）及社會內聚性構成威脅，並且違犯了律法的敬虔標準。

17 Donaldson, 'Zealot' 680.

18 Donaldson, 'Introduction' 1067*b*（* C 14）. Cf. idem, 'Zealot' 680; 667-68: 保羅由熱心者變成使徒，此改變涉及以基督代替了律法作爲神的子民之中心和圓周（'center and circumference'）。同意多勞遜之立場的釋經者包括：Witherington, *Quest* 59; Witherington 102-4, 115, 355; George 115. Udoh（'Law' 218）則認爲，多勞遜的論點（保羅看出基督與律法之間的敵對）完全是由保羅作爲基督徒對律法的陳述得來的，因此其論證無可避免地是「圓形（circular）」的。Cf. Donaldson, 'Zealot' 671（'at the risk of arguing in a circle'）.

歸主之前和之後對基督與律法之關係的態度如此一致。

（十一）對法利賽人而言，律法就是一切；但耶穌的信徒，像耶穌一樣，忽視法利賽人對義的定義。他們聲稱耶穌就是彌賽亞，而他們就是彌賽亞的子民。可是，耶穌是被神的子民所憎恨的敵人（羅馬人）釘死在十字架上的，祂絕不可能是彌賽亞；祂的門徒也不可能是彌賽亞的子民。若他們的聲稱是有效的，則猶太教（它是以律法爲本的宗教）的整個基礎便無效了。就這樣，教會的存在本身（因它自稱爲神的子民）威脅著猶太教；保羅深信，他企圖粉碎這項新運動是完全符合神的旨意和神的話的。[19]（十二）保羅逼迫教會有兩個原因：其一是他把初期的基督徒（特別是那些說希臘語的猶太基督徒〔徒六1〕）視爲律法的背道者，因他們對律法（尤其是有關敬拜和禮儀的律法）及聖殿的敬拜採取批判的態度（11、13～14節），證明他們（在保羅眼中）是律法的背道者。其二是他們宣講被釘十字架的耶穌爲彌賽亞，如此宣講是對神褻瀆及違犯律法（因律法宣告被釘十架者是被咒詛的〔申二十一23，引於加三13〕），同時亦是對猶太人的強烈譴責（因他們將彌賽亞交給羅馬人把祂釘十字架〔徒五30～31，十39～40，十三29～30〕）。這兩項罪名是彼此相屬的：初期的基督徒對律法的批判，不單是基於耶穌的言教和身教，也是基於祂的受死與復活的救贖意義。他們對保羅提出這樣的選擇：律法或被釘十架的基督。[20]

筆者大致上同意最後二說，並認爲可同時採納第（十）看法的基本立場，即是保羅在歸信基督之前已認識到基督與律法之敵對。按筆者的理解，（1）保羅對教會的逼迫，首先是由於他對律法的熱心（加一13～14；腓三6）：他清楚認識到信奉基督與信奉猶太教是基本上不相協調的；他

19 Ladd, *Theology* 365（賴德，《神學（下）》425-26）。

20 Kim, *Origin* 44-48（esp. 44, 46, 47-48）. Cf. idem, *Paul* 42（b）. 作者在後一處加上第三個原因：與外邦人爲伍，因而破壞以色列之純潔及完整。關於第二個原因，Tuckett（'Conversion'）則認爲不能用申二十一23 來解釋保羅爲何逼迫教會，或解釋他後來的歸主。

尤其了解那個新興的宗教對律法至高無上的地位構成威脅。多勞遜的研究增加了我們在這方面的了解。（2）保羅對教會的逼迫也是由於十字架絆倒人的地方（五11，新譯）。他的正統猶太信仰無法容忍基督徒所宣講的、被釘十字架的耶穌就是神所立的基督（即彌賽亞）的信息。保羅日後論及一般猶太人的話——我們卻宣傳釘十字架的基督：這在猶太人看是信仰的障礙（林前一23〔呂譯〕；原文作是絆腳石）——必然亦適用於歸主前的保羅。因爲對那時的保羅，如對其他的猶太人一樣，一個被釘十架的彌賽亞，不僅是對他所存的（國家和政治色彩的）彌賽亞盼望的一種侮辱，也是一種「不能理解的荒誕之說」：[21] 彌賽亞幾乎可定義爲獨特地蒙神恩寵的人（參：賽十一2），但掛在木頭上的人卻是被神咒詛的（申二十一23，引於加三13）。我們不必倚賴後一段經文作爲保羅歸主前的想法之證據，[22] 亦可以從新約其他的經文推論，保羅必然看到了，耶穌被釘十字架的事實推翻了祂是彌賽亞的宣告（參：太二十七42；路二十四20～21；約十二34）。該事實使保羅根本不需要嚴肅地考慮耶穌是否彌賽亞：耶穌已被定罪了，不單是被猶太宗教的教廷定罪，更是被至高的天廷定罪；因此，他的門徒宣稱他是彌賽亞，只可能是一種應受死刑的褻瀆之舉（參：利二十四16），他們進而聲言他已復活，只能視爲犯罪的行騙。[23] 如此，律法對耶穌的判決使保羅將那些拿撒勒黨人的宣稱視爲褻瀆和有罪的謊言，加上他清楚地看到猶太教與基督教基本上是互不相容的，這就使他不得不負起他認爲神聖和不能推卻的責任，要把這種毒害人的耶穌教派連根剷除，並且不遺餘力、全心全意的從事這逼迫教會的活動。[24]（3）保羅對律法的熱心，以及十字架所構成的絆腳石，二者是保

21 Godet, *Corinthians* 1.105（'incomprehensible absurdity'）.

22 Dupont（'Conversion' 188）聲稱，加三10～14 必須視爲表達了保羅作爲基督教神學家的思想，要從中找出熱衷律法的法利賽人保羅如何思想的證據來，是不智的做法。可是，法利賽人保羅會很容易看出申二十一23 顯然適用於耶穌身上；保羅以基督教神學家所作的貢獻，是重新詮釋十字架的意義。Cf. Schoeps, *Paul* 178-79.

23 Cf. Bruce, 'Paulinism' 6; Pfleiderer, *Paul* 1.8-9 n.1; Davies, *Paul* 228.

24（1）如 Deissmann（*Paul* 111）所言，「從歷史的角度看，那青年人的態度是很容易解釋的。耶穌

羅逼迫教會同樣有力的原因；我們不難想像，由於保羅對律法的熱心，十字架絆倒人的地方就變得更為可惡。不過，保羅此刻（加一13～14）的關注是要強調他從前信奉猶太教之熱誠；在這情形下，他沒有提到十字架而只提及他對律法的熱心[25]作為他反對基督教的原因，這是不難理解的。

保羅在這兩節提到他歸向基督之前的生活，特別是他對律法的熱心和逼迫教會的行徑，**在他的論證中有甚麼作用呢**？（一）蔚仁屯認為，保羅在此提到他從前的生活，是因為保羅在本書的整個論證，就是關乎加拉太的信徒如今和將來應當如何生活及不應如何生活。問題不是如何進入（神的子民的群體）或留在其中，而是繼續前進的正確和錯誤的方法。[26]（二）馬廷則認為，保羅強調遵守律法和逼迫教會之間的關連，因這種關連不但是他從前生活的特色，也是目前加拉太的（假）師傅的生活和工作之特色：在一個重要的意義上，這些熱心律法的教師「逼迫」加拉太的眾教會，藉著要求外邦人遵守律法，破壞神的福音的工作。[27]（三）蕭華的解釋似較可取：這兩節的資料可支持保羅宣稱他有權談論猶太教的性質；但保羅的用意，很可能不是以這兩節為獨立的證據，而是為下

成為犧牲品的那場鬥爭，是與法利賽人的主要派別之爭；迫害者保羅是法利賽人保羅，他藉著與被釘十架者的教會交戰，繼續其教派對耶穌所展開的那場戰事。」（2）一些釋經者認為，耶穌是彌賽亞這個信息，不足以構成教會受逼迫的原因，因為在正統猶太教裡對彌賽亞有各種的期待（e.g., Bornkamm, *Paul* 15; Schmithals, *James* 37 n.81）。拉比亞基巴（約瑟之子）（《聖神》29*a*）在主後132年宣告「星子」巴柯巴（《宗教》31*b*）為彌賽亞；此事常被用來證明，在猶太教中有許多自命彌賽亞者，他們的跟從者沒有因他們的謬誤宣稱而受到迫害。可是，巴柯巴是個民族英雄，似乎將要救以色列脫離羅馬人之手；耶穌卻是被釘死在十字架上的；二者有很大的差異（Kim, *Origin* 47）。這就是說，構成絆腳石的主要不是耶穌被宣稱為彌賽亞，而是這被宣稱為彌賽亞者是被釘死在十字架上的（cf. Davies, *Paul* 283-84）；保羅逼迫教會，就是針對以被釘十架的耶穌為彌賽亞此信息而發的（Seifrid, *Justification* 161-65）。

25 腓三6 相同的現象可作類似的解釋：在該處如在這裡，保羅指出他在法利賽人的宗教上是個專家，在遵守律法的事上無可指摘；他沒有需要提到十字架。

26 Witherington 99, cf. 41, 80-81, 25 n.47. Adams（'Ideology' 230）認為，在整段敘事的文理中，保羅歸主前的熱心和活力（甲）成為彼得在安提阿所顯出的意志薄弱和缺乏真誠（乙）的相對之點：保羅的行徑是錯的，但至少他是帶著確信的力量而行；彼得則既行得不當，又違背自己的信念而行。可是，保羅會這樣看自己從前的行徑嗎？筆者認為，答案是否定的。

27 Martyn 162（4）.

文作準備，意即：他從前的生活表明，他需要徹底的改變，而只有神恩典的介入才可以解釋他所經歷的改變。[28]按史利雅的解釋，（四）保羅在這裡提到他歸主前的生活，為要證明他在上兩節（11～12節）的主旨，即福音臨到他是完全沒有經由人的媒介的；他因熱心先祖的律法傳統而大力逼迫教會，此事實保證了他絕無可能是從基督教的那些使徒手中接受福音的（此福音以恩典為本！），即使是在不知不覺之間接受的可能也不存在。他內心的方向和行徑都是跟基督教的基本要理不能協調的。[29]筆者認為可以合併最後二說如下：保羅的目的誠如第三說所言，即是為下文鋪路；但這兩節所說的話，在為下文鋪路之餘，亦同時有第四說所提及的作用（即是將第四說所視為目的〔「為要」〕的，視為附帶的果效）。

3.2.2 保羅蒙召作使徒（一15～17）

15 然而，那把我從母腹裏分別出來、又施恩召我的　神，
16 既然樂意將他兒子啓示在我心裏，叫我把他傳在外邦人中，我就沒有
與屬血氣的人商量，
17 也沒有上耶路撒冷去見那些比我先作使徒的，惟獨往阿拉伯去，後又
回到大馬士革。

3.2.2.1 上帝主權的呼召（一15～16b）

一15　然而，那把我從母腹裏分別出來、又施恩召我的　神，

一16a～b　既然樂意將他兒子啓示在我心裏，叫我把他傳在外邦人中，

28 Silver（1994）1210*b*; cf. Tolmie 69; Hilert, 'Justification' 59. deSilva（*Introduction* 511*a*）則認為保羅的目的正是要指出這兩點：沒有人可以假裝比他更認識守律法的生活（正文之〔一〕）；唯有神可以把這樣的一個人改變成現在的樣子，一個宣講脫離律法之福音者（一15～16、23～24）（正文之〔三〕）。

29 Schlier 52. Cf. Machen, *Origin* 61; Duncan 26; Tolmie 54-55.

然而或但是（現修）引出保羅生命中所起的重大變化，是和他從前在猶太教中的生活截然不同的。[1] 按原文的次序，**第十五節**是以「但是，當他樂意」[2] 開始的。隱含於動詞之內的「他」顯然是指神；[3] 樂意的原文動詞在這裡可能是決意／決定（思高／現修）之意，但同時有「神喜歡這樣作」的含意。[4] 神決定作在保羅身上的事將會在下一節提及；在此之前，保羅首先用兩個分詞片語形容這位神與保羅自己的特殊關係。[5]（一）把

1 （1）Cronjé（'Defamiliarization' 224）指出，在一13～24 這一段敘述裏面，15～17 節是唯一有從屬子句的句子（'hypotactic sentence'），其餘的部分都是同等子句的句子（'paratactic sentences'）；句子模式在此數節之突然改變，將讀者的注意力引到這幾節的內容上。（不過，13b 和 23b 都是從屬子句。）（2）「保羅的歸主經歷雖然來得突然，但其實他早已有心理準備」這個看法，在細察之下是站不住腳的：cf. Kümmel, *Römer 7* 158; Kim, *Origin* 51-55.（亦可參：馮 45-51；Fung [1975] 1.177-81 with 2.173-79〔只是筆者已改變先前對羅七7～25 的解釋；現在請參《羅》2.371-90（尤其是 383-90），419-52（尤其是 446-52）〕。）Theissen（'Limits' 78）則認爲，保羅的大馬士革經歷是由「一種不自覺和被壓抑的、在猶太教之內的鬥爭（an unconscious and suppressed conflict within Judaism）」準備好的。

2 ὅτε δὲ εὐδόκησεν.（1）ὅτε δέ 理論上可譯爲 'And when'; Boice 434 採此譯法，因他認爲保羅的論證是累積性而非對比性的。但是譯爲 'But when'（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NIV, NJB）更符合文理：第 12 節強調了傳統與啓示之對比，隨後數節繼續此對比：13～14 節，保羅熱心先祖的傳統；15～17 節，保羅獲神啓示作使徒（cf. Martyn 163-64）。（2）Ciampa（'Galatians' 312*b*）指出，保羅的自述（13～24 節）反映了他在創造的歷史（'the history of creation'; 筆者會說「救恩歷史（redemptive history）」）之中所見的天啓結構（'apocalyptic structure'; 參〔例如〕三19、22-23、25，四3～5）：兩段截然不同的時期，由耶穌基督之啓示將二者分開。

3 神字（ὁ θεός）很可能不是原來的，而是有抄寫員爲要將隱含於動詞之內的主詞明白地表達出來的結果（Matera 59）；若此字是原來的，並無理由要把它刪去；短的說法有不同類型的抄本（外證）支持，因而此字不大可能是意外地被省掉；cf. *TextC* 521-22（minority opinion）; *TextG* 375.

4 So Fee, *Corinthians* 73 n.28; Tarazi 42. Cf. BDAG 404*a*（s.v. εὐδοκέω, 1）: 'determine, resolve'; S. Légasse, *EDNT* 2.75*b*: 指神關乎保羅的諭令；H. Bietenhard, *DNTT* 2.818: 指神的計畫、決定和選擇。亦參：林前一21（決意／決定，思高／現修）；西一19（決定，現修）。Ryken 31 則認爲「神樂意」這講法是指祂永恆的揀選。εὐδοκέω 在保羅書信另外出現八次，新約全部 21 次（詳參《帖前》150-51）。

5 （1）ὁ ἀφορίσας . . . καὶ καλέσας 這種結構，Wallace 275 稱爲 'two participles in the TSKS〔冠詞 + 名詞 + καί + 名詞〕personal construction'（參一4c 註釋註 1〔上面 232〕）。按 'Granville Sharp's Rule'，同屬一個冠詞的兩個分詞是指同一個人，即第二分詞進一步形容第一分詞所形容的那人（Wallace 271）。（2）有古卷（包括 P^{46}，見一6b 註釋於註 21〔上面 245〕）缺 καὶ καλέσας 二字，讀起來更爲順暢；這可能正是二字被抄寫員省略的原因（so Matera 59）。

我從母腹裏分別出來[6] ——動詞分別出來[7] 意即有目的地從一班人當中揀選（現修）或選拔（思高）某人，故此在使徒行傳用來指安提阿教會分派（十三2）或指派（現修）巴拿巴和掃羅從事宣教工作；這裡沒有明說神將保羅分別出來的目的，但從羅馬書一章一節可見，這目的是要他傳揚神的福音（參：加一16）。[8] 從母腹裏的原文片語在七十士譯本出現六次，在新約另外出現四次；其中八次都是出於母胎／出母胎（伯一21／三十八8〔思高、新譯〕）、自出母胎（士十六17；詩二十二10，七十一6〔七十士譯本二十一11，七十6〕）、生來（太十九12；徒三2，十四8）等意思，但有兩次的意思很可能是未出母腹（路一15〔新譯〕；參：賽四十九1）。[9] 就本節而論，此詞的意思可能是「自出娘胎」或「從年幼時」，[10] 但在耶利米書一章五節的提示下（參下面 330），其意思也許是當我在母腹裏（新譯），即是在我出生以前（現修）。[11] 若是這樣，這第一個分詞片語的總意就是：當我還在母腹的時候，上帝就揀選了我（當代）。

6 叫我從母親腹中分離的上帝（新世）這翻譯，彷彿把神看作一位接生的醫生或助產士，幫助保羅與母腹分離，即是從母親腹中出來！

7 ἀφορίζω 在新約另外出現九次，其中一次的意思是隔絕／排斥（路六22，呂譯／新譯），六次是分開（思高：太十三49，二十五32〔兩次〕；新譯：徒十九9；林後六17；加二12），餘下的兩次也是分別出來之意（呂譯：徒十三2〔新譯同〕；羅一1）。

8 Cf. BDAG 158*b*（s.v. 2）.（1）動詞在羅一1 所指的時間很可能與本節所指的不同；參《羅》1.167-68。（2）有釋經者認爲，這裡的主動語態分詞和羅馬書該節的被動語態分詞，可以跟保羅的法利賽信仰連起來，因爲「法利賽人」一詞從辭源學的角度通常被解釋爲「分別出來的」之意；保羅可能暗示這樣的意思：他曾爲了律法把自己分別出來，現在他爲了福音而被神分別出來（依次見：M. Black, *IDB* 3.776*a*; K. L. Schmidt, *TDNT* 5.454; 及 Nygren, *Romans* 45-46）。此看法很難成立，一來因爲即使保羅有這個意思，他的讀者也不會領略（Schlier 53 n.3; Bruce 92; U. Kellermann, *EDNT* 1.184*a*）；二來因爲並無證據表示，保羅曉得此說所涉及的、希臘文的「法利賽人」（甲）與希伯來文和亞蘭文的「被分別出來」一詞（乙）的關係（Betz 70 n.134）。參《羅》1.168-69; *pace* Dunn（1993a）63.

9 以上十次，原文皆爲 ἐκ κοιλίας μητρός μου. 關於最後二節，依次參：Marshall, *Acts* 58; 及 NJB, NRSV; Whybray, *Isaiah* 67; Webb, *Isaiah* 193. 賽四十九1 思高／呂譯（參新譯）作：由母腹中／在母胎中。

10 Cf. NIV: 'from birth'; J. Eckert, *EDNT* 2.242*b*: 'from the first moment of his existence'; F. G. Untergassmair, *EDNT* 2.301*b* / BDAG 550*b*（s.v. κοίλια, 2）: 'from earliest childhood/youth'.

11 Cf. NJB（'when I was in my mother's womb'）, RSV, NRSV, TEV, CEV（'before I was born'）. Morris 54 n.67 認爲較好的做法是承認原文的模稜兩可。Ciampa 114 則認爲，此片語只有辭令式而非實質上的重要性：其功用只是要讀者接收這個信息，即保羅的蒙召是按照舊約先知的模式。

形容神的第二個分詞片語是：（二）施恩召我——呼召（新譯）是從原來的「召喚」＝叫（例如：可三31）和邀請（例如：林前十27，新譯）之意延伸而得的意思，被召者是被揀選來接受一特殊的益處或經歷。[12]神對保羅的呼召在這裡有兩方面：第一，神呼召保羅作使徒：保羅的使徒職分是來自神和基督（一1，二8；參：羅一1；林前一1），神向他啓示祂的兒子，要保羅把他傳為福音在外國人中間（一16，呂譯）；就這樣，本節的上文下理都提示，這是呼召首先和顯著的意思。[13]第二，神的呼召自然包括了呼召保羅歸信基督：一個沒有歸信基督的人不可能成爲傳揚基督之信息的使徒；在保羅書信裡，呼召的原文動詞常指神呼召人成爲基督的信徒（例如：本書的另三次〔一6，五8、13〕；羅八30，九24；林前一9；帖後二14），其同字根的形容詞蒙召如此使用，更是七居其五（羅一6、7，八28；林前一2、24）。[14]施恩原文直譯作藉他的恩（呂譯）；這翻譯和以恩寵召叫／召喚我（思高／金譯）都是把原文的介詞片語視爲表達媒介之意，[15]但此片語在這裡較宜視爲表達原因：神呼召保羅，是由於祂的恩典，[16]祂的恩典就是祂叫人得恩惠的意圖。[17]

12 So BDAG 503*b*（s.v. καλέω, 4).（1）此字在保羅書信一共出現 33 次（西一12 的異文不算在內〔cf. *TextC* 553〕），絕大多數是指神的呼召；詳參《帖前》169-70。（2）Hays（‘Crucified’ 238）認爲，呼召這圖像的背景是「第二以賽亞」，該處重複提及神呼召祂的僕人／以色列（例如：賽四十一9，四十二6，四十三1，四十九1，五十一2〔關乎亞伯拉罕〕，五十四6）。若從保羅所用的呼召一詞聽出這些回響來，則呼召的圖像（甲）與以色列作爲立約子民（乙）之密切關連就變得愈爲明顯。就如神呼召祂的僕人／以色列，從地極招聚他們，使他們可以作人民的約，作列國的光（四十二6，新譯），照樣，神現今爲了相同的原因呼召「神的以色列」（即是教會），即是爲要使福音得以被傳揚。不過，這些思想似乎超越了保羅此刻的關注。（關於「第二以賽亞」，Sandnes [‘Call’ 65] 正確地指出，對保羅及其同時代的人而言，整本以賽亞書代表著單一一個先知，他活在主前八世紀。）

13 Cf. Schlier 54; Ridderbos 64; Fung（1988）63.

14 Cf. O’Brien, ‘Missionary’ 7-8, ‘Converted?’ 365. κλητός 另二次是指保羅蒙召作使徒（羅一1；林前一1）。Knox（‘Meaning’ 304）也是認爲，呼召在此同時指歸主及蒙召作使徒。

15 διὰ τῆς χάριτος 在新約另外出現三次（徒十五11，十八27；羅十二3），都是表達媒介。若在本節採納這意思，則配合著呼召的雙重意思，神的恩典可視爲也是具雙重的意思：一方面是神在基督裏把救恩帶給人這恩慈的活動（例如：林前一4），另一方面是神呼召保羅作使徒的恩惠（加二9；羅一5；參：林前三10，十五10）；so O’Brien, ‘Missionary’ 8, ‘Converted?’ 365-66.

16 BDAG 225*a*（s.v. διά, A 3 e）：‘*by virtue of the grace*’; Rogers 32*a*: ‘grace is presented as the cause or

如上言，分別出來和呼召這兩個分詞是同屬一個冠詞之下，因兩個行動的主事者都是神，但這並不表示兩個行動是同一個行動或是同時發生的；[18]二者在時間上的關係就如羅馬書八章三十節的豫定和呼召（呂譯）的關係一樣：前者是指神在其永恆的計畫中所作的決定，後者則指祂在歷史時間的範疇裡所採取的行動。[19]從神的角度來說，保羅蒙召有兩個階段：神首先把他分別出來，然後藉啓示呼召他；但對保羅而言，他的蒙召並不分爲兩個階段，而只有獲得啓示的經歷，這經歷同時告訴他，神早已把他分別出來了。[20]分別出來和呼召這兩個分詞，加上動詞樂意，一起表達了保羅的職事之基礎：神的決定（樂意）、選拔（分別出來），和呼召。[21]

第十六節首二句依次指出了神樂意（原文15節，這是句子的主要動詞）作在保羅身上的事，以及祂這樣做的目的。（**甲**）將他兒子啓示在我心裏（16a）——雖然按原文的文法，上一節的呼召是與分別出來連在一起，但就呼召發生的時間而論，這行動是與本節的啓示[22]同時的。[23]換言

reason’; 即此片語有別於表達媒介的 ἐν χάριτι（例如：羅五15；帖後二16）或 χάριτι（例如：林後十五10；弗二5、78）。

17 Cf. BDAG 1079（s.v. χάρις, 2 a）：‘Esp. of the beneficent intention of God’. Sandnes（‘Call’ 64）則解爲特指神寬恕保羅逼迫教會之罪的恩典。但「得恩惠」自然包括了赦罪。

18 So, correctly, O’Brien, ‘Missionary’ 7 n.20, ‘Converted?’ 365 with n.14; Schlier 54. 參上面註 5。*Pace* Nickelsburg, ‘Appointed’ 203（加一15 內部的平行字眼提示，神從保羅的母腹裡揀選他和祂恩慈的呼召是指同一件事）；Martyn 156-57（兩個分詞所指的行動是同時發生的：神把他選拔出來就是呼召他接受任務）；Barclay, ‘Story’ 140 n.22（保羅可能理解自己的蒙召爲發生於神的啓示之前，甚至是在保羅的出生之前）。

19 Cf. Ellicott 15-16;《羅》2.733-35、740-41。

20 Sandnes, ‘Call’ 61.

21 R. Longenecker 30. Osborne（*Hermeneutical* 99）指出，雖然保羅從母腹裏就被神把他分別出來，但是神的任命並不成爲事實，直到保羅後來決定接受神的呼召。

22 ἀποκαλύπτω, 在本書另外出現一次（三23），保羅書信他處11次，新約全部26次；詳參《帖後》168-69。

23 參上段。*Pace* Duncan 27; 作者將呼召視爲發生於啓示（解爲歸主）之前（similarly, G. Schrenk, *TDNT* 2.742）。Knox（‘Meaning’）討論 J. Peter Bercovitz 類似的理論，即 καλέσας 所指的行動早過 εὐδόκησεν 發生，意即保羅蒙召作使徒時已經是基督徒（301）。諾克斯正確地結論，此說的障礙在於保羅在一11～14 所說的話（302-4）。

之，神的呼召臨到保羅的方式就是，神把祂的兒子啓示給他，即是讓保羅知道耶穌是神的兒子。[24]保羅書信另二次提到基督被啓示出來（原文：林前一7；帖後一7），都是指主在末日的顯現；這就提示本節的啓示有這樣的含意：基督如今是在天上，是人所不能見的，祂將來要從天上顯現（參：徒三20～21；腓三20；帖前一10），但保羅得以預先一睹這位在榮耀中的基督（同時獲委任爲使徒去傳揚所領受的福音，見下文）。[25]

在我心裏的原文有四種可能的解釋：「給我」、「藉著我」、「在我身上」、「在我裡面」。[26]（一）給我／向我（思高、新譯／當代、現修）這譯法，將原文的介詞片語視爲等於簡單的間接受格；[27]隨後一句的介詞片語（16b的在外邦人中）被認爲有同樣的意思，因而兩個片語的平行被用來支持這第一看法。[28]可是在新約別處，如史利雅所指出，若所表達的意思是「啓示給（某人）」＝「向（某人）啓示」，動詞啓示只取簡單的間接受格，並不是使用介詞片語這種結構。[29]（二）「藉著我」的含意即是「透過我傳給別人」，「意思是以保羅作爲向外邦傳福音的工具」。[30]可是，這看

24 如 Burton 51 所指出，τὸν υἱὸν αὐτοῦ 事實上等於 Ἰησοῦν ὡς（or εἶναι）τὸν υἱὸν αὐτοῦ. 啓示包含了使之明白其意義之意（參：太十一25，十六17）（cf. Goldingay, *Models* 289）。

25 Rowland, 'Visions' 377, 378. Cf. O'Brien, 'Missionary' 4, 20.（不過，前者〔376〕認爲所啓示給保羅的不是耶穌的意義，而是耶穌的顯現。但見正文下面第三段。）

26 Caird, *Language* 97; McKnight, *Post-Modern* 225. 除了本節，ἐν ἐμοί 在保羅書信另外出現 16 次，呈現四個不同的意思：「在我裏面」八次（加二20；羅七8、17、18、20；林後十一10，十三3；西一29）；「在我身上」五次（腓一30〔兩次〕，四9；提前一16；林前九15〔'in my case': NRSV, NAS, NAU; Fee, *Corinthians* 416 n.14〕）；「因著我」（加一24；腓一26）；「在我看來」（林前十四11，'in my view': Fee, op. cit. 660 n.3）。

27 I.e., ἐν ἐμοί = ἐμοί, 'to me'（RSV, NRSV, TEV）. Cf. Zerwick §120; MHT 3.264; Moule 76; BDF §220（first alternative）; A. Oepke, *TDNT* 2.539; BDAG 329*b*（s.v. ἐν, 9）; LN 90.56. 持此看法的釋經者還包括：Calvin 42; Ridderbos 64 with n.6; Cousar（1982）29; Rogers 32*b*; Fitzmyer 783*a*（§15）; Martyn 158（followed by Adams, 'Ideology' 217 with n.27）; Ralston, 'Conversion' 203; Rowland, 'Visions' 376.

28 即 ἐν ἐμοί 是指給保羅的啓示，使他可以傳給外邦人（ἐν τοῖς ἔθνεσιν）: so, e.g., Baird, 'Visions' 656; Gaventa, 'Conversion' 27; Jervis 45.

29 Schlier 55; cf. Barcley, *Study* 26. 參以下例子：林前二10（ἡμῖν），十四30（ἄλλῳ）；腓三15（ὑμῖν）；弗三5（τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ）；太十六17（σοί）；彼前一12（οἷς）。

30 郭一黃 42（「亦可」如此解釋；作者的首選是「向我」）。I.e., ἐν ἐμοί = 'through me': Lightfoot 82*b*-83*a*; Hays, 'Christology' 281; Hays（2000）215*b*-16*a*; George 120; Davies, Review 312*b*; Hume 22;

法有至少四個缺點：希臘文通常會用另一個介系詞表達「透過」之意；個人的啓示不等於公開的宣講；這啓示不單是有所聽見，亦是有所看見（參：徒九17、27，二十二14，二十六16、19；林後四4）；保羅要宣告他所領受的啓示，這意思要在下一句（16b）才表明出來。[31]（三）在我身上（新世）[32]的意思並不十分清晰，似乎可包括上兩個看法。[33]按昆明斯的解釋，在我身上是指保羅「整個人的完全重新構形」：被高舉的、神的兒子如今構成了他的整個生命，保羅在別處把這種存在形容爲基督在我裏面（尤見二20）。[34]（四）最自然的翻譯是「在我裡面」；[35]這是原文片語在保羅書信另外出現時半數的意思，而當此片語有別的意思時，那是可以從文理清楚看出來的（見上面註26），本節的情形似乎並不是這樣。中譯本的在我心裏／心內（金譯）是以心代表內在之意；較好的做法是將「在我裡面」進一步解釋爲「在我的靈（的範疇）裡」（參：羅一9），保

Cole（1989）90（若只能選擇一種譯法）。NEB 合併（一）和（二）而得 'to me and through me'; cf. Pinnock 24. 參下面註35末。

31 M. J. Harris, *DNTT* 3.1191.「透過我」通常會用 δι' ἐμοῦ 表達。de Boer（'Paul' 30-31）指出，一15～16 的造句法並不支持（二）的理解：神把祂的兒子啓示在我裏面（甲）是過去發生的事（εὐδόκησεν, 過去不定時時態），但保羅現今（εὐαγγελίζωμαι, 現在時態）在外邦人中傳福音（乙）是（甲）的目的（ἵνα），因而亦是其結果，因此，（乙）並不是（甲）的一部分。這就是說，不能用（乙）來解釋（甲）之內的在我裏面，彷彿這詞預告了（乙）的意思。

32 I.e., ἐν ἐμοί = 'in my case': BDF §220（second alternative）; Wood, 'Conversion' 276; Robertson, *Pictures* 4.279; Tarazi 47（'in his own person'）. Cole（1989）90 認爲如此翻譯可保持原文的模稜兩可。

33 Cf. Metzger/Reumann, 'Galatians' 264*b*: '*To me*, but also through Paul . . . as a missionary.' 筆者曾認爲這是此看法的「一個優點」（馮 54）。Fung（1988）64 已改爲採納第（四）個看法。

34 Cummins 123（'in my person' 是指 'the complete reconfiguration of his entire self'）; cf. 124, 126. 作者（123-24）進一步拿這裡的 ἐν ἐμοί 跟次經《馬加比二書》七38 的 ἐν ἐμοί 比較，從而認爲保羅有這樣的理解：神把祂的兒子啓示在保羅身上，使他獲得像殉道者般的角色；他的忠信是參與神的救贖的方法：神在基督裡……在他身上。在上述的次經該節，壯烈殉難的兄弟七人之中最年少的一個這樣說：「願全能者向我們全族所發的義怒，在我（ἐν ἐμοί）和我哥哥們身上，就此止息」（思高）。參一11～二21 註釋引言註 32 所引 Paffenroth 的評語（上面 280）。

35 I.e., ἐν ἐμοί = 'in me': KJV, NKJV, NAS, NAU, NIV, NJB. 採納此翻譯的釋經者包括：Barclay, 'Story' 141; Dunn（1993a）64; Ebeling 77; Engberg-Pedersen, *Paul* 146; Hansen, 'Conversion' 224; Hubbard, *Creation* 194; R. Longenecker 149; Ryken 35; Tolmie 57 n.69; Williams 47; Witherington, *Quest* 75; Witherington 107. 類似的翻譯是 'within me'（cf. Deissmann, *Paul* 129, 130, 231）。REB 則合併（四）和（二）而得 'in and through me'. 參上面註30末。

之，神的呼召臨到保羅的方式就是，神把祂的兒子啓示給他，即是讓保羅知道耶穌是神的兒子。[24] 保羅書信另二次提到基督被啓示出來（原文：林前一7；帖後一7），都是指主在末日的顯現；這就提示本節的*啓示*有這樣的含意：基督如今是在天上，是人所不能見的，祂將來要從天上顯現（參：徒三20～21；腓三20；帖前一10），但保羅得以預先一睹這位在榮耀中的基督（同時獲委任爲使徒去傳揚所領受的福音，見下文）。[25]

*在我心裏*的原文有四種可能的解釋：「給我」、「藉著我」、「在我身上」、「在我裡面」。[26]（一）*給我*／*向我*（思高、新譯／當代、現修）這譯法，將原文的介詞片語視爲等於簡單的間接受格；[27] 隨後一句的介詞片語（16b的*在外邦人中*）被認爲有同樣的意思，因而兩個片語的平行被用來支持這第一看法。[28] 可是在新約別處，如史利雅所指出，若所表達的意思是「啓示給（某人）」＝「向（某人）啓示」，動詞*啓示*只取簡單的間接受格，並不是使用介詞片語這種結構。[29]（二）「藉著我」的含意即是「透過我傳給別人」，「意思是以保羅作爲向外邦傳福音的工具」。[30] 可是，這看

24 如 Burton 51 所指出，τὸν υἱὸν αὐτοῦ 事實上等於 Ἰησοῦν ὡς（or εἶναι）τὸν υἱὸν αὐτοῦ. *啓示*包含了使之明白其意義之意（參：太十一25，十六17）（cf. Goldingay, *Models* 289）。

25 Rowland, 'Visions' 377, 378. Cf. O'Brien, 'Missionary' 4, 20.（不過，前者〔376〕認爲所啓示給保羅的不是耶穌的意義，而是耶穌的顯現。但見正文下面第三段。）

26 Caird, *Language* 97; McKnight, *Post-Modern* 225. 除了本節，ἐν ἐμοί 在保羅書信另外出現 16 次，呈現四個不同的意思：「在我裏面」八次（加二20；羅七8、17、18、20；林後十一10，十三3；西一29）；「在我身上」五次（腓一30〔兩次〕，四9；提前一16；林前九15〔'in my case': NRSV, NAS, NAU; Fee, *Corinthians* 416 n.14〕）；「因著我」（加一24；腓一26）；「在我看來」（林前十四11，'in my view': Fee, op. cit. 660 n.3）。

27 I.e., ἐν ἐμοί = ἐμοί, 'to me'（RSV, NRSV, TEV）. Cf. Zerwick §120; MHT 3.264; Moule 76; BDF §220（first alternative）; A. Oepke, *TDNT* 2.539; BDAG 329*b*（s.v. ἐν, 9）; LN 90.56. 持此看法的釋經者還包括：Calvin 42; Ridderbos 64 with n.6; Cousar（1982）29; Rogers 32*b*; Fitzmyer 783*a*（§15）; Martyn 158（followed by Adams, 'Ideology' 217 with n.27）; Ralston, 'Conversion' 203; Rowland, 'Visions' 376.

28 即 ἐν ἐμοί 是指給保羅的啓示，使他可以傳給外邦人（ἐν τοῖς ἔθνεσιν）：so, e.g., Baird, 'Visions' 656; Gaventa, 'Conversion' 27; Jervis 45.

29 Schlier 55; cf. Barcley, *Study* 26. 參以下例子：林前二10（ἡμῖν），十四30（ἄλλῳ）；腓三15（ὑμῖν）；弗三5（τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ）；太十六17（σοί）；彼前一12（οἷς）。

30 郭一黃 42（「亦可」如此解釋；作者的首選是「向我」）。I.e., ἐν ἐμοί = 'through me': Lightfoot 82*b*-83*a*; Hays, 'Christology' 281; Hays（2000）215*b*-16*a*; George 120; Davies, Review 312*b*; Hume 22;

法有至少四個缺點：希臘文通常會用另一個介系詞表達「透過」之意；個人的啓示不等於公開的宣講；這啓示不單是有所聽見，亦是有所看見（參：徒九17、27，二十二14，二十六16、19；林後四4）；保羅要宣告他所領受的啓示，這意思要在下一句（16b）才表明出來。[31]（三）*在我身上*（新世）[32] 的意思並不十分清晰，似乎可包括上兩個看法。[33] 按昆明斯的解釋，*在我身上*是指保羅「整個人的完全重新構形」：被高舉的、神的兒子如今構成了他的整個生命，保羅在別處把這種存在形容爲*基督在我裏面*（尤見二20）。[34]（四）最自然的翻譯是「在我裡面」；[35] 這是原文片語在保羅書信另外出現時半數的意思，而當此片語有別的意思時，那是可以從文理清楚看出來的（見上面註26），本節的情形似乎並不是這樣。中譯本的*在我心裏*／*心內*（金譯）是以心代表內在之意；較好的做法是將「在我裡面」進一步解釋爲「在我的靈（的範疇）裡」（參：羅一9），保

Cole（1989）90（若只能選擇一種譯法）。NEB 合併（一）和（二）而得 'to me and through me'; cf. Pinnock 24. 參下面註35末。

31 M. J. Harris, *DNTT* 3.1191.「透過我」通常會用 δι᾽ ἐμοῦ 表達。de Boer（'Paul' 30-31）指出，一15～16 的造句法並不支持（二）的理解：神把祂的兒子啓示*在我裏面*（甲）是過去發生的事（εὐδόκησεν, 過去不定時時態），但保羅現今（εὐαγγελίζωμαι, 現在時態）在外邦人中傳福音（乙）是（甲）的目的（ἵνα），因而亦是其結果，因此，（乙）並不是（甲）的一部分。這就是說，不能用（乙）來解釋（甲）之內的*在我裏面*，彷彿這詞預告了（乙）的意思。

32 I.e., ἐν ἐμοί = 'in my case': BDF §220（second alternative）; Wood, 'Conversion' 276; Robertson, *Pictures* 4.279; Tarazi 47（'in his own person'）. Cole（1989）90 認爲如此翻譯可保持原文的模稜兩可。

33 Cf. Metzger/Reumann, 'Galatians' 264*b*: '*To me*, but also through Paul . . . as a missionary.' 筆者曾認爲這是此看法的「一個優點」（馮 54）。Fung（1988）64 已改爲採納第（四）個看法。

34 Cummins 123（'in my person' 是指 'the complete reconfiguration of his entire self'）; cf. 124, 126. 作者（123-24）進一步拿這裡的 ἐν ἐμοί 跟次經《馬加比二書》七38 的 ἐν ἐμοί 比較，從而認爲保羅有這樣的理解：神把祂的兒子啓示在保羅身上，使他獲得像殉道者般的角色；他的忠信是參與神的救贖的方法：神在基督裡……在他身上。在上述的次經該節，壯烈殉難的兄弟七人之中最年少的一個這樣說：「願全能者向我們全族所發的義怒，在我（ἐν ἐμοί）和我哥哥們身上，就此止息」（思高）。參一11～二21 註釋引言註 32 所引 Paffenroth 的評語（上面 280）。

35 I.e., ἐν ἐμοί = 'in me': KJV, NKJV, NAS, NAU, NIV, NJB. 採納此翻譯的釋經者包括：Barclay, 'Story' 141; Dunn（1993a）64; Ebeling 77; Engberg-Pedersen, *Paul* 146; Hansen, 'Conversion' 224; Hubbard, *Creation* 194; R. Longenecker 149; Ryken 35; Tolmie 57 n.69; Williams 47; Witherington, *Quest* 75; Witherington 107. 類似的翻譯是 'within me'（cf. Deissmann, *Paul* 129, 130, 231）。REB 則合併（四）和（二）而得 'in and through me'. 參上面註30末。

羅藉此片語強調「神向他啓示復活的耶穌」此事的「內在及極個人性之性質」。[36]

不過，在我裏面不應被誤解爲只有內在的啓示而沒有相應的客觀「物體」，因爲啓示他的兒子（現修）這話無疑是指保羅在往大馬士革的路上（參17節）看見復活的主（此事亦有林前九1，十五8爲證）；[37] 在我裏面強調了內在之意，這意思已隱含於啓示一詞之內，後者有「領受者明白和了解所披露之事」的含意。[38] 保羅對被啓示給他的基督獲得內在的、屬靈的領悟，很可能是在他與復活的基督相遇之後，接受水禮之前的三天內（參：徒九9、18～19）；[39] 他肉眼的看見和心中的領悟同是神對他的啓示

36 M. J. Harris, *DNTT* 3.1191（作者同時認爲第一個看法並非不可能）；cf. Dunn, *Spirit* 105.（1）de Boer（'Paul' 31）承認這是最自然的解釋，但提出他認爲是「更具說服力」的另一可能：在我裏面意即「在我從前的生活方式裡」；神藉著啓示基督而進入保羅（他當時是個熱心的法利賽人和逼迫教會者）的生活裡，完全地和不能改變地結束了他這種生活方式。筆者倒認爲此解釋殊不自然。（2）Segal（*Paul* 64）則解爲指保羅「在他裡面領受了聖靈」，但這意思並不明顯（但參：徒九17；加三2，四6）。（3）Maccoby（*Mythmaker* 106）提供了極有疑問的解釋：保羅坦言他自己就是神的兒子的化身；他所領受的啓示，乃是「保羅自己經歷變化和神化（a transformation and a deification of Paul himself）」作爲「被神授胎（impregnation by God）」此現象之至高彰顯。

37 Bornkamm（*Paul* 21）反對這種理解：作者認爲「該詞是取自天啓文學，在此處及加拉太書他處……指一客觀的改變世界的事件，藉著此事件，神在其救贖行動中開創了一個新的紀元」；作者又在其 'Revelation' 一文中（94-97）發揮此見解。可是，有三點值得留意：（1）Conzelmann（*Outline* 218 n.1）指出，啓示一詞的出現，並不證明保羅的思想是由天啓文學所斷定（參：詩九十八〔LXX 九十七〕2：ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ）；保羅所用的表達方式是按照詩篇及後期先知書和智慧書的傳統。（2）啓示一詞在林前十四6（參 26 節）、林後十二1、7 和加二2 所指的，都不是神在末期的行動那客觀性的事件：在頭一段，啓示指由聖靈賜下，使會眾得益處的話語（Fee, *Corinthians* 662）；次段所指的是「天上眞理的啓示」（Barrett, *Second Corinthians* 314）。至於第三段，Bornkamm（'Revelation' 95）認爲，順從啓示（新譯）所指的是在安提阿教會的聚會中，有被聖靈充滿的人說出神的指示來（參：徒十三2），就如保羅在別處「按照一般的基督徒用法」談及「啓示」爲多種恩賜中的一項（林前十二～14，尤其參十四6、26；腓三15）；但即或如此，仍有林後十二1、7 的用法與此理論不符，因啓示（複數）在此所指的是主給保羅的異象經歷，是不許保羅與別人分享的（Fee, op. cit. 662 n.14）；就算異象和啓示（1 節）被視爲一籠統的題目，並不表示保羅想到許多次明確的異象和啓示（so Furnish, *Corinthians* 524），所指的只是保羅一次特別的經歷（543），這仍是主所賜給（現修）保羅的。（3）博恩卡曼自己承認（*Paul* 17, cf. 'Revelation' 96），保羅以舊約先知作爲他自己蒙召的模式；而舊約的先知都是透過主觀的經歷蒙召的，因此假定保羅亦如是，是合理的。

38 Cf. Trench, *Synonyms* 354（§xciv）; Holl, *Aufsätze* 23; Burton 433-35.

39 So, e.g., Rendall 154*b*; Wuest 50.

的一部分。哥林多前書十五章八節同樣表示，異象（即是有所看見）與啓示是密切相連的，因爲該節的顯現一詞在「有所見」之外還進一步有啓示之意；[40] 而在同書九章一節，保羅以他所見的異象之客觀性，作爲他的蒙召之眞確性（因而其有效性）的保證，所用的獨特句法表示，「保羅在其『就職異象』中所見的，使他深信兩件事：（1）他接觸了一位活著的，被高舉的人物；（2）那人和被釘十架的拿撒勒人耶穌是同一人。」[41]

他〔神〕的兒子一詞也許只是當時公認的、彌賽亞的尊稱，[42] 但是保羅在其他地方一貫用這詞來指基督在獨特的、本體性意義上爲神的兒子（羅一3～4；林前一9，十五20～28；加四4；帖前一10），這提示這詞在此應作同樣解釋，指復活的基督。[43] 事實上，保羅在其歸主經歷中所體驗到的耶穌，就是一位從死裡復活的屬天的人物；在保羅的書信中，他〔神〕的兒子、基督（林前十五1～11；腓三4～11）和主（林前九1），都是和保羅的歸主經歷有關連的稱號，保羅以這些稱號來指一位屬天的人物。[44] 此事實可進一步解釋如下：透過在大馬士革的路上與基督相遇的經歷（參：徒九3～19a，二十二6～16，二十六12～18），保羅認識到（1）基督爲神的兒子之獨特性質。同時，這經歷使保羅認識到，（2）基督確是彌賽亞（參：林前十五3、8）。這種認識的內容，是得自保羅之前教會對彌賽亞的看法，多過來自使徒們歸主前對彌賽亞的理解。在使徒們與保羅之間有此分別：彼得和其餘的使徒是先認識耶穌爲彌賽亞，繼

40 W. Michaelis, *TDNT* 5.358（s.v. ὁράω）; Wilckens, 'Bekehrung' 274. Betz 64*b* 指出，宗教文獻有充分的證據表明，異象的經歷和口頭的啓示並不彼此排斥。

41 Manson, *Paul* 13. Cf. Machen, *Origin* 264.

42 Gillespie（*Lectionary* 281）就認爲，他的兒子在此是用在彌賽亞的意義上。

43 Cf. Lyonnet, 'Soteriology' 821.（「本體性」即英文的 'ontological'.）Bornkamm（'Revelation' 98）質疑這解釋：他認爲基督乃「神的兒子」這稱號，並非指復活被高舉的那一位，而是指神的兒子以人的身分被差到世上，服在律法之下且死在十字架上，爲要救贖所有的人（so also Hong 92）。但此說與保羅書信的證據不符。詳見馮 55-56 或 Fung（1988）65 n.18 之反駁。

44 Marshall, 'Understanding' 54. 馬學而又指出，使徒行傳的證據與保羅書信本身的證據相符——徒九5（主）、20（神的兒子）、22，二十六23（基督）——儘管所有的這些稱號（包括保羅書信所見的）可能受到後來的反思所影響。

而逐漸了解此彌賽亞身分之意義；保羅則是按大馬士革的啓示，去了解基督的彌賽亞身分。[45] 這經歷同時亦使保羅認識到，（3）基督是被神高舉之主（參：林前九1）：早期的基督徒相信，神已經立耶穌爲主，爲彌賽亞（參：徒二36），因此當保羅認識到耶穌果然是彌賽亞時，他也同樣認識到祂爲主的身分。對保羅來說，基督獲得宇宙之主的身分和權力，是在祂復活被高舉之時（參：腓二9～11）；[46] 但這不僅是保羅的理解，「在新約裡面各層的證據，一致引到這個結論：主這個稱號屬於耶穌，是由於神使祂從死裡復活，並使祂坐在自己身旁的寶座上」。[47] 總括來說，神將復活的基督啓示給保羅，讓他認識到基督的三重身分：祂是彌賽亞、主，和神的兒子。這些基本的事實及其含意，構成了保羅的福音之基礎、開端，和主要內容。[48] 保羅所受的任命和他所傳的福音是不能解開地相連的；保羅像耶利米一樣曾站在耶和華的〔議〕會中（耶二十三18，參新譯），即是他從復活及被高舉的主耶穌領受了他的福音及傳此福音之任命。[49]

神將他兒子啓示在我心裏（甲，16a）的目的是（乙）：叫我把他傳在

45 Dahl, 'Messianität' 89-90. 達爾正確地強調，耶穌的彌賽亞身分對保羅的基督論的整個結構具根本的重要性（92, 95）。保羅與猶太教分手，就是在這一點上，即對「拿撒勒人耶穌是彌賽亞〔這宣稱〕及其一切含意」的評估（Davies, *Paul* 324）。Gaventa（'Conversion' 37-38）稱保羅因認識耶穌是彌賽亞而起的改變（參：腓三7～11）爲「認知性／在認識上的改變（a cognitive shift / a shift in cognition）」。Gillespie（*Lectionary* 279）區別林前十五8的也向我顯現（新譯、現修）和本節的向我啓示他的兒子（現修）如下：前者凸顯視覺的一面（the *visual* aspect），後者則強調認知的一面（the *cognitive* aspect）。

46 So Whiteley, *Theology* 108. 亦可參《腓》262-63。

47 Bruce, 'Lord' 27.

48 Cf. Ridderbos, *Jesus* 45, 104-5, 153 n.71; Duncan 23; Cole（1965）47; Kim, *Origin* 100-36. L. W. Hurtado（*DPL* 903*b*-4*a*）指出，在古猶太傳統，稱一個被鄙視的人物爲「神的兒子」等於同意，此人具有神所授予的合法地位，且是個義人（參〔例如〕：次經《智慧篇〔＝所羅門智訓〕》二12～20〔尤見18節〕，五1～8〔尤見5節〕）；因此，保羅提到耶穌被啓示爲神的兒子，可被理解爲有這樣的含意，即保羅的經歷涉及對耶穌完全改觀，從以他爲假先知到以他爲神獨特的代表。

49 O'Brien, 'Missionary' 6, cf. 20. Kim（*Paul* 7-19）有力地反駁了鄧雅各的立論（保羅於大馬士革事件中僅領受了作外邦人的使徒之召命），證明保羅在其歸主經歷中同時（1）領受了福音和（2）蒙召作外邦人的使徒。參下面註52。

外邦人中（16b）。把他傳原文直譯作把他傳為福音（呂譯），[50] 這表示他〔神〕的兒子就是福音的內容（參：羅一1、3），這福音的性質是以基督爲中心的。[51] 本句同時證實（參：加一1、12），這福音是保羅蒙召作使徒時，同時啓示給他的，是他的使徒職分不可剝奪的成分。[52] 在外邦人中（16b）表示，保羅傳福音的對象包括一切住在外邦之地的人；[53] 這詞把上文曾觸及，下文要進一步討論的事實——保羅的蒙召與耶利米及耶和華的僕人之蒙召相似——的含意明白的表達了出來。[54]

一15～16b 有釋經者認爲，保羅當代的希羅文化重視品格上的穩定和不變，因此，品格上的「改變」既不是預期的，也不是值得稱讚的。在正常的情況下，成人被描繪爲一貫地活出他們一向所有的生命特徵：橡樹是怎樣的，它的種子早已是這樣了（所謂「三歲定八十」也）。針對這種文化背景，保羅對自己從在猶太教中的生活方式改變成爲符合神的教會的生活方式（14、13節）所作的解釋，將這改變歸因於神：他是神所愛的（他蒙召是由於神的恩典），是神所寵幸的（神樂意向他啓示自己的兒子），是被神賦予特殊地位的（神將他分別出來）。因此，保羅的改變並非

50 ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν = that I might 'preach-(as-)the-gospel him'（Fung [1988] 66）.

51 Hansen（1989）83.

52 Cf. O'Brien, 'Converted?' 364-69（esp. 368-69）. 歐拜恩有力地改正了司騰戴及鄧雅各對「基督在大馬士革路上向保羅顯現之意義」的理解，即此經歷只是保羅蒙召向外邦人傳福、作外邦人的使徒。正確的結論是：此事件涉及兩個不可分的元素：神的兒子耶穌基督的福音被啓示給保羅，以及他蒙召作外邦人的使徒（369, cf. 390）。參上面註49；亦參三6註釋註31之（3）＝下面662。

53 Burton 53; Schlier 56; 周聯華 46（「外邦人的地區，像我們所說的『國外』」）。（1）Hultgren（*Gospel* 129）則認爲，按本節的舊約背景（耶一5），ἔθνεσιν 可譯爲「列國」。但 ἔθνος 在保羅書信的主要用法是指外邦人；參《帖前》306；《羅》1.191 註33。（2）Scott 124, 151 也是譯爲「在列國中」，因保羅的用詞部分得自耶利米的任命（耶一5），後者被委爲「列國的先知（προφήτης εἰς ἔθνη）」（125）。作者認爲：保羅用的是「列國」而非「個別的外邦人」這思想模式；他以這個假設開始，即舊約的「列國圖表」（創十；代上一1～二2）代表了世界列國的全數，傳統認爲是70或72國。對保羅而言，歷史的目標就是列國和以色列一起在錫安敬拜神（134）。但見導論第叁節註61-68所屬正文（上面66-68）；《羅》4.589之（五），尤其是註34。

54 W. S. Campbell（*DPL* 445*a*）認爲，保羅獲授任命時可能同時獲賜「以色列復原（restoration of Israel）」的異象，因耶和華的僕人之使命是要作以色列之復原的代理人，以及外邦人的光。

可恥的事，反而是甚有體面和尊榮的事。[1] 按這種理解，保羅描述他的生命中的改變時，所用的是從修辭角度而言有效的方式，為要抵禦變色蜥蜴般之善變的行為在希羅世界中常遇到的批評。[2]

又有認為，保羅在這兩節（15～16b）以先知蒙召的形式來描寫他蒙基督向他顯現（參：林前九1，十五8）的經歷；先知蒙召的記敘之基本元素，全部在此以簡短的形式出現：任命（15a + 16a：樂意把他兒子啓示在我心裏〔和修〕）、召喚之言（15b：當我在母腹裏就把我分別出來，又用他的恩呼召我〔新譯〕）、事奉指引（16b上：要我……傳揚他〔金譯〕）、責任範圍（16b下：在外邦人中）。[3] 巴威廉提出六點的比較，如下：（1）與神相遇：耶利米說，耶和華的話臨到我；保羅說，他的福音得自從神而來的啓示（耶一4；加一12、16）。（2）引入的話：神對耶利米說，我使你在母腹中成形以先，就認識你；保羅說，他是蒙當我在母腹裏就把我分別出來……的那一位所召的（新譯：耶一5；加一15）。（3）委任：神對耶利米說，我已派你作列國的先知；保羅說，他蒙召的目的是使我可以在外族人中傳揚他〔基督〕（耶一5；加一16〔新譯〕）。（4）異議：耶利米訴苦說，我還太年輕，不會說話；保羅承認他曾逼迫教會，這行徑使他不配稱為使徒（耶一6〔思高〕；加一13，林前十五9）。（5）保證：神安慰耶利米說，你不要懼怕……因為我與你同在；保羅說，神施恩召我，

1 Malina & Neyrey, 'Encomium' 39. 二位作者認為一12～二14 這一大段是以「讚辭（encomium）」為模型的，後者指定的元素多數在這段裡面出現（50; cf. Malina & Pilch 186, 183-84, 199）。Hester（'Epideictic' 188）也是認為，可以從一13～二14 這一大段認出讚辭的題目來（cf. Mitternacht, 'Galatians' 79）。但 Hock（'Paul' 213）認為他們對一12～二21 這一大段的分析，至少就形式的層面而言，沒有說服力。參二11～14 註釋結語註19（下面 509）。關於「讚辭」（*encomium* = ἐγκώμιον 的拉丁文音譯），詳參 Malina & Pilch 357-59, 尤其是 Aune 145*b*-47*a*.

2 Witherington 106.

3 Sandnes, 'Call' 59. Cf. Pate, *Reverse* 185 n.31（continued）; Malina & Pilch 187. Davis（'Meaning' 198）也是認為，保羅將自己蒙召作使徒比喻作希伯來先知的蒙召。Ciampa 235 with n.1 表示，其研究是建基於並大力支持 Sandnes 的論證，即保羅是按照先知的範例（'in the light of a prophetic paradigm'）來理解他的事奉。Aune（Review of Sandnes）認為，Sandnes 基本上提出了足夠的證據支持其書中的立論，即保羅將他的使徒職分視為先知的事奉，儘管仍有一些存疑的問題。Plevnik（Review 178）則認為，Sandnes 沒有清楚證實其書中的論點。

這恩典在保羅的事奉中發生功效，儘管保羅不配（耶一8；加一15，林前十五10）。（6）記號：根據耶利米所述，上主伸出手來，觸摸我的口，對我說：「看，我〔已〕將我的話放在你口中」；對保羅而言，所得的記號就是神的兒子被啓示給他，通過這啓示，他領受福音（耶一9〔思高〕；加一16，11～12）。巴威廉因此認為，先知蒙召的記敘之六個基本元素，全部在本段（11～17節）找到相似之處。[4] 可是，最後三點頗為牽強（即所謂的相似並不明顯），第四、五兩點尤其需要借助於本段以外的資料；因此陶拜安認為，保羅在這兩章（加一～二）省略了被認為是「呼召敘事體」這類型的六個指示物其中的三項，即是異議、保證，和記號。[5] 一個中肯的結論就是：保羅顯然並不是在撰寫一段呼召敘事的文字，但是他在這從屬句子裡（15～16b）「超載」地包括了另外那些項目，這事實提示，這兩節含有先知蒙召的記敘一些主要特色之回響。[6]

保羅對自己的經歷之描繪包含了舊約先知蒙召的經歷之回響，是無可置疑的事實。（一）首先，在耶利米書一章四至五節，先知表示他未出母胎便蒙神把他分別為聖，立他作列國的先知（新譯）。同樣，在以賽亞書第二首僕人之歌（四十九1～6）裡，耶和華的僕人（稱為以色列，3節）被召作外邦人的光（6節），使〔神〕的救恩達於地極（同上，思高）；[7] 他是由母腹中／在母胎中（1節，思高／呂譯〔參新譯〕）就蒙召的。[8] 照樣，保羅自稱「從出生開始」或在我出生以前（現修）便被神分別出來，[9] 其目的是要他在外邦人中傳揚所啓示給他的、神的兒子。（二）保羅以這些聖經詞句形容自己的經歷，其效果是將自己與那些在救恩歷史中的舊

4 Baird, 'Visions' 656-57. Cf. Newman, 'Galatians 1' 204-5.

5 B. Dodd, 'Slave' 98 n.39.

6 Ciampa 112-13. Wisdom 133 n.21 提醒我們，保羅從沒有自稱為先知；他主要的自稱是使徒。

7 LXX: τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, 'that thou shouldest be for salvation to the end of the earth'（LXE）.

8 參上面（一15～16b 註釋）註 9 及所屬正文（321）。Pilch 9 則引賽四十二1（及耶一5）。

9 Murphy-O'Connor（*Preaching* 110）謂保羅加上分別出來之意，是稍微「修改」了以賽亞書的經文；但這意思較可能是得自耶一5。

約人物連成一直線，表示他認為，神對他的呼召和對耶和華的僕人及耶利米的呼召是相同的，都是神更新祂要拯救外邦人的旨意。[10] 更明確地說，保羅將耶利米先知的宣稱應用到自己身上，反映了保羅身為使徒的意識，即是他自覺為使徒。[11] 他對以賽亞書僕人之歌的應用則提示，他自覺是特別蒙召去繼續耶和華之僕人的工作。[12]（三）如蕭華所指出的，保

10 Munck, *Salvation* 26. Cf. Nock, *Paul* 65-66; Rigaux, *Letters* 57-58; Lyonnet, 'Soteriology' 825.（1）Wisdom 133 認為，保羅可能將二位先知蒙召的記敘視為支持他自己蒙召作外邦人的使徒的觀念。Hays（2000）215*b* 的講法是，對保羅而言，「耶利米和以賽亞」（原文照錄；其實應指以賽亞所論的、耶和華的僕人）這兩個人物預示了他自己蒙召作使徒把福音傳給列國／外邦人。（2）Baker（*Testaments* 218-19）指出保羅與耶利米之間的一點分別：保羅到處旅行以履行他的職事，耶利米則留在家中，他的預言多數是對耶路撒冷和猶大發出的。神透過以色列對列國說話，因而耶利米要監督以色列的拆毀及重建此一使命，間接地是對世界的任務。

11 K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.439（'apostolic consciousness'）; Fridrichsen, 'Apostle' 1. Cf. Bruce, 'Autobiography' 23-25.

12 Stanley, 'Conversion' 336. Cf. O'Brien, 'Missionary' 7, 12; Wisdom 134.（**1**）首位作者指出另三處顯著地含有此意的經文：羅十五21（引賽五十二15）；徒十三47（引賽四十九6）；徒十八9～10（參：賽四十三5）。保羅在羅十五21 對這僕人之歌的引用和應用，可說更清晰地顯示，他「用耶和華的僕人之使命來解釋他自己的宣教召命……按他的理解，他所要扮演的角色就是要藉著把福音的光帶到外邦人那裏去……而繼續耶和華的僕人之使命」（參《羅》4.603-6，引句出自606）。（**2**）保羅與耶和華的僕人之間的相似，在於兩者都是從出生（或之前）就已蒙神揀選，其職事都是向外邦人的，也是全然有賴神的呼召（so O'Brien, 'Missionary' 6-7 [cf. 11-12], 20; Köstenberger & O'Brien, 'Paul' 165-66）。（**3**）Sandnes（'Call' 61-62）指出，（a）在賽四十九1～6 和耶一4～5 這兩段之間，前者比後者與加一15b 的相似更為重要：賽四十九1 的動詞選召（LXX ἐκάλεσεν）以及 6 節耶和華的僕人之任命的普世性目的，與加一15b（καλέσας）及16b對應；耶利米被立作列國的先知之目的則有所不同。（b）加一24（καὶ ἐδόξασον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν）使人想起賽四十九3b（καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι），加二2 末句（μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον）使人想起賽四十九4a（κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰχύν μου）（similarly, Lindars, 'Quotations' 223）。這些相似提示，保羅在書寫本段時想到賽四十九1～6，並且很可能是憑記憶引自該段。（**4**）Ciampa 111-12 同樣認為，雖然保羅同時暗指賽四十九和耶一的上述二段，但鑑於賽四十九在其他地方的回響，四十九1～6 是比耶一4～5 較顯著的來源（參：賽四十九〔下略〕4及腓二16；6 節及徒十三47；8 節及林後六2；10 節及羅九16）。（**5**）Newman（'Galatians 1' 205 n.90）甚至認為，保羅在加一15 只是暗指賽四十九1（即是排除耶一5）。可是，如正文所指出，加一15 和耶一5 的相似是夠明顯的。Wagner（'Isaiah' 131 n.55）同樣認為，堅持在保羅的自我描述的背後只有賽四十九是不智的；耶利米蒙召的敘述在詞藻和思想上皆與以賽亞及保羅有重要的接觸點。（**6**）Sandnes（'Call' 66-68; endorsed by Tsang 72 with 179 n.360）又認為，加一15～16a 的功用是針對他說假預言的指控，為自己的使徒職分辯護：指控者用聖經的傳統控告他說假預言，他則以所受者回應，即是使用聖經傳統之詞彙來表示自己實在是蒙差遣的。不過，保羅在本書針對他說假預言的指控為自己辯護，這論點被認為欠缺說服力（B. Dodd, 'Galatians' 137 n.13; 參一10a～b 註釋註 14〔上面 267〕）。關於（3），Newman（'Galatians 1' 205-6）認為加一16 的 ἀποκαλῦψαι ἐν ἐμοί 是賽四十九3 ἐν σοὶ δοξασθήσομαι 的回

羅視自己的職事不僅可與耶利米相比，而是與舊約眾先知的工作連為一體，甚至在某意義上是此工作之頂點：救恩的信息如今終於打破了一切國族的障礙，光已照臨外邦人之地，加拉太人也在其中。[13]

保羅在這裡（15～16b）所描寫的經歷，應以甚麼名字稱之？（一）司騰戴明言，保羅的經歷不是「歸正」，[14] 而是蒙召作使徒；「歸正」這詞暗示從一個宗教改為另一宗教，因而不適用於保羅。[15] 另有認為，稱之為「歸正」會引起誤解，因保羅只是從他蒙召作使徒的角度來描寫有關的事件；唯一合適的名稱是「呼召」，包括保羅的「歸正」和任命在內。[16] 可是，「呼召」一詞只描寫保羅從逼迫者變成使徒這改變其中的一方面，並不能涵蓋保羅認識耶穌是彌賽亞或他的價值觀和取向（參：腓三2～11）之根本改變。保羅在其信上所描寫的是一種變化。[17]（二）另一方面，以「歸正」形容保羅的經歷是完全合適的，理由如下：（1）第十五節的呼召不僅指保羅蒙召作使徒，亦指他被召成為基督徒，與神的兒子耶穌基

響。筆者不認為其論據很有說服力。

13 Silva（1994）1210*b*.

14 即英文的 'conversion'.「歸正」是《宗教》70*a* 的翻譯；《聖神》145*b* 則譯為「歸信」。

15 Stendahl, *Paul* 7, 11（cited in Taylor, *Paul* 63）. 參上面162 註5及所屬正文。Cf. P. Ellis, 'Galatians' 179:「歸正」暗示從假的轉向真的，但是保羅蒙召時，並不認為猶太教是假的；Maccoby, *Mythmaker* 103-4:「歸正」假定了不應被假定的事，即保羅有此經歷之前，基督教已經存在，但基督教是由基督向保羅顯現而啓創的，就如神在燃燒著的荊棘向摩西顯現開創了猶太教；Malina & Pilch 200: 保羅並沒有「歸信」基督教——他在生之時，基督教並不存在。

16 依次見：Ebeling 68 及 Schütz, 'Tradition' 134; cf. Cousar（1982）33-34.（1）Gaston（*Torah* 6）謂保羅的呼召和委任臨到他，是當他住在大馬士革，安靜地思想賽四十九之時。作者完全排拒路加所描寫的「〔保羅〕歸正的煙花（the Lucan conversion fireworks）」。（2）Eisenbaum（'Paul' 131-32）認為，「呼召」是正確的名稱，但最能反映使徒保羅的經歷之呼召，不是舊約先知的蒙召，而是亞伯拉罕的蒙召，他合併了猶太人和非猶太人於一身。保羅視自己為「亞伯拉罕式」的人物：就如亞伯拉罕是許多邦國的父（羅四17，呂譯），他使猶太人和外邦人成為親戚，保羅的工作也是要在猶太人與外邦人之間締造親戚的關係，使二者一同成為神的家的成員。同文 136 說，保羅看自己為「亞伯拉罕再生（Abraham *redivivus*）」。

17 Gaventa, 'Conversion' 28, 40（「變化」英文原作 'transformation'）。Cf. Boring & Craddock 579*b*. Haacker（'Merits' 276 n.7）指出，尤其是像加一23、腓三3～11 及徒九所反映的，大馬士革事件是真正的、甚至是徹底的轉捩點。司騰戴捨「歸正」而取「呼召」，沒有足夠照顧到這一方面，而似乎只是基於林前十五8～10、加一15～16 及徒二十六16～17。Asano 87-89 接受「歸正」的說法，但將這詞加上修飾，指其處境是新的教派從母體中出現（'conversion in the context of sect emergence', 89）。

督相交（參：林前一9）。[18]（2）在完全改變了方向這基本意義上，保羅的經歷肯定是一種「歸正」：逼迫者變成了他先前所攻擊的信仰之維護者（加一23）。這不僅是行動上的新路線，而是源自信仰上的改變：保羅從前視爲極度錯誤，以致他必須竭盡全力把它撲滅的基督信仰，他如今看爲極度正確，不但必須持守，且必須宣揚。[19]（3）保羅提到他曾被猶太人鞭打五次，每次四十減去一下（林後十一24），所指的就是會堂因認爲他嚴重地偏離了猶太思想和習俗而施的刑罰；按使徒行傳的記載，保羅在會堂證道時經常遇到猶太人的反對，亦常被逼離開他們所在的城鎮和地區（參：九20～25、28～30，十三14～51，十四1～7、19～20）。這表示保羅的猶太人同胞認識到，他與他從前所信奉的猶太教（參：加一13）已經一刀兩斷。[20]（三）因此，保羅的經歷應視爲同時包括「歸正」和蒙召作使徒這兩方面：保羅對耶穌的身分，以及祂在神的救贖計畫中的地位，有了嶄新的了解，他根本上從忠於律法變成效忠彌賽亞耶穌，從這個角度而言，他的經歷是一種「歸正」；他同時將所得的啓示理解爲向外邦人宣揚福音的任命，從這個角度看，他的經歷也是一種呼召。[21]

就其本身而言，這兩節經文（15～16b）可視爲只是反映著保羅寫此信時的思想，[22] 但是當這經文連於緊臨的下文來看的時候（而我們必須

18 O'Brien, 'Missionary' 4-5. Wenham（*Paul* 9-18）藉著比較下述兩方面，詳釋了保羅所經歷的戲劇性改變：（甲）保羅在前往大馬士革時，他的想法——關於耶穌，關於律法，關於如何與神有正當的關係，關乎他自己和他在神面前的地位，以及他對基督徒和對外邦人的態度——是怎樣的（9-12）？（乙）保羅的歸正對他關乎上述各項（第四項變成「關乎他自己和得救之法」）的想法產生了甚麼影響（14-18）？

19 依次見：Ziesler 10（cf. Barrett, *Paul* 10）及 Barrett, 'Missionary' 153-54（cf. idem, *Acts* 1.442）。曾10 認爲，一13～15 給我們理由「用『轉變信仰』來形容保羅歸主的經歷」。如 Donaldson（'Zealot' 681）所言，從來沒有先知被召去改變方向，是像保羅從逼迫者變成使徒那麼戲劇化的，亦從沒有先知對他的過去予以完全不同的評估，像保羅在腓三4～8 所作的。Cf. Taylor, *Paul* 64.

20 O'Brien, 'Converted?' 371.

21 deSilva, *Introduction* 480*a-b*. 持此立場的釋經者還包括：Witherington 113-14; Marshall, 'Understanding' 53. Cf. Cousar,'Galatians' 50: 保羅的「變化」（見上面註 17）同時牽涉「委任（commissioning）」。

22（1）Wedderburn（*History* 85, 87）就認爲，要保羅向外邦人傳福音，是神把祂的兒子啓示給保羅的至終目的，這目的是經多年逐漸地啓示給保羅的（參：徒二十二17～21）。（2）Taylor（*Paul*）力辯

如此解讀），這經文就表明了保羅從開始便深信，他應該往外邦人那裡去傳福音（16b～17節），並且他在會晤其他的使徒之前（18～19節），便已持此信念。他的任命完全不是來自他們，而是根植於大馬士革路上基督的顯現（參11、12節）。還有一點値得留意：在本書首二章的爭辯性文理中，除非保羅從開始便曉得他被召是在外邦人當中傳揚基督，否則他沒有可能言之鑿鑿地聲稱，基督向他顯現的目的是任命他明確地從事向外邦人宣教的工作。若這信念只是後來才臨到他的，他大有可能被人質問，爲何他較早時沒有提出這呼召的證據來。事實上，別人可能指控他將他的歸主經歷解釋爲蒙神呼召的經歷——而且只是後來才如此解釋！這豈不證明他是個自製的「使徒」？[23] 因此，我們可合理地這樣下結論：保羅的歸主與蒙召並非分屬先後不同的階段，而是同時發生的，二者都是根植於他在往大馬士革的路上與向他顯現的基督相遇的經歷。[24]

3.2.2.2 保羅順服的回應（一16c～17）

一16c 我就沒有與屬血氣的人商量，

一17 也沒有上耶路撒冷去見那些比我先作使徒的，惟獨往阿拉伯去，後又回到大馬士革。

此立場：保羅在本書及他處所作關乎他的使徒職分之陳述，只反映他寫信時對自己的看法，並非準確地記錄了之前的歷史實況或他的基督徒事業整體（227）。保羅犯了「年代錯誤（anachronistically）」（65）將蒙召作使徒的意思賦予他的歸主經歷，因而可以聲稱，他的蒙召和權柄都是直接從神而來，是在他成爲安提阿教會一員之先（161, cf. 160）；其實他的使徒事奉是由他和巴拿巴被委爲安提阿教會的代表（徒十三4）之時開始（90-91），其後保羅與巴拿巴及安提阿教會的關係緊張到了一個地步（參：加二11～13），保羅被逼離開安提阿而成爲獨立的宣教士，那時他才把「獨立於耶路撒冷和安提阿」提升成爲他對自己的蒙召之理解的一個原則，爲要給予他的獨立的權柄合法的地位（156, 157）；這就是說，保羅將他的歸主經歷和他的蒙召作使徒緊密相連，是他與安提阿教會分開的結果（92）。但見下文。

23 O'Brien, 'Missionary' 23（with reference to Kim, *Origin* 59）. 此論證一針見血地駁斥了 Taylor 的理論（見上註之〔2〕）。

24 持此立場的釋經者還包括：Hansen（1994）46; Hays（2000）216*a*; Hengel, 'Arabia' 59-60. Schmithals（*Apostle* 31）正確地強調，對保羅而言，基督的顯現、保羅領受福音（這和他的歸主對應），以及蒙召作使徒，是不可分開地連在一起的，是同一事件的不同方面。

第十六節末句是整個複雜句（15～17節）中的主句。這就是說，保羅以附屬子句（15～16b）提及他得啓示蒙呼召，卻以主句來開始敘述他歸主後的行蹤。這種令人詫異的造句法預告了將會在下文（17～24節）浮現的關注：從我就沒有和任何人商量（新譯）這主句開始，保羅就全神貫注地回應別人的指控，即是說他從耶路撒冷的使徒領受了眞正的福音，其後把它弄攙雜了，爲使在外邦人當中傳福音的工作，迅速和容易地取得成功。[1]

主句在原文以副詞立刻地（呂譯）開始。[2] 這副詞與下文其餘部分的關係有四種看法：（一）它是連於緊隨著的一句，意即我沒有馬上同任何血肉之軀商量（新世）。[3]（二）若把它連於下文的正面的一句，得出的意思便是，我立即去了阿剌伯（思高）。[4] 但若是這樣，副詞與所形容的動詞便遙遙相距。（三）這副詞是連於下文負面的兩句的：保羅的要旨是要指出，他沒有上耶路撒冷去或與在那裡的使徒商量。[5] 最好的看法是，（四）這副詞是形容下文的全部三句的：保羅一經歸主及蒙召，立刻地，他（1）沒有和人商量，（2）也沒有上耶路撒冷，（3）而是去了阿拉伯。這看法最能使保羅的話與上一段所提的「關注」相符：保羅一方面否認他立即與人商量或立即上耶路撒冷去，另一方面則申明他（相反地）立即去了阿拉

1 So Martyn 156.「把它弄攙雜了」英文原作 'adulterated it'.

2 εὐθέως = 'immediately'. 數本中譯本的就字（當代、新譯、新和）似乎就是此副詞的翻譯。耶柔米將此副詞連於上文，得出的意思即是「使我可以立刻到外邦人中傳揚祂」（轉引自 Bruce, 'Paulinism' 16 n.25）。但若這是保羅要表達的意思，他大抵會把副詞放在較接近動詞的位置，即是在16b的 ἐν τοῖς ἔθνεσιν 之前（而不是目前的位置，即16c的開首）。

3 Cf. NKJV / NAS, NAU: 'I did not immediately confer/consult with flesh and blood'. 但原文的字序（不是 οὐ εὐθέως, 而是 εὐθέως οὐ）不利此說：保羅不是說「我沒有立刻」，而是說「立刻地，我沒有」。

4 參現修，金譯；NIV / TEV, CEV（'I went immediately into / at once to Arabia'）; Bruce 94; Tarazi, 'Addressees' 165（但見下註）。

5 George 123.（作者認爲此解釋使本段與徒九19～22的衝突完全消失。見下文。）Tarazi 6 指出，保羅的主要意圖之重點是在負面的兩句，這使他在首二句刻意使用直說式語法的動詞而非分詞；這就是說，他不說 'immediately, without consulting flesh and blood or going up to Jerusalem . . . I went away to Arabia'（重點在「我立即往阿拉伯去」），而說 'immediately I did not . . .', 爲要強調他沒有上耶路撒冷去。

伯。[6] 以下依次討論這三句話。

（一）屬血氣的人（**16c**）原文只是肉和血（新譯頁邊註）。[7] 雖然肉和血二字皆指構成人體的物質，但合起來的意思則指人，與神及其他超越人類者相對。[8] 因此，沒有與／和／跟任何人商量（思高／新譯／當代）是正確的意譯。[9] 溫大衛指出一件有趣的事實：保羅通過神的啓示（16a）而成爲使徒，就沒有和人商量；這些字眼正是耶穌回應彼得的認信——你是基督，是永生神的兒子（太十六16）——時所用的，祂說：這不是人指示你的，而是我在天上的父啓示你的（太十六17，新譯）。因此至少有這個可能：保羅講述他歸主的故事時，所用的方式帶出了他和彼得之間的相似處；在下文，他肯定拿自己和彼得作比較（二7～9）。[10]

商量的原文動詞[11] 在整本希臘文聖經另外只出現一次（二16），該處譯爲加增，在本節則可能有向……人求教（現修）的含意。[12] 好些釋經者接納鄧雅各對本節的動詞的解釋，鄧氏認爲：動詞的意思不僅是商量或求教，而是與一個「被公認爲具有資格解釋某一徵兆的人」商量，即是「爲要獲得熟練或權威的解釋而求教」，因而保羅在這裡的意思是，他沒有就他所得的啓示之意義求教於使徒們，儘管在耶穌門徒的圈子裡，他

6 Rogers 33*a*; Witherington 116. Cf. Tolmie 60-61.

7 σάρξ καὶ αἷμα 這次序在新約另見林前十五50；太十六17（亦見於次經《便西拉智訓》十四18，十七31）。相反的次序 αἷμα καὶ σάρξ 出現兩次（弗六12；來二14）。這兩個不同次序的片語在意思上並無分別，是可以交換來使用的。此點請參《來》1.169。

8 BDAG 915*b*（s.v. σάρξ, 3 a）（「超越人類者」即 'transcendent beings'）。Cf. Robinson, *Body* 18; J. Barclay 204 n.74. 這詞並無「人是有罪的」之含意（correctly, E. Schweizer, *TDNT* 7.128），但也許帶點「被造物之軟弱」的意味（so J. Behm, *TDNT* 1.172）。這詞在太十六17 的用法提示，這詞在本節可能有「人的知識是不足夠的」之含意（cf. Stacey, *Man* 157）。參二20b～c 註釋註 6 所屬正文（下面597）。

9 吳慧儀（「加拉太書」225）指出，這翻譯比屬血氣的人可取，因後者「容易被讀者誤爲『不成熟』，但這並不是經文脈絡中所涉及的意思」。血肉之人／有血肉之體的人（呂譯／和修）這種翻譯，保持了原文的字眼，但嚴格地說是一種贅言。

10 Wenham, *Paul* 69. Cf. Wenham & Moses, 'Transfiguration' 151.

11 προσανατίθημι, middle = 'to take up a matter with, *consult with*'（BDAG 876*b* [s.v. 2]）.

12 Cf. LN 33.175: 'to ask advice of anyone'. Verseput（'Mission' 41）認爲保羅想到的是陳明他的信息（參二2：ἀνατίθεσθαί τινι τι），爲要獲得人的認可；保羅否認曾在宣教初期有這樣做。

們會被認爲最有資格對保羅在大馬士革路上的所見所聞，予以「熟練或權威的解釋」。[13] 可是，對於鄧雅各的解釋，蕭華提出了有力的反對理由，如下：[14]（1）把注意力集中在個別的字詞上，並強調「細微和精巧的語意」，是頗危險的做法——事實上，這些語意精巧到一個程度，似乎至少從屈梭多模到二十世紀的後段都沒有人察覺它們的重要性。這不是說，任何新的解釋都值得置疑，而是說，鑑於鄧雅各本人所給予這問題的重要性，保羅必須知道他的讀者會看出，動詞商量具有鄧氏所宣稱的、語意上的特色（才使用這動詞）。當然，我們並不懷疑保羅有能力小心地使用他的動詞（複數），但是在這麼重要的一個問題上，保羅會倚賴讀者能夠察覺「模糊的、字詞上的細微差異」，這看法必須受到質疑。[15]（2）鄧氏認爲這動詞有「專門意義」，[16] 這做法同樣必須受到質疑，儘管這標籤不是按其嚴格意義使用，而是較鬆散地指「特殊意義」。[17]（3）此動詞在本節有特殊意義，這宣稱難與鄧氏對這動詞在二章六節的用法之討論相協調。鄧氏指出，這動詞在該節的準確意思不易掌握，因沒有十分相似的用法之例子，而鄧氏所給予此動詞在本節的特殊意思並不適用於該節。他的結論是：保羅所要表達的意思可能是介於弱的「給予進一步的教導」和強的「作出進一步的要求」二者之間。然後他這樣說：保羅選用這個不尋常的，也許是刻意地隱晦不明的字，反映了保羅處於進退兩難之境。[18] 但若這動詞眞是像鄧氏所講的那麼含糊不清，保羅可以合理地倚賴

13 Dunn, 'Relationship' 462-63 = Dunn（1980）109-10; cf. Dunn（1993a）67, Dunn（1993b）24. 贊同此解釋的釋經者包括：Matera 60, 64; McKnight 72 with n.3; Kruse, *Paul* 58 n.10; Taylor, *Paul* 160; Thompson, *Clothed* 65 n.1; Polaski, 'Power' 81; Tolmie 60 n.87; Fung（1988）70（但見下文）。

14 Silva（2001）59-61; Silva, 'Christianity' 343（5）.

15 括號內的兩個詞語英文原作 'semantic subtleties'（Silva [2001] 60）和 'faint lexical nuances'（Silva, 'Christianity' 343）.

16 Cf. Dunn（1980）110: 'A technical sense for προσαναθέμην . . . becomes quite probable'; Dunn（1993a）67: 'it evidently had a technical meaning . . .'

17 Witherington 116 指出，鄧氏所引的例子並不證明其說，因爲討論中的意思是由那些例子的文理，而不是由那個動詞本身的專門性質表達出來的。

18 Cf. Dunn（1980）116-17（'this unusual, perhaps deliberately obscure word', 117）.

它來表達鄧氏在解釋一章十六節時所提議的、那些巧妙的分別嗎？[19]

總結上段的討論，保羅要指出的事實是，他在歸主及蒙召之後，沒有跟任何人商量（當代）或向任何人求教（現修）。由於保羅在下一句才提到耶路撒冷的使徒們，馬廷認爲本句的人首先所指的可能不是他們，而是在大馬士革的基督徒。[20] 若是這樣，本句不應按其字面意思解爲，保羅否認他歸主時與大馬士革任何基督徒有任何關係；使徒行傳的記載（九10～18）顯示，在保羅歸主一事上，亞拿尼亞扮演了重要的角色。不過，在本大段裏（一11～二21），保羅是在回應「他是次等的使徒，所傳的是二手（且被修改過）的福音」這項指控，他要澄清他和耶路撒冷的使徒之關係；在這樣的脈絡中，保羅的話最可能的意思就是，他當時（思高）並沒有正式諮詢任何使徒或使徒的代表。[21]

（二）也沒有上耶路撒冷去見那些比我先作使徒的（**17a**）——上字[22]和與之對應的下字[23] 在新約依次用來指往耶路撒冷去和離開耶路撒冷。這用法反映了耶城的地理環境——它處於巴勒斯坦的丘陵地區，位於猶太地的山區，因而往返耶城的旅程涉及「上行」和「下行」；[24] 上字亦可能同時反映耶路撒冷是巴勒斯坦的首府。[25] 耶路撒冷原文在本句（和18節及二1）是世俗文學的拼法，外邦作者及猶太人對說希臘語的聽眾講話時會

19 Silva（2001）61 指出，雖然此動詞不常出現，但稱之爲不尋常或隱晦不明是誤導人的。希臘文——像德文及其他所謂的「複合式的（synthetic）」語言一樣——常爲了某一目的而從普通的字造出複合字來。因此，在十分常見的 τίθημι 一字之前加上一個或多過一個前置詞，是自然不過的事；προσανατίθημι 這類的形式極可能常在談話中出現，不管它們有否被文字的記載保存下來。故此，二6 的 προσανατίθημι 不應與二2 的 ἀνατίθημι 嚴格地區分。

20 Martyn 159.

21 Wenham, 'Acts' 220. Cf. Ciampa 333; deSilva, *Introduction* 494*a*.

22 ἀνέρχομαι, 在新約只出現另二次：18 節及約六3。（1）本句的異文 ἀπῆλθον 可能是與 17b 的 ἀπῆλθον 同化的結果（so R. Longenecker 33）。（2）比 ἀνέρχομαι 常見得多的上字是 ἀναβαίνω（二1、2）；保羅在本句使用前者，可能是因他知道他會在下一句使用同字根的 ἀπέρχομαι, 18a 則純粹重複了本句的動詞（cf. Tarazi 40）。（3）Eisenman（'James' 127）指出，直到今天，猶太人仍用這講法來指回到或前往耶路撒冷。

23 κατέρχομαι（見：徒十一27，十八22，二十五6、7）。

24 Adams, 'Ideology' 218.

25 BDAG 77*b*（s.v. ἀνέρχομαι）引約瑟夫《猶太古史》16, 91（ἀνέρχεσθαι εἰς τὴν Ῥώμην）爲例。

使用這個形式；保羅書信的另七次（包括四25、26）則用較接近這名字的閃族形式，即七十士譯本所用的、帶著聖潔的含意的另一拼法。[26] 兩個形式在意思上若有分別的話，其分別很可能是這樣：前者（本句、18節，及二1所用的）僅指耶城作爲一個地點，後者（第四章所用的）則有此城之宗教意義的含意。[27] 也許在本大段這爭論性的自辯文理中，保羅或是刻意或是本能地選用了前者，暗示耶路撒冷並無特別重要性。[28] 雖然上字不能翻成「返回」，[29] 但這字的用法表示，不能因此就認爲保羅以前從未到過耶路撒冷。[30]

就目前的文理而論，耶路撒冷對保羅的重要性在於，那些在我之前已作宗徒的人（金譯）是在那城裡，或更準確地說，是在那城的教會裡。[31] 在我之前非指地位而是指時間而言，意即比我先作使徒；這班人可能就是原先的十二使徒。[32] 比我先作使徒的這講法暗示，保羅視自己的使徒身分與原來的、耶路撒冷的使徒同等。[33] 保羅強調他並無與耶路撒冷接觸，是他的自辯策略的一部分，因他的自辯的目的是要表明，他從沒有

26 兩個拼法依次爲：'Ἱεροσόλυμα, Ἰερουσαλήμ（後者另見：羅十五19、25、26、31；林前十六3）。Fung（1988）70 n.42 應修正如上（正文）。在 LXX 前一個拼法只見於次經《以斯拉三書》（可參黃錫木：《典外文獻》26-28）、《多比傳》、《馬加比一書》和《二書》，以及僞經《馬加比三書》和《馬加比四書》。

27 R. Longenecker 33-34. 參四25b 註釋註 24（下面 1080）。

28 Cf. Ciampa 121 n.61; Adams, 'Ideology' 222. 後者甚至說，保羅就這樣把耶城「俗化（de-sacralizes）」（與「聖化」相對）了。

29 要表達這個意思，需要用 ὑπέστρεψα（17c）或 ἀπανῆλθον（參：路十35，十九15）。

30 So, correctly, Wood, 'Conversion' 277.

31 Martyn 169 認爲，耶路撒冷在保羅的用法裡顯著地是指耶城的教會，就如今天在羅馬天主教的圈子裏，「羅馬」是指羅馬教廷。

32 So Burton 54-55; Duncan 27; cf. BDAG 122*b*（s.v. ἀπόστολος, 2 c）. Munck（*Salvation* 213）承認這是使徒在本節最明白的意思，但是由於他認爲「保羅從沒有用『使徒』一詞稱那十二個門徒」，因此他相信保羅僅在此次用使徒一詞，乃是借用了那些猶太派基督徒的講法。Perkins（'Peter' 112）認爲保羅很可能是指彼得和雅各（18～19 節）。Schmithals（*Apostle* 82）則認爲，保羅歸主後首次造訪耶城時，十二使徒那固定的圈子可能已不復存在，否則保羅不會在其書信內完全略過他們。認爲此處並非指十二使徒的釋經者，還包括：Barrett, *Signs* 35; D. Müller, *DNTT* 1.130.

33 Painter, 'Paul' 59, 60, 'Peter' 166, 167; Tolmie 62-63.

倚賴耶路撒冷教會的領袖而獲得他的福音或傳此福音的任命。[34]

（三）惟獨往阿拉伯去（**17b**）——惟獨原文是強烈的反語氣詞「但是」（金譯卻）。[35] 往字有離開某地往另一地之意。[36] 純粹作爲一個地理名詞，阿拉伯（新約另外只見於四25）可指介於紅海與波斯灣之間的整個阿拉伯半島，希羅時代的地理學家把它劃分爲三部分：（1）北部稱爲「沙漠的阿拉伯」，大馬士革一般被認爲位於這部分的西北端；（2）阿拉伯半島的西南海岸稱爲「幸運的阿拉伯」；（3）稱爲拿巴提人的另一班阿拉伯人，於公元前三至一世紀在外約但的古代以東地區興起，他們從部落領導變化爲王國，又從遊牧改爲非遊牧的生活方式，逐漸向北面及西面擴充他們的文化領域，通過貿易成爲十分昌盛；到了公元一世紀初，拿巴提王國達到其全盛時期，控制著外約但及內蓋夫的一大部分，其首府是彼特拉城。[37] 就本節而論，釋經者一般認爲，保羅歸主後立即前往的阿拉伯，就是拿巴提王國。[38]

賴特則獨排眾議，認爲阿拉伯是指西乃山，因保羅提及阿拉伯的唯

34 Cf. Hengel & Schwemer, *Paul* 44. Renshaw（'Logic' 177 with 182 n.8）認爲，保羅的話是「布耳邏輯（Boolean Logic）」其中一個格式——甲和乙都必須是眞的，丙才是眞的——的例子：保羅（甲）沒有和其他人交往（16c），（乙）也沒有求教於在耶路撒冷的、其他的使徒（17a），因此（丙）他的啓示是來自神的（其結果就是他可以向外邦人傳講）。布耳（George Boole, 1815-1864）是「英國數學家和邏輯學家」（《聖神》107*b*）。

35 ἀλλά = 'but'（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NIV）, 'Instead'（NJB, TEV, CEV）.

36 ἀπῆλθον = 'I went away'（NAS, RSV, NRSV）. ἀπέρχομαι εἰς 在新約出現共 32 次，除了另一次是在羅十五28，其餘 30 次全數在四福音（cf. MGM 83-85）。參《羅》4.643 連註 30。

37 Robert Houston Smith, *ABD* 1.325*a*. 這三部分的名字在英文（或拉丁文）依次爲：'Arabia Deserta', 'Arabia Felix', 'Arabia Petrea'. 第三個詞語的意思可能是「屬於彼特拉的阿拉伯」（Murphy-O'Connor, *Paul* 81），因彼特拉是其首府（Witherington, *Quest* 308）。Cf. *EBD* 70*a*; W. W. Wessel, *IBD* 1.86*b-c*.「內蓋夫」即英文的 'Negev', 後者是 'Negeb'（南地〔例如：創十二9〕）的現代拼寫法（《聖神》379*b*）。

38 David F. Graf（*ABD* 4.972*b*）則認爲保羅到訪的地點難以決定。（1）Baeck（'Faith' 95 n.1）謂 'Αραβία 在此並非地理名詞，而是個籠統的名稱，實乃 ἀραβά 之誤（後者在 LXX 意即曠野〔例如：申一7，二8〕）。此說並無說服力。（2）保羅在往返阿拉伯的途中，必須經過低加波利（即十邑），因爲那是通往阿拉伯的唯一通道（Campbell, 'Anchor' 280 n.3）；這些城邑中說希臘語的猶太群體及其外邦的敬虔人（'their God-fearing Gentile associates'），也可能是保羅傳福音的對象（R. E. Ciampa, *DNTB* 268*a* [§5.2]）。

一的另一次，將西乃山視爲位於阿拉伯（四25）：保羅從前逼迫教會的熱心，是以以利亞爲榜樣的（參：王上十八40，十九10、14），如今他歸主之後，也仿效以利亞去到西乃山（王上十九8的何烈山），在那裡向神投訴他不能勝任所交託給他的任命；然後他回到大馬士革（17c），就像以利亞一樣（王上十九15）。以利亞的任務是膏哈薛作亞蘭王及耶户作以色列王，並膏以利沙作他自己的繼承人（16～17節），他們一起要完成以利亞所開始的工作。保羅則奉差遣作新近被膏立的彌賽亞耶穌的使者。[39] 可是，如蔚仁屯所指出，賴特的理論有至少四點困難：(1) 保羅談及自己的歸主／蒙召經歷時，所用的字眼使人想起的，不是以利亞，而是耶利米及耶和華的僕人（見一15～16）。(2) 此說完全沒有解釋保羅逃離大馬士革的事件（林後十一32～33）。若保羅只是前往西乃半島的西乃山，則亞哩達王手下的總督爲甚麼要捉拿他呢？將加拉太書本節連於哥林多後書該段來理解，是有意義得多的做法。(3) 作爲耶路撒冷的居民，保羅所認識的阿拉伯會跟約瑟夫所說的是一樣的：約瑟夫說（《猶太戰記》5.159-60），在天朗氣清的日子，可從耶路撒冷望見阿拉伯——所指的是以彼特拉爲首府的阿拉伯，不是西乃山。而保羅的聽眾所認識的阿拉伯是拿巴提國，後者藉著經由大馬士革的貿易與小亞細亞有接觸。(4) 雖然保羅在第四章提到西乃山是在阿拉伯，但沒有必要由此推論，保羅在第一章所指的也是阿拉伯的這部分。[40] 此外，(5) 若保羅有意暗指以利亞的榜樣和經歷，我們可預期他會明白地說他曾前往西乃，而不僅是說阿拉伯地區。[41]

保羅往阿拉伯去的**目的是甚麼**？這問題主要有兩種答案。[42]（一）「是

39 Wright, 'Arabia' 685-88（cf. Wright 9）. Hays（2000）216*b* 稱「這有趣的建議」爲「賴特〔的〕臆測」。

40 Witherington, *Quest* 307-8. Witherington 102 則只提出首二項異議。

41 Ciampa 122 n.67.

42 不算在內的答案是：我們無法知道（McClelland 1005*b*; Dunn [1993a] 70; Hengel, *Acts* 84），或無法知道下面二說孰是孰非（Ebeling 78; R. Longenecker 34），因證據太薄弱（Cousar [1982] 27）。

爲了獨自在一個安靜的地方靜思默想，祈禱查經。」[43] 保羅需要遠離他所認識的一切人（不論是在耶路撒冷的或是在大數的），獨自思索所得的異象和啓示對他自己的意義；他尤其需要在這段隔離和退隱的時間裡，處理好摩西（及其律法）的問題，若非如此，他決不能實現他的呼召和任命。在這三年（參18節）裡，保羅建構好他的革命性的福音：到此爲止，福音被囿於猶太種族的框架內，但保羅提出了聖經和神學的基礎，使這福音可以獨立於猶太文化而提供給外邦人，後者可以不必歸信猶太教而得救。[44] 可是，如亨格爾所指出，[45] 若這是保羅的目的，他不必前往阿拉伯，而大可以在「大馬士革綠洲」那既荒蕪又被隔離的城市範圍內達到這目的，這綠洲在西面延展至安替黎巴嫩山脈之頂，在東面則深入沙漠。[46]

較可取的答案是：（二）保羅往阿拉伯去傳福音。[47] 支持這看法的理由如下：(1) 第十六、十七兩節最自然的理解是，保羅前往阿拉伯，是對

43 周 48（參 53）。作者給一15～17 的標題是「亞拉伯之進修」（44）。邁爾（《保羅》53-55）的標題是「在孤獨曠野領受的教育」。陳 52 說：「他在亞拉伯的三年中親受神的造就，並領受神的啓示」（參 44）。Wills（*Paul* 26）甚至認爲必須假定，耶穌向保羅顯現時，指示他要在曠野經歷「熱切祈禱和研習（intense prayer and study）」。Kee（'Galatians' 241）謂保羅在那裡獲得某種與神／基督相遇的神秘經歷（'some kind of mystical encounter'）。Taylor（*Paul* 70, 73-74）認爲，「認知不和諧理論（cognitive dissonance theory）」支持這種理解：保羅在阿拉伯時靜思他的歸主之含意，就這樣開始減少他的法利賽人信念和他的基督徒信念之間的「認知上的不和諧（cognitive dissonance）」。他從阿拉伯回到大馬士革後，被當地的教會接納，享受基督徒的相交，得以繼續這個（減少不和諧的）過程。參一16c～17 總結註 20（下面 352）。

44 依次見：Chilton, *Rabbi* 65, 69; 及 Stern 522, 524-25. 持立場（一）的釋經者還包括：Arichea & Nida 23; Campbell, 'Galatia' 138; Hendriksen 56; R. A. Martin, *Studies* 111-12; W. Neil 28-29; Stott 34; Tolmie 62; Wedderburn, *History* 87. Machen（*Origin* 74）認爲，保羅在與神相交之餘同時從事宣教工作，是完全可能的事；Cole（1989）90-91 也是認爲保羅的目的是安靜思想，但稍後（93, 96-97）則提到保羅很可能亦有在阿拉伯傳道。

45 Hengel, 'Arabia'59.

46 '[H]e could have accomplished that [inner clarity] in the barren isolation of the city area of the Damascus oasis, which extended in the west to the crest of the Antilebanon and in the east far into the desert.' 作者指出，保羅清楚區別大馬士革和阿拉伯（往阿拉伯去，後又回到大馬士革），並且明言他不是「到曠野去」（εἰς τὴν ἔρημον）（參：太四1 ‖ 可一12 ‖ 路四1），而是往阿拉伯（εἰς 'Αραβίαν）。

47 持此立場的釋經者包括：安波羅修（see Edwards 12*b*）；曾 59；Cummins 125-26; Donaldson, 'Zealot' 664; Lührmann 22; Matera 14, 64, 106; Pilch 9; Tarazi 50-51; Witherington 102; Witherington, *Quest* 308.

神的啓示之回應，而神的啓示之目的，是要保羅在外邦人中傳揚基督；故此，保羅往阿拉伯去，其目的是宣講基督。[48] 這種理解十分符合保羅在第十二節的聲稱，即他的福音是直接從啓示而來的，這聲稱應當認眞地被接受。（2）這麼迅速的回應，[49] 與保羅的「啓示牽涉使命」的猶太意識[50] 完全相符，尤其與他的性格相符——他是個誠實無僞、極其活躍的人[51]（這一點有他從前逼迫教會的事實爲證）。（3）保羅後來要從拿巴提國的亞哩達王手下的總督（現修）掌中逃離大馬士革（林後十一32～33），意味著他曾因向在阿拉伯的拿巴提人傳福音而惹起亞哩達的敵意。[52] 基於上述理

48 So, e.g., Lake, *Earlier* 320; *BC* 5.192; Schlier 58; Bligh 135-36; Betz 74*a*; Bruce 96.

49 K. H. Rengstorf（*TDNT* 1.438）說，與其他的使徒比較之下，保羅的使徒職分之獨特處，在於他「在大馬士革路上與耶穌的相遇……和他即時的回應」。

50 Baeck, 'Faith' 95. Cf. Snodgrass, 'Gospel' 314: 像摩西、以賽亞、耶利米一樣，保羅明白到啓示帶來任命。當神有所啓示或是被啓示時，領受者就被徵召參與神的計畫。

51 Cf. Dibelius, *Paul* 69; Nock, *Paul* 85; Lowe, 'Examination' 132-33. 後者又認爲，上述的第（一）看法誤解了阿拉伯的意思，也誤解了保羅的品格。Barrett（'Introduction' 3）指出，對保羅而言，即時的順服行動比神學討論更重要。

52 So, e.g., Haenchen, *Acts* 334; Bornkamm, *Paul* 27; Bruce 96; Barrett 8; Murphy-O'Connor, 'Arabia' 733-34, *Paul* 81-82; Donaldson, 'Introduction' 1070*b*（* D 12），1071*a*（* D 13）. Meeks（'Galatians' 14 n.2）因此認爲，保羅在「沙漠」默想這幅「浪漫」的圖畫是不大可能的，不然的話，就無法解釋總督的敵意；cf. Boring & Craddock 580*a*. 金譯附注（1）卻認爲，保羅在阿拉伯「躲避阿勒達王的迫害」。（1）保羅在下一句提及他後來又回到大馬士革（17c，和修），這提示他逃離大馬士革的事件發生在他歸主後首次造訪耶路撒冷（18 節）之前，因爲保羅明言，此次訪問之後他去了敘利亞和基利家。徒九23～25 似乎描寫了同一事件，證實此事發生在保羅首次造訪耶城之前（Jewett, *Dating* 30）。（2）有認爲林後十一32～33 與徒九23～24 的記載無法協調（*BC* 5.194; Munck, *Salvation* 203 n.1），後一處說密謀殺害保羅的是大馬士革的猶太人。Haenchen（*Acts* 331）的理論是，作者路加使用了一後期的傳統，在其中猶太人以保羅（慣性的）敵人的身分出現。較可取的解釋是：大馬士革這兩個種族的領袖聯手攻擊保羅，保羅則在此約束著自己，對自己的同胞不加控訴（Bruce, *Corinthians* 245, *History* 230）。Hengel（'Arabia' 47）也是認爲，保羅的活動引起了猶太會堂及當地政府的激烈反對。（3）對正文的第（二）看法，Burton 55-57 提出了四個反對理由，詳細的答辯可參：馮 66-68; Fung, 'Revelation', 31-32.（4）另有根據使徒行傳而反對此看法的，詳細的答辯可參：馮 69-72; Fung, 'Further' 83-86.（5）Riesner（*Early* 259-60）新近提出三個理由，反對保羅曾在拿巴提宣教：第一，從向猶太人傳道到向撒瑪利亞人傳道，其過渡比較容易，因撒瑪利亞人不但在血統上且在宗教上與猶太人有「親戚」關係。但就拿巴提人而言，後一個（宗教的）因素並不存在。第二，保羅在別處並無提及有教會在阿拉伯，或表示有計畫探望他們。第三，羅十五19 將他的宣教工作的開始與耶路撒冷連起來。可是，如 Kim（'Mystery' 419 n.24）所指出，若李斯納的第一點可以成立，則保羅永不可能開始向外邦人宣教。關於第二點，保羅也沒有提到在大馬士革有教會，我們是否可以因而否認保羅曾在大馬士革傳道？關於第三點，羅十五19 並不表示保羅向外邦

由，筆者認為保羅往阿拉伯去的目的是傳福音；這不必排除另一事實，即他在阿拉伯宣教的期間，很可能需要繼續根據「耶穌是基督（＝彌賽亞），是主，是神的兒子」這啓示（16節）來重整他的思想和信仰；但保羅自己的話的含意卻是，宣揚這位被啓示給他的基督，才是他前往阿拉伯的目的。[53]

為甚麼保羅以阿拉伯為其宣教工場呢？亨格爾提出三個理由：[54] 第一是地理因素，即阿拉伯是大馬士革及以色列地的近鄰，可謂「在其門階」。在馬加比時期（公元前168-163年）之後，猶太人恆常地和拿巴提人有密切的經濟、政治及文化交流，儘管這種交流受到戰爭的打擾。[55] 第二是血統關係：猶太人認爲，阿拉伯人——而在以色列的近鄰，在政治上最強大的阿拉伯人就是拿巴提人——是亞伯拉罕的兒子以實瑪利的後裔，即他們也是亞伯拉罕的子孫，大家是同族的部落。[56] 第三是神學

人宣教的工作是在耶路撒冷開始的。詳參《羅》4.583-86。

53 F. F. Bruce, *ISBE* 3.712*a*.（1）另一些釋經者則合併正文的兩個答案，例如：既是傳福音，亦是屬靈的退修（George 124-25）。（2）若保羅往阿拉伯的目的是傳福音，他是在拿巴提王國境內的甚麼地方傳呢？Meeks（*Urban* 10）認爲是在繁盛的希臘化城市如彼特拉、格拉薩（Gerasa）、非拉鐵非，和波斯特拉（Bostra），其遺址已被考古學家發掘。Hengel & Schwemer（*Paul* 127; endorsed by Stanton 1155*b*）也是認爲保羅是這樣做的，因爲只有在較大的城市才會有「有外邦人參加的」猶太人會堂。Schenke（'Problems' 322-23）根據保羅後期的宣教策略，想像保羅尤其是在拿巴提的首府彼特拉城宣教。（3）如Hengel（'Arabia' 64）所指出，保羅獨自前往阿拉伯宣教，這看法牽涉兩項假設：第一，他能自給自足。很可能他在當時已是個從事皮革業者（參：徒十八1～3；《羅》4.696-99），而不是後來才在大馬士革或大數學習這門手藝。第二，保羅能說流利的亞蘭語（徒二十一40，二十二2〔參二十六14〕的希伯來話很可能是指亞蘭語〔so Barrett, *Shorter* 338, 341 [cf. 388]〕）；他很可能最遲於耶路撒冷受教育時學了亞蘭語。有銘文的證據顯示，在拿巴提人的阿拉伯區內，主要的語言是亞蘭語（拿巴提語只是亞蘭語的一種方言），儘管希臘語亦被使用（Hengel & Schwemer, *Paul* 112-13, 119; cf. Hengel, 'Arabia' 49）。

54 Hengel & Schwemer, *Paul* 118.

55 Hengel, 'Arabia' 47-48; Hengel & Schwemer, *Paul* 110. 作者又認爲（*Paul* 110; 'Arabia' 61）保羅可能相信，在耶穌被釘十架後的三數年間，新興的彌賽亞運動其他的宣教士尚未將福音傳到阿拉伯（參：羅十五20）。

56 Hengel, 'Arabia' 49-50; Hengel & Schwemer, *Paul* 110. 後者指出，（1）以土買（即以東）人是以掃的後裔，因而比阿拉伯人與猶太人有更近的親戚關係，但他們早已被約翰・許爾堪一世（公元前135/4-104）使之歸教（成爲猶太人），因此拿巴提人就似乎是猶太人最親的、仍是外邦人的「親戚」。（2）亞捫人和摩押人（他們是羅得的後裔）已被排拒於以色列門外（申二十三4），甚或不復存在。

理由：拿巴提人不但是猶太人最親的「親戚」，也是在地理上最接近以色列，也是最重要的「鄰舍」，耶利米書關乎「鄰舍」的恐嚇和應許（十二14～17）適用在他們身上，即是他們要殷勤學習我百姓的道（16節）。此外，還有先知以賽亞的應許：論到萬國於末日的朝聖之旅（賽六十6～7），首先列出的是阿拉伯部族，他們帶著財寶來到錫安；作爲祭牲的有南阿拉伯部族基達的羊群和尼拜約〔他爾根作：拿巴提人〕的公羊，在我〔耶和華的〕壇上必蒙悅納（7節）。在七十士譯本，以賽亞書四十二章十一節說，彼特拉（他爾根作：阿拉伯沙漠）的居民將要在山頂上吶喊。[57]

保羅**在阿拉伯多久**呢？第十八節表示，保羅在歸主後第三年才（首次）從大馬士革上耶路撒冷，可見他在阿拉伯及大馬士革居留的時間約共二至三年，但經文並無表示其中有多久是在阿拉伯。[58] 釋經者提供的答案包括：（1）超過兩年、（2）大約三年、（3）三年、（4）至少三年，及另一方面，（5）爲時甚短。[59] 亨格爾認爲，一段較長時間的宣教工作更能解釋保羅所引起的敵意；保羅沒有提到他在阿拉伯的工作是否成功，這不必表示答案是負面的，因他同樣沒有提及他在敘利亞和基利家十多年的工作（21節，二1）有何結果。[60] 保羅回到大馬士革後（17c）在該處逗留的時間不會太長，因我們可以（如在再上一段）假定，亞哩達王手下的總督在大馬士革對保羅採取行動（林後十一32～33），是與保羅在阿拉伯的活動有關。若第十八節的三年是按古代對時間的計算法（不足一年亦算爲一年）從保羅的歸主算起，則保羅在阿拉伯的時間可能有一年半，甚

57 Hengel, 'Arabia' 50-51, 62; Hengel & Schwemer, *Paul* 110. 基達和尼拜約都是亞伯拉罕的兒子以實瑪利的兒子；尼拜約是長子（創二十五13；代上一29）。他爾根「一般是指舊約聖經的亞蘭文譯本」（《聖神》499*b*）。在亨格爾提出的三個理由中，Ciampa 122 接受首二個爲足夠的解釋。

58 郭一黃 72 註 7 也是這樣說；但 45 則說「他去了阿拉伯 3 年（約爲公元 36～38 年）」。

59 依次見（例如）：（1）Lührmann 26;（2）Matera 24;（3）deSilva, *Introduction* 511*a*;（4）Matera 64;（5）Murphy-O'Connor, 'Arabia' 736-37. 後一位認爲，由於拿巴提人與猶太人的關係惡劣，保羅這次的宣教旅程很可能是既短暫（少於在耶路撒冷的兩週，18節）又無結果。

60 Hengel, 'Arabia' 58 n.19, 65; cf. 47, 51.

或長達兩年。[61]

第十七節末句（17c）說，保羅往阿拉伯之後，又／再回到大馬士革（和修同／新譯）。[62] 這話的含意與使徒行傳的記載不謀而合：保羅往阿拉伯去之前曾在大馬士革（參：徒九8～9），而他的歸主經歷是在大馬士革附近發生的（3節）。[63] 保羅在阿拉伯傳福音後回到大馬士革而非耶路撒冷，這是不難理解的，因他曾在耶城逼迫教會。[64] 保羅回到大馬士革後，大抵繼續傳福音的工作；其後因拿巴提的亞哩達王手下的總督及猶太人的聯手反對，而需要逃離此城（林後十一32～33；徒九19～25）。按使徒行傳的記載，是保羅的門徒（複數）幫助他逃脫的（25節），可見他在這城傳福音的工作沒有落空。[65]

一16c～17　這裡**敘事的次序**，似乎與使徒行傳（九19～20）的次序相矛盾：該處沒有提到保羅往阿拉伯去一事，而是記載了他受洗後與大馬士革的門徒住了些日子，隨即在各會堂傳講耶穌（20節，新譯）。這就引起一個問題，就是在保羅歸主和他歸主後首次造訪耶路撒冷之間有何

61 So Hengel & Schwemer, *Paul* 107, 127.

62 又或再字（πάλιν）是多餘的（BDF §484; MHT 4.19），如在四9 一樣。ὑποστρέφω 在保羅書信僅此一次；在新約另外 36 次，除了三次（可十四40；來七1；彼後二21），其餘全部在路加的著作中（路 21 次，徒 12 次）。

63 Cf. R. A. Martin, *Studies* 106, 220-21. 大馬士革在保羅書信另外只出現一次（林後十一32），在新約另外只見於使徒行傳（14 次），全部與保羅的歸主經歷有關連。（1）Taylor（*Paul* 72-73）認爲，保羅回到大馬士革表示他需要「社交整合（social integration）」。（2）Schenke（'Problems' 320-21）則質疑徒九1～3 的記載，從而認爲本節表示保羅完全沒有「來到」大馬士革，而是早已在大馬士革有一段時間。

64 So Hengel, *Pre-Christian* 75. 亨格爾認爲另一個因素是保羅自身的安全問題：他從前的朋友也是對律法熱心的人，他們必會視他爲變節者，配受最嚴厲的懲罰，因此，保羅返回耶路撒冷是不安全的；徒九29 顯示，他在歸主後兩三年回到耶路冷時，仍是不安全的（77; idem, *Acts* 85; Hengel & Schwemer, *Paul* 94）。可是，徒九29 那些想法子要殺他的人，並不是保羅從前的朋友，而是說希臘話的猶太人（參六1），可能就是司提反曾與他們辯論的那些人（參 9 節）；作者路加似乎有意提示，保羅進入了與司提反相同的鬥爭裡（Barrett, *Acts* 1.470, *Shorter* 142）。

65 Hengel, 'Arabia' 58. Schenke（'Problems' 323）則認爲，保羅很早便回到大馬士革，也許是由於這第一次的宣教嘗試沒有任何結果值得一提。再一次（參上面註 63），作者對使徒行傳的不信任影響了他的看法。

事發生，其先後次序又如何。這問題有兩個不同的答案：（甲）使徒行傳九章十九節的有些日子（呂譯）是指保羅歸主和他往阿拉伯去此二事之間的時間，而二十三節的好些日子則指以其歸主開始，以其（從阿拉伯回來後）逃出大馬士革爲結束的那段時期（即加一18的三年）；事情的次序即是：歸主、在大馬士革證道（徒九19b～22）、往阿拉伯去（加一17b）、回到大馬士革繼續傳道（17c；徒九23）。[1] 按此解釋，有些日子和好些日子有不同的意思，而就……往阿拉伯去（加一16c、17c）不必排除像使徒行傳第九章（19～22節）所描述的短期活動。[2]（乙）使徒行傳的隨即（九20）不必完全按照其字面意義去理解，而可解爲「保羅回到大馬士革後隨即……」，加拉太書的立即（一16c）則按其字面意思來解釋，得出的次序即是：歸主、往阿拉伯去、在大馬士革證道（徒九19b～25）。[3] 按此解釋，使徒行傳的有些日子和好些日子是較含糊的說法，大致上是指同一個時期。

筆者認爲解釋（乙）可取，理由如下：（一）加拉太書（一16）和使徒行傳（九20）兩個立刻相較之下，前者應較嚴格地按其字義解釋，因爲「那三年〔參：加一18〕內的細節對保羅在加拉太書的論證有巨大的重要性……但在籠統的、教會的發展史中則完全不重要」，[4] 尤其因爲使徒行傳根本沒有提及保羅往阿拉伯去一事。（二）若按其字面意義來解釋，加拉太書本句（一16c + 17b）表示保羅歸主後便立即往阿拉伯去。雖然梅晨謂保羅在此要否認的，不是他曾與大馬士革卑微的門徒商量，而是與

1 Cf. Boice 435; Borchert 250; Hughes, *Corinthians* 426; Mare 291; Marshall, *Acts* 167, 173; R. P. Martin, *Acts* 30-31; Robertson, *Pictures* 4.280; Wenham, *Paul* [2002] 22-23（後者採納了其較早時在 'Acts' [1993] 223 所排拒的看法，即是認爲，保羅往阿拉伯之行是在 19 節的有些日子與 23 節的好些日子之間發生）；陳 52。Rogers 33*a* 則把加一 16～17 所述之事放在徒九 19 與 20 節之間（而不是 22 與 23 節之間，如〔甲〕）。

2 Cf. Bruce, *Acts* 203, *Book of Acts* 190; Machen, *Origin* 72.

3 Cf. Bruce, *Paul* 81; Guthrie 73; *BC* 4.193.

4 Machen, *Origin* 73.

耶路撒冷那些原先的使徒討論福音眞理的原則，[5] 但若是這樣，保羅便仍有受到攻擊的可能，即是被人說他仍然有可能從大馬士革的門徒領受了一些傳統。（三）使徒行傳（九23）所用的動詞過了（原文爲過去未完時態），意思是「光陰荏苒」，其含意就是，猶太人對那個情況不能忍受的感覺與日俱增。[6] 這個意思支持解釋（乙），因爲有些日子和好些日子可被看爲依次指同時開始的一段較短和一段較長的時間；換句話說，使徒行傳九章十九節下半至二十二節，和二十三至二十五節，依次指保羅從阿拉伯回來後，往耶路撒冷去之前，在大馬士革那一段時期的前後兩部分。（四）解釋（甲）從有些日子和好些日子這兩句含糊的、表達時間的話，看出太多的意思來；誠如梅晨所言，使徒行傳的作者在此所關注的不是年表，而是要記錄一件事實，就是保羅往耶路撒冷去之前，有一段頗長的時間在大馬士革的會堂裡證道。[7] 基於上述理由，筆者認為應以加拉太書此處的次序爲準，路加則爲了某種原因，在使徒行傳九章十九節的上半和下半之間，省略了保羅往阿拉伯去之事。

保羅歸主後立即向外邦人傳福音，這是否跟**他的宗教背景**有關呢？（一）博恩卡曼認爲，我若仍舊傳割禮（加五11）這話表示，保羅在歸主前已是個猶太教的宣教士。[8] 可是，關於保羅這種被認爲的宣教活動，「我們一無所知」，[9] 該節也沒有清楚地確定此說，因此後者只能視爲一個有趣的可能；[10] 若此說屬實，則保羅後來在外邦人中的宣教活動便更容易了解。[11]

5 Op. cit. 71.

6 *BC* 4.105. 原文動詞爲 ἐπληροῦντο. Cf. NEB: 'As the days mounted up'.

7 Machen, *Origin* 72.

8 Bornkamm, *Paul* 12. Cf. Bultmann, *Existence* 113.

9 Schoeps, *Paul* 64 n.2.

10 Whiteley, *Theology* 74; Schoeps, *Paul* 64 n.2, 168.

11 Donaldson（'Israelite' 69; cf. 'Introduction' 1068*a* [* C 17]）指出，當時在猶太人的「普救論（universalism）」中——這詞在此是指「在舊約聖經中，神的救恩通過以色列賜與萬人的觀念」（《聖神》527*a*）——呈現三種不同的模式：（1）第一個模式把焦點放在外邦人於末日前往耶路撒冷的朝聖之旅，那是以色列於末日「復位（restoration）」的副產品；那時，外邦人將會放棄他

（二）另一說認爲，保羅在還作法利賽人的時候，已對外邦人發生興趣。一世紀的猶太教培養了一種普世性的盼望，是以前及以後的任何世紀並無相同的，而且當時支配著保羅的教師迦瑪列一世的圈子的，是未被稀釋的、典型的、希利學派對於將來所存的盼望，此盼望與舊約先知的看法相同：他們想像在彌賽亞時期，列國將與以色列一起敬拜和事奉神。[12] 在這種影響下，保羅對於未來會持與先知相同的看法，儘管在「外邦人怎樣才可以有分於以色列所享受的一切權利」這特別問題上，他可能採取嚴厲的立場。按此理解，同樣在保羅的個人接觸和研究當中，外邦人的問題必曾強迫性地要求他的注意。若是這樣，保羅在歸主時便會認識到，彌賽亞既已來臨，彌賽亞的時代已告開始，這是個緊急的呼召，要宣揚祂爲外邦人的光（賽四十九6），使神的救恩可以達於地極（同上，思高）。如此，我們可透過保羅的猶太背景，了解他對傳福音給外邦人之呼召所作的迅速回應。[13]

另一方面，此說的一二個基本的預先假設受到質疑。金世澗認爲，在保羅當日的猶太教並無「宣教士」這個稱謂或這種人物，即是沒有由一個宗教團體正式差派出去宣揚其信仰的人；即使是對外邦人抱持比較開放態度的猶太教派，似乎大都滿足於接受那些主動地到來的外邦人爲歸

們的偶像，尋求神，因而得以分享救恩（cf. 77-79）。（2）另一模式以「義的外邦人」（或「外邦義人」）爲中心：雖然妥拉（律法）是神給以色列的特殊禮物，但外邦人——作爲外邦人，而不僅是歸信了猶太教的人——基於一個較普世性的、義的標準（如在挪亞的按例中所見的），亦可以有分於救恩（cf. 79-81）。（3）第三種模式則把重點放在外邦的歸教者身上：既然妥拉是普世性的得救之法，外邦人可透過完全的歸入猶太教而成爲立約子民的一部分（cf. 81-82）。多勞遜相信，這個模式就是保羅歸主前的立場。他不但是個熱心的猶太人，更是個使人歸教者（83）。因此多勞遜認爲（'Introduction' 1068*a* [§C 18]），保羅在猶太教中的時候就已關心外邦人，而他其後向外邦人宣教的工作，最宜理解爲他以基督爲中心，重新演繹上述的第三模式之結果；換句話說，他蒙召在外邦人中宣揚神的兒子，並非源自拒絕猶太人的「特殊主義（particularism）」（只有以色列才可得救），而是源自他從「在基督裡」的角度，重新詮釋他早已接受的、猶太人的「普救論」。關於（1），作者（'Israelite' 78-79）指出，他在其 'Inclusion' 一文（1986）中曾以此模式來解釋保羅的外邦宣教工作，但如今（1997）認爲這末日朝聖的傳統不足以解釋保羅對外邦人的關注。

12 Schoeps, *Paul* 220, 228-29. 參：賽二2～4，四十九6；番三9～10；亞八22～23。

13 Baeck, 'Faith' 108; Schoeps, *Paul* 219-220.

教者或「敬畏神的人」（例如：徒十七17，虔敬的人）。至多也只有些個別的猶太人徵募日常生活中接觸到的外邦人加入猶太教；馬太福音（二十三15）所提到的文士和法利賽人，可能就是這樣的人。同樣，保羅歸主前傳講割禮（加五11）的事，亦應視爲偶爾使人入教的活動，而不是經常的職業性的宣教工作。[14] 此外，認爲迦瑪列一世屬希利學派這傳統說法亦受到挑戰：雖然「後期的傳統描寫迦瑪列爲希利的繼任人，作希利學派之首……但是反映那人及其教訓之直接回憶的那些早期傳統，則甚至沒有把他和希利學派連起來」。[15] 保羅對律法的極度熱心，表示他屬於法利賽運動中激進的一翼，也許就是煞買學派。[16] 若此說屬實，我們便不能說保羅於歸主前已對外邦人發生興趣；相反的，我們可假定保羅對外邦人存著頗爲敵對的態度，沒有多大興趣要贏得他們歸入猶太教。[17]

（三）由此看來，保羅歸主後立即向外邦人傳福音，可能與他的猶太背景無關。較可能的解釋是，保羅對外邦人的興趣是「根植於他歸主時蒙召的經歷」，[18] 他向外邦人傳福音是他歸主蒙召時所得的啓示之合乎邏輯的、必然的結果：[19] 既然耶穌是基督（彌賽亞）、神的兒子和被高舉的主，救恩便不再有賴遵行律法，乃是單憑信靠神所指派爲萬人救主的基督而得，那麼，憑藉恩典與信心而得救的信息就可以，而且必須，同時

14 Kim, *Origin* 39-40, 44 n.1. Cf. Fredriksen, 'Judaism' 239-41: 猶太人從事宣教活動的證據薄弱。Asano 112 同樣指出，第二聖殿時期的文獻並不支持猶太教是個「宣教的宗教」這看法。

15 Bruce, *Paul* [1977] 50-51. F. F. Bruce（*DPL* 682*a*）指出，即使迦瑪列確是跟從希利的，這也不等於保羅是屬希利學派的。不過，布魯斯如今（1993）認爲，保羅書信沒有提供足夠的證據，使我們可以確知保羅成爲基督徒之前是屬希利學派或其對手煞買學派。

16 參一14 註釋註33及所屬正文（上面 309）。三10 和五3 代表煞買學派多過代表希列學派的立場。Dalton 58 n.*a* 同意保羅很可能是屬煞買學派，但認爲保羅在歸主前已關心異教徒之得救的問題。

17 Kim, *Origin* 41-44, *Paul* 38 n.129. Cf. R. A. Martin, *Studies* 125; also Perkins（2001）41:「我們假定保羅一貫地是個分離者（a separatist）。他從來都不贊成使外邦人歸向〔猶太教而〕遵守律法。」有利於此說的一件事實是，雖然有釋經者竭力堅持保羅是來自希臘猶太教的希臘化猶太人（Schoeps, *Paul*, 206, 214, 225, 231），但是保羅自己的見證（一13～14；腓三5～6）清楚表示，他是個希伯來人所生的希伯來人，所以大概沒有希臘猶太教對外邦人的那種興趣。

18 R. Longenecker, *Paul* 37. 參郭 70-71。不過，前者加上一句：「它〔保羅對外邦人的興趣〕本來就已栽種並培植於希伯來信仰的土壤中，也是完全可能的事。」

19 Pfleiderer, *Paulinism* 1.3.

傳給外邦人和猶太人。這就是保羅在歸主蒙召時緊緊抓著的信念，此信念足以解釋他為何立即向外邦人傳福音。[20]

一11～17　總結此數節，保羅這一段話的要旨和目的是這樣的：他的福音不是人的產品：福音的來源與人並無關係，福音是以直接啓示的方式臨到他的（11～12節、15～16b）。是項聲稱由兩方面的事實支持：（甲）他歸主前的生活——那個生命的方向和原則皆與基督教背道而馳（13～14節），這就排除了他曾受初期的基督教影響之可能；（乙）他歸主後的行動——他立即前往阿拉伯向外邦人傳福音，並且回來之後也沒有跟耶路撒冷接觸（16c～17節）。由此可見，不論就保羅歸主前或緊接著他歸主後的那段時間而論，都不能以人的影響來解釋保羅的福音的來源，亦不可能以人的甚麼來解釋保羅受託傳福音的事實。

3.2.3　首次訪耶路撒冷（一18～20）

18　過了三年，才上耶路撒冷去見磯法，和他同住了十五天。
19　至於別的使徒，除了主的兄弟雅各，我都沒有看見。
20　我寫給你們的不是謊話，這是我在　神面前說的。

3.2.3.1　有關的情況（一18～19）

一18　過了三年，才上耶路撒冷去見磯法，和他同住了十五天。

原文以此後（思高、金譯）開始，這詞在下文再用了兩次（21節，二

20 Cf. Dodd, *Studies* 119; Ladd, *Theology* 368（賴德，《神學（下）》428）。Gager（'Conversion' 701）認為，保羅的成文遺產一個重要部分——加拉太書、羅馬書，及他在腓三的評語（他在該處以大篇幅辯解，律法不再是在神面前得稱為義的方法）——的目的，是要藉著減低被拒絕之另一選擇的吸引力，而減少他自己的「不和諧之感（sense of dissonance）」。他又認為，保羅之所以堅持將自己描寫為外邦人的使徒，可能是由於外邦基督教給了他「試圖減少其〔歸主〕決定之後〔所經歷〕的不和諧〔之感〕」所需的支持。饒有意義的一點是，作者完全沒有提及，更不要說討論，保羅在加一15～16 清楚的陳述；後者給這運用心理分析的理論扣上很大的問號。Dunn（1980）101 n.1 正確地指出，保羅自己的陳述比我們臆測而得的重構應佔更大的比重。

1）；[1] 其重複的出現提示，保羅是在順著次序敘述他歸主後的事情。第一件提及的是他歸主後的首次造訪耶路撒冷。關於此事，保羅首先指出這次訪問的時間：過了三年可指保羅從阿拉伯回到大馬士革（17b～c）之後三年；[2] 不過，與此後構成對比的是上文的立刻（原文16c）——保羅歸主後沒有立刻上耶路撒冷去（17a），而是過了三年才上去（本句）——因此，這裡的三年很可能是從保羅的歸主算起。[3] 三年有解為指整整三年，[4] 但較可能的是保羅用了猶太人的所謂「包含計算法」，即不足一年亦算為一年，[5] 保羅意即他在歸主後的第三年才上耶路撒冷去。[6] 上文曾經指出，保羅回到大馬士革後在該處逗留的時間不會太長，因而保羅在他的歸主和他首次造訪耶路撒冷之間的這段三年期內，大部分都是在阿拉伯宣教。[7] 保羅這話的要旨是他在歸主後從事了三年的傳福音工作，然後才首次造訪耶路撒冷，這就表明了他的福音及傳福音的任命之獨立性。[8] 保羅歸主後等待了一段時間才上耶路撒冷，一來是因他立即去了阿拉伯傳福音，二來亦可能是因他曾在耶城逼迫教會；也許他還考慮到自身的安全，因為事實證明，他這次訪問就是因猶太人的謀害而結束的（見徒九26～29）。[9]

其次，保羅指出這次訪問的目的：去見磯法。磯法是彼得的亞蘭文

1 ἔπειτα, 保羅書信另外七次（新約全部16次）；除了林前十二28 的兩次是用以列舉之外，其餘八次（包括本書的三次）都是時間上的「然後」之意（林前十五6、7、23、46；帖前四17）。Cf. H. Balz, *EDNT* 2.20.

2 So, e.g., Fitzmyer 783*b*（§16）; Lüdemann, *Apostle* 63. 後者認為，ἔπειτα 在林前及帖前的用法（見上註）——皆指一事接著另一事之後——支持這解釋。另一方面，Martyn 181 n.235 指出，此副詞在本節是與表達時間的詞語（過了三年；參二1）連著使用的，但在該二書並非如此。

3 Gunther, *Paul* 26; Martyn 171, 181-82; R. Longenecker 37. 持此立場的釋經者還包括：周 49；Arichea & Nida 76; Boice 435; Bruce 97; Hendriksen 59; Matera 66, 68; W. Neil 29; Schlier 59.

4 E.g., A. B. Bruce, *Christianity* 44 n.2. 但其理據並不充分。

5 比較三天後（現修：可八31，十34）和第三日（路九22，十八33）這兩種平行的講法。

6 Cf. R. Longenecker 37; Witherington 118. 動詞見一16c～17 註釋註 22；耶路撒冷原文見同上註26所屬正文（上面339，339-40）。

7 見一16c～17 註釋註 61 所屬正文（上面 346-47）。Cf. Matera 66.

8 Cf. Weizsäcker, *Apostolic* 96-97; Matera 133.

9 參一16c～17 註釋註 64 及所屬正文（上面 347），下面 358 註41。

名字；「磯法」翻譯出來就是「彼得」（約一42，新譯）；兩個名字的意思都是石頭（呂譯）。[10] 除了本書兩次（二7、8），保羅一貫稱彼得爲磯法（另見：二9、11、14；林前一12，三22，九5，十五5）。[11] 鄧雅各認爲這可能有兩個原因：第一，保羅欲承認彼得——作爲耶穌所稱爲「石頭」的（可三16[12] ‖ 路六14；參：太十六18）——在猶太基督徒的眾教會中的地位；第二，磯法這名字象徵了彼得所委身從事的是把福音傳給猶太人（加二7～8）。[13] 無論如何，保羅在此沒有預先介紹便提及彼得（且是用他的亞蘭文名字），因此我們必須假定加拉太人對彼得是有所認識的。[14]

見字的原文動詞在七十士譯本只出現三次，[15] 在新約僅此一次。這字引起了多種翻譯和解釋：（一）去見（新譯、金譯、和修同）、會見（現修）、拜見（思高）或拜會（當代）磯法。[16]（二）去拜訪（呂譯）磯法。[17]（三）爲要「認識」磯法。[18]（四）向磯法查詢，[19] 即是要從磯法那裏取得

10 兩個名字原文依次爲：Κηφᾶς, Πέτρος. 本節有古卷作後者，但前者有較強的外證支持（*TextC* 522）；參二14b 註釋註 3（下面 494）。一些釋經者認爲，磯法和彼得並不是同一個人；這看法留待下文再詳細討論（見二7～8 結語首段〔下面 435-36〕）。

11 後者在新約僅上述九次。正文指出的事實不利於 Borchert 270 的猜測：保羅提到與彼得合作時，所用的名字是彼得（二7～8），他在本書三次用磯法這名字（一18，二9、11〔還有 14 節〕）時，可能暗示保羅與彼得之間有所不合。

12 給他起名的原文結構（ἐπέθηκεν ὄνομα + 間接受格）有 ‘give a surname to’ 之意（BDAG 384*b* [s.v. ἐπιτίθημι, 1 a β]），而這稱號表示其持有人的素質（如馬加比即「鎚子」）（Fitzmyer 783*b* [§16]）。

13 Dunn（1993a）74.

14 Brown, ‘Meaning’ 69.

15 次經《以斯得拉一書》一31a（τῶν ἱστορουμένων = ‘the stories/histories’ [KJV / RSV, NRSV]）、31b（ἱστόρηται = ‘are reported/recorded’ [KJV / RSV, NRSV]）、40（τὰ ἱστορηθέντα = ‘the things that are recorded/reported’ [KJV / RSV, NRSV]）。Boice 435 認爲，英文的 ‘history’ 一字是由這動詞（ἱστορέω）而來，後者提示「說故事」之意：保羅會述說他的故事，彼得也會講述他的故事；基於同樣的理由，Mare 291 說他們分享自己的歷史。可是，與此動詞同字根的名詞 ἱστορία 才是 ‘story’ 之意（BDAG 483*b* [s.v.]）。

16 Cf. KJV, NKJV / NJB: ‘to see Peter / to meet Cephas’.

17 Cf. RSV, NRSV, CEV: ‘to visit Cephas’; Betz 76*a*: ‘pay Cephas a visit’; Stanton 1155*b*.

18 Cf. NEB, REB: ‘to get to know Cephas’; NIV / NAS, NAU: ‘to get/become acquainted with Peter/Cephas’; Schneider 186, 187; F. F. Bruce, *ISBE* 3.712*a*; Bruce 98; R. Longenecker 37; Witherington 117; Donaldson, ‘Introduction’ 1071*a*（* D 14）; Tolmie 64; Malina & Pilch 189; Borchert 270.

19 Hall, ‘Arguing’ 443: ‘to inquire of Peter and James’（留意作者將此目的延伸至雅各身上）。Cf. Jervis 47（‘to enquire’）. Ryken 29 認爲動詞的意思是「取得報告（get a report）」（參上面註 15）：保羅大抵

資料。[20]（五）去「詢問、調查」彼得。[21]（六）合併第二、三兩個意思：拜訪，爲要認識磯法。[22]（七）合併第二、四兩個意思：拜訪，爲要獲得資料；或：拜訪，爲要向彼得查詢，爲要從他獲得有關耶穌的傳道事工的資料。[23]（八）合併第三、四兩個意思：不單爲要認識彼得（這是動詞在希臘化時期的希臘文〔即後古典希臘文或通行希臘文〕的意思），也是爲要向彼得查詢（這是動詞在古典希臘文的意思），從他那裡獲得沒有別人像他那麼有資格提供的資料。[24]

有新近的研究指出，（1）不論是在古典或後古典（即通行）希臘文，這裡所用的原文結構（動詞＋直接受格；不是：動詞＋雙重的直接受格；也不是：動詞＋直接受格＋間接問句）的用法，都不支持上述的第四個意思：查詢或從某人取得資料；（2）唯一正確及從語言學角度來說是可能的翻譯是第三個意思：認識某人，與他結交。[25] 此外，第四個意思亦與

訪問了彼得，透過他的個人歷史更多知道有關耶穌基督的生平、受死與復活的事。

20 Cf. TEV: ‘to obtain information from Peter’; Kilpatrick, ‘ἱστορῆσαι’; Davies, *Setting* 453-55; Dunn, ‘Relationship’ 465 = Dunn（1990）112; Brehm, ‘Relationship’ 12*b*; Karl P. Donfried, *ABD* 5.251*b*-52*a*; Drane, ‘Patterns’ 286-87. Cullmann（*Church* 65）沒有倚賴動詞的這個意思，但仍認爲保羅的目的幾可肯定（‘more than likely’）爲：要從彼得那裡「領受傳統」。Taylor（*Paul* 79）認爲，保羅與彼得相遇，從他那裡取得基督教的傳統，是延續了減低歸主後的「不和諧之感（dissonance）」的過程，即是使他減少他的法利賽人的信念和他的基督徒信念之間的張力（參一16c～17 註釋註 43，一16c～17 註釋總結註 20〔上面 343，352〕）。B. D. Chilton（*DNTB* 377*b*）甚至稱保羅爲「彼得的一個學生（見：加一18）」！

21 Farmer, ‘Peter’ 38-43, ‘James’ 135-36: Paul went ‘to question Peter’（43; 135, 136）, ‘to inquire into, investigate Cephas’, ‘to question, examine and observe’（‘Peter’ 41, 45）; ‘Peter is the one being ‘cross-examined’（43; 136）. 作者的看法主要是基於同字根的名詞 ἵστωρ 的意思：在古希臘，這人是法律事務上的審查員和訟裁員，擅長於盤問見證人。

22 BDAG 483*a*（s.v. ἱστορέω）; F. Büchsel, *TDNT* 3.396; G. Schneider, *EDNT* 2.207*b*; Schlier 60; Martyn 171; George 127.

23 依次見：LN 34.52; Matera 66, cf. 68; Barrett, ‘Christocentricity’ 38-39; 及 Fitzmyer 783*b*（§16）. Cf. Brown, Donfried & Reumann, ‘Peter’ 23-24 n.52.

24 Bruce, *Men* 21. Cf. idem, ‘Diversity’ 84（但見上面註 18）; Barrett, ‘Chronological’ 91 = 巴列特，「年代表」86。Ehrman（‘Crises’ 248*b*）認爲也許保羅的目的是就自己的行動通知彼得。

25 Hofius, ‘ἱστορῆσαι’. Cf. Ziesler 11. Walter（‘Interpretation’ 65）同樣認爲，要表達鄧雅各所採納的（第四個）意思，原文應有第二個直接受詞，或與之相等的關係子句，來解釋所查詢的是甚麼事。Hofius（art. cit. 80）又認爲，上述第六個意思也是不正確的，因動詞的意思並不是「拜訪某人」。按此理解，（二）、（五）、（七）和（八）也被排除了。（一）則似乎是沒有特別根據的意譯法。

文理不符，因保羅在這兩章的目的是要辯證，他是獨立於耶路撒冷教會的；第三個意思則完全滿足文理的要求。[26] 由此看來，保羅的用意是說，他上耶路撒冷去的目的是要認識磯法。[27] 至於保羅為甚麼挑選磯法（而不是另一位使徒），保羅沒有告訴我們，因此任何答案都難免有臆測成分，例如：（1）這是由於彼得在當時仍是耶路撒冷母會的領袖（這位置後來被雅各取代了，參二9；徒十二17）；（2）保羅視彼得為耶城教會的「宣教事工」之主要倡導者，對保羅的工作較能認同；（3）他是與之談論福音的最佳人選；（4）彼得具有與外邦人交往的經驗，儘管那只是附屬於猶太人會堂的外邦人（徒十）。[28]

不過，此事的固有可能性提示，就其結果而言，保羅不但對彼得本人有了個人的認識，同時亦認識了以彼得為代表的、關乎地上的耶穌的傳統資料。[29] 支持這看法的理由如下：第一，關於耶穌生平的事蹟，彼得一定是個無價的寶藏：傳統認為，他就是馬可福音背後的資料來源。第二，認為保羅對歷史上的耶穌不感興趣，這個說法並無事實根據。[30] 第三，保羅與彼得在那十五天（18b）之內不會只是閒話家常，[31] 他們絕無可能不談及他們的主在世時的生活和工作。基於這些理由，筆者認同這

26 Cf. Murphy-O'Connor, *Human* 28; Furnish, *Jesus* 26; B. Dodd, 'Galatians' 139 n.23. Barrett（*On Paul* 39）則認為，若保羅要從彼得及雅各取得的資料是關乎向外邦人宣教一事的，一12 所構成的異議便消失了。

27 Dunn（'Reply' = Dunn [1990] 127）在其對 Hofius 一文的回應中承認，「為要認識磯法」是較佳的翻譯。不過鄧氏仍然堅持，由於這動詞的意思以及二人相聚的情況，「認識磯法」必然包括了「取得關於彼得的（更包括：從彼得取得）資料」之意。Dunn（1993a）73, 77 已改為採用 'to get to know Cephas' 這翻譯和解釋。

28 依次見：（1）Cullmann, 'Peter' 40;（2）Painter, 'Peter' 167;（3）Ebeling 79;（4）Barrett, 'Chronological' 91-92（= 巴列特，「年代表」86）。Bauckham（'Peter' 138）認為，保羅與彼得的深度交談沒有涉及有關外邦人的宣教工作（保羅已在拿巴提開始了這工作，17 節），是無法想像的事。

29 Cf. Bring 52.

30 此點可參馮 83-85；Fung（1988）76-77. *Pace* Boring & Craddock 580*a*; 他們認為保羅對基督教信仰的理解，並不十分關注地上之耶穌的生平和教訓。

31 Cf. Dodd, *Preaching* 16:「我們可以假定，他們沒有全部時間都在談論天氣」；Machen, *Origin* 76:「〔保羅〕十分不可能……把那段時間花在默然凝視彼得，彷彿彼得是城中的一個景點」。

個看法，即保羅極可能會把握這個機會，在認識彼得本人之餘，同時增加自己對地上之耶穌的認識。[32] 這看法似乎從哥林多前書獲得證實：（1）保羅在論及他所領受又傳給哥林多人的傳統資料中，提到基督在復活後曾向多人顯現，但是被提名的只有磯法和雅各二人（5節、7節），而此二人正是保羅在其歸主後首次造訪耶路撒冷時唯一會見的那兩個人；（2）該處所描寫的基督之顯現，似乎分為兩個系列，分別連於磯法和雅各二人。[33] 這兩點一起提示，保羅是在其首次訪耶路撒冷時，領受此一特別的傳統的。[34]

與此同時，取得有關歷史上之耶穌的資料（作為認識磯法的副產品），跟接受福音方面的教導是完全不同的兩回事；認識這動詞似乎是保羅經小心思考之後才選用的，為了避免有人誤以為他曾接受耶路撒冷教會領袖的教導。[35] 此外，這次訪問為時甚短（18b，見下段），加上本段爭論性的文理，一起表明保羅不可能在這麼短的時間內，在彼得那裡上了一次「遲來的教義問答課及宣教工作速成班」。[36]

第三，保羅聲明這次訪問為時多久：他和磯法同住了十五天。[37] 和他（單數）也許表示這次訪問的私人性質；這十五天，保羅都住在彼得的

32 A. B. Bruce（*Christianity* 43-44）認為，很可能在那十五天之內「彼得把他所記得有關耶穌的一切事蹟，都告訴了保羅」。Malina & Pilch 189-90 則認為，保羅訪問磯法（和雅各）的目的，是要顯示他是與他們同等的，並使他是受了上帝的教導（帖前四9，新譯）的宣稱被他們確認。

33 Cf. Winter, 'I Corinthians XV', esp. 145-46, 148.

34 So, e.g., Fridrichsen, 'Apostle' 17 n.9; Fannon, 'Tradition' 298; Bruce, 'Jerusalem' 8, *Tradition* 32, *Men* 21-22, 90; Bruce 98, 100; F. F. Bruce, *ISBE* 3.712*a-b*. 另一方面，Héring（*Corinthians* 158）則認為「無疑」是保羅較早時在大馬士革領受的。Farmer（'Peter' 36）亦暗示保羅與彼得會面之前已領受了這傳統；他現在有機會直接從彼得聽到關於主的復活的事，以及和「保羅認為主復活後對彼得及其他使徒的顯現，跟主對保羅的顯現是同等的事」這信念有關的事。

35 So Schnackenburg, 'Apostles' 290 n.1. Cf. Tolmie 65.

36 Bornkamm, *Paul* 28. Cf. King, 'Paul' 354-55. 當時大概尚未有「密集課程」這回事！

37 ἔμεινα πρός is an example of a stative verb with πρός indicating state（Wallace 359 n.8）. Rendall 155*b* 謂 πρὸς αὐτόν 不可能等於 παρ' αὐτῷ（和他同住），而是表達了保羅逗留在耶路撒冷的動機：為要見他十五天。可是，（1）約一1 的 πρὸς τὸν θεόν 相當清楚地等於 παρὰ τῷ θεῷ（Moule 52-53），可六3 的 πρὸς ἡμᾶς 顯然等於 παρ' ἡμῖν（Bruce 92 認為這很可能是通行希臘文口語化的用法）。（2）πρὸς αὐτόν 不能視為 πρός τὸ ἰδεῖν αὐτόν 的縮寫或與（τοῦ）ἰδεῖν αὐτόν 相等。

家中，做他的客人。[38] 雖然十五天不是很長的時間，卻足以使保羅好好的認識彼得，並使這兩位重要人物有充分的機會談話、討論、交流。[39] 如上言，保羅很可能在此期間領受了關於耶穌生平（包括祂的復活）的傳統資料。[40] 泰勒認爲，保羅說他和磯法同住了十五天，這不等於保羅在耶路撒冷只逗留了十五天；他可能逗留了長很多的一段時間，甚或有意在耶城永久居留。[41] 可是，我們必須記得保羅此刻的目的是爲自己辯護，尤其不可忘記他在第二十節以起誓來證明他的話是眞確的。如韓森所指出，保羅小心地數算他的年數（三年），甚至他的日子（十五天）；他一段頗長的時間沒有和使徒們有任何接觸（甲）與他和彼得相聚的短暫時間（乙）之間的對比，凸顯了他是獨立於耶路撒冷的使徒的。[42]

一19　至於別的使徒，除了主的兄弟雅各，我都沒有看見。

原文直譯可作「但使徒中的另一個我沒有看見，除了主的兄弟雅各」。[1] 本節引起的**主要釋經問題**是，保羅是否以雅各爲使徒？（一）若以

38 依次見：Martyn 173; Rogers 34*a*; 及 Hengel & Schwemer, *Paul* 144. Perkins 46 認爲，保羅在彼得家中作客，表示有人把他介紹給彼得（135 n.33 引羅十六1～2 以資比較）。按使徒行傳的記載，此引見者是巴拿巴（九26～27）。

39 依次見：Dunn（1993a）74; 及 Ebeling 70; Farmer, 'Peter' 45. Cf. Cummins 127. Farmer（loc. cit.）認爲討論的事項必定包括主的晚餐及其他與傳福音有關的事情，包括主的復活。巴列特則認爲，保羅「當時已初步提出加拉太書二章那個會議所討論的問題」（「神學發展」33 = Barrett, 'Development' 37）；「他希望知道，耶路撒冷的基督徒對向非猶太人傳道，以及此項工作與他們繼續在猶太人中工作之間的關係，有何看法」（「年代表」86 = Barrett, 'Chronological' 91）。不過，作者承認他「當然不能肯定（of course I cannot be certain）」這是實情（'Development' 37;「神學發展」33 作「無法肯定」）。

40 A. B. Bruce（*Christianity* 44）指出：十五天對於（彼得）詳述記憶中的福音事蹟是足夠的，但對於（保羅的）重要的靈性發展過程則絕不足夠。參上面註 32。Farmer（'Peter' 51-52）認爲二人這次會晤的結果是一種「投桃報李」的理解：保羅後來傳遞一個「支持彼得（pro-Petrine）」的傳統（林前十五3～7），彼得則支持保羅蒙召向外邦人傳福音的使徒職分，儘管這種理解要在十四年後才被正式批准（加二7～9）。

41 Taylor, *Paul* 80, cf. 76; idem, 'Legitimacy' 72; cf. also Hume 23. 按使徒行傳的記載，保羅倉卒地結束他的訪問，是由於猶太人密謀要殺害他（九26～29），神亦同時藉異象證實他要向外邦人傳福音（二十二17～21）。Cf. Lightfoot 84*b*; Bruce, *Book of Acts* 418-19; Matera 107.

42 Hansen（1994）48. Cf. Tolmie 65.

1 O'Neill（'History' 42-43）認爲，τῶν ἀποστόλων 二字不屬保羅原著，而是後來加上的疏解。他

除了爲形容之前的整句，保羅的意思便是：我沒有看見使徒中（磯法以外）的另一個，除了雅各（他是使徒）。（二）若以除了爲只形容動詞沒有看見，保羅的意思便是：我沒有看見使徒中的另一個（磯法是唯一的一個），除了（我確有看見）雅各（他不是使徒）。[2]（三）保羅可能故意模稜兩可，他說：在磯法以外，我沒有看見另一使徒，除了雅各。保羅在明言磯法是他所見的唯一的使徒之餘，容許雅各亦是使徒的可能：「除了雅各」意即「若有需要，亦可把雅各視爲使徒」（這不是保羅本身通常的看法），或「除非你把雅各算入使徒之列」。[3]

第（二）看法主要是基於下列理由：（1）若雅各被視爲使徒，保羅很可能會這樣寫：「除了彼得和主的兄弟雅各，我沒有看見另一個使徒。」（2）並無證據顯示，雅各曾被基督差派出去作宣教士；他總是以耶路撒冷教會領袖的身分出現。（3）保羅加上主的兄弟這形容詞語，是爲要區別這位雅各和另外兩位、作使徒的雅各（可三17～18 ‖ 太十2～3 ‖ 路六14～15）。[4] 不過，這些理由不是決定性的：（1）除了……雅各可能是事後才想起來的主意（見下面362）。（2）雖然雅各（像其他的家庭成員）於

的論證如下：保羅可以說（甲）除了雅各之外，他沒有見另一個人；希臘文的表達方式是 <u>ἕτερον</u> δὲ οὐκ εἶδον οὐδένα <u>εἰ μὴ</u> Ἰάκωβος（原文照錄，應爲直接受格 Ἰάκωβον），亦可以寫成 <u>ἕτερον</u> δὲ <u>ἀπόστολον</u> οὐκ εἶδον οὐδένα <u>εἰ μὴ</u> Ἰάκωβον. 保羅亦可以強調，（乙）他沒有見另一個使徒；希臘文的表達方式是<u>ἕτερον</u> δὲ <u>τῶν ἀποστόλων</u> οὐκ εἴδον（原文照錄，應爲 εἶδον）οὐδένα. 歐氏認爲，沒有希臘作者會同時以所有格的τῶν ἀποστόλων來形容ἕτερον一字（乙），然後又以表達例外的εἰ μή 片語形容 ἕτερον（甲）；二者是彼此排斥的、形容 ἕτερον 一字的兩個方式。歐氏選擇以（甲）爲保羅所用的方式（ἕτερον δὲ οὐκ εἶδον οὐδένα, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου），而 τῶν ἀποστόλων 二字是疏解。有抄寫員對 ἕτερον 一字加上此二字，爲要調和徒九27 的話（巴拿巴帶保羅去見使徒〔眾數〕，即保羅看見至少三個人〔巴拿巴和兩個使徒〕）和本節的話（保羅只看到兩個人）；若保羅認爲雅各是個使徒，本節便是說保羅看見兩個使徒（因而是眾數），這使保羅可以不提巴拿巴，因後者並非使徒。可是，完全沒有古卷證據支持省去 τῶν ἀποστόλων 二字的說法。

2 金譯：我沒有看見其他的宗徒，只見到了主的兄弟雅各伯。

3 Schmithals, *Apostle* 64-65. 最後一引句（「或」字之後）出自 George 128. Dunn（1993a）76-77 也是認爲，保羅可能刻意地模稜兩可；保羅也許不願承認雅各爲使徒，因他似乎一直留在耶路撒冷（23）。

4 Cf. Rendall 156*a-b*; Duncan 32; Munck, 'Apostles' 107, *Salvation* 92 n.2; Schlier 61 with n.1. Lührmann 22, 32 也是認爲雅各並非使徒。

耶穌在地上傳道時沒有相信祂（約七5；參：可三21、31～35），但看來是基督復活後例外地向他顯現，任命他作使徒（林前十五7）——例外地，因耶穌曾表示祂不會向不信祂的世人顯現（約十四19）。(3) 若雅各事實上被視爲使徒，加上主的兄弟這形容詞語就更加需要了。[5]

另一方面，支持第（一）看法的理由如下：(1) 從造句法的角度而言，這是本節最自然的理解；除了應連於之前的整句（而不單是動詞沒有看見）來解釋，[6] 得出的意思即是如絕大多數的中英譯本所表達的。[7] (2) 按使徒行傳的記載，保羅歸主後首次訪耶路撒冷時，巴拿巴曾帶他去見使徒們（九26，原文爲複數）；這詞很可能是個籠統性的複數（即保羅見到的不是所有使徒，只是彼得和雅各，後者被籠統地稱爲使徒們）。[8] (3) 在哥林多前書第十五章關於基督復活後之顯現的摘要中，磯法與較狹窄的一組十二使徒連著（5節），雅各則與較大的一組所有的使徒（7節，現修）連著；這種平行狀態支持雅各被視爲使徒。[9]

5 因此，Adams（'Ideology' 231）過度解釋了這事實，他認爲：保羅在此以雅各與耶穌的家庭關係來辨認雅各；但在二6b～c 那插入句的亮光下回顧，雅各與耶穌這種關係對別人來說可能是崇高地位的標誌，但對保羅而言卻是一文不値。這就是說，保羅在此對雅各的態度有點「情緒矛盾（ambivalent）」。

6 Bruce 101 引林前一14 以資比較：

οὐδένα ὑμῶν	ἐβάπτισα	εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον	（林前一14）
ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων	οὐκ εἶδον	εἰ μὴ Ἰάκωβον	（加一19）

就如基利司布並該猶是包括在你們之內的，照樣，雅各應被包括在使徒之內。

7 在本註釋所參考的中英譯本中，只有金譯採納立場（二）（見上面註 2）；NIV 可能反映立場（三）：'I saw none of the other apostles – only James, the Lord's brother.' 留意破折號。Trudinger（'Galatians i 19' 201-2）認爲ἕτερον在此有比較之意，ἕτερον τῶν ἀποστόλων意即'other than the apostles'；此說一方面將雅各拒諸使徒行列之外，同時使本節與徒九27（使徒爲複數）協調。但 Howard 89-90 n.118 指出，Trudinger 所倚賴的、取自古典希臘文獻的兩個例子，並不支持作者所賦予本節的意思：ἕτερος兩次所比較的都是同一類的人或物；按此類比，本節的ἕτερον 所指的便是另一個使徒，即雅各。要表達 Trudinger 所認爲的那個意思，也許保羅可以這樣寫：ἕτερον δὲ ἤ τοὺ[ς] ἀποστόλους οὐκ εἶδον, εἰ [μὴ] Ἰάκωβον（方括號表示引句原本所漏去的）。Cf. R. Longenecker 38.

8 So, e.g., Ramsay, 'Paul' 184; Bruce 101; Wenham, 'Acts' 224. Mare 292 認爲徒九27 提示，保羅稱雅各爲使徒；但作者又認爲加一19 的使徒是指廣義的、主的「被差遣者」或「傳信息者」之意。可是，若徒九27 的使徒包括彼得和雅各，則加一19 的別的使徒也必是與彼得同等的使徒（而不僅是廣義的被差者之意）。

9 Cf. Painter, 'James' 60, 'Peter' 167, 168; 亦參一18 註釋註 33 所屬正文（上面 357）。有認爲兩組

新約多次提到耶穌的兄弟（複數），[10] 其中馬可福音六章三節（‖太十三55～56）提到耶穌的姊妹們，以及四個兄弟的名字，首先提及的雅各很可能就是本節的雅各。這些兄弟與耶穌的關係有三種主要的解釋：（一）被（東）正教教會視爲約瑟與前一任妻子所生的兒子，即他們是耶穌同父異母的哥哥；（二）被羅馬天主教的釋經者（一般而言）視爲亞勒腓（參：太十3 ‖ 可三18 ‖ 路六15；徒一13）——認同爲革羅罷——的妻子馬利亞（約十九25）所生的兒子（參：可十五40）；耶柔米認爲這馬利亞是耶穌的母親的姊妹，因而這些「兄弟」其實是耶穌的表兄弟；[11]（三）被新教（即更正教）的釋經者視爲耶穌的母親馬利亞與約瑟所生的兒子，即他們是耶穌的弟弟。[12] 前二說似乎都是由於要保障「馬利亞之永久童貞」（即是她一直保持童貞女的身分）這神學觀念而起的（第二說同時保障了約瑟的童貞狀況），這神學觀念本身則很可能是由逐漸增長的、

人是相同的（e.g., Burton 370-72），但較自然的看法是以所有的使徒爲比十二使徒較大的一組（e.g., K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.422; Barrett, *Signs* 38-39; Fee, *Corinthians* 731-32）。Wenham & Moses（'Transfiguration' 154）猜想，雅各從與復活的耶穌相遇開始，就有了使徒的地位。支持立場（一）的釋經者還包括：Asano 90; Ciampa 333; Eisenman, 'James' 140; R. Longenecker 38; Luedemann, *Opposition* 42-43; Matera 66; Martyn 174; McClelland 1006*a*; Stanton 1156*a*; Tolmie 65 n.110;.

10 太十二46～47 ‖ 可三31～32 ‖ 路八19～20；約二12，七3、5、10；徒一14；林前九5。Aasgaard（*Siblingship* 3）指出：以 ἀδελφ- 爲字根的字在公認的保羅書信中（羅、林前、林後、加、腓、帖前、門）共出現 122 次，只有兩次是指天生的兄弟（本節及林前九5）；其餘 120 次通常以 ἀδελφή, ἀδελφός, 和 ἀδελφοί 這些形式出現，都是比喻性用法。

11 Cf. H. E. Jacobs, *ISBE* 1.551*b*. 四世紀的居比路主教狄奧多勒就認爲，本節的雅各是革羅罷的兒子（see Edwards 15*a*）；Calvin 44 認爲是亞勒腓的兒子。Jacobs（552*a*）指出，將約十九25 的他母親的姊妹認同爲革羅罷的妻子馬利亞，這做法是有疑問的，因一對姊妹不大可能有同一個名字（so also BDAG 550*a* [s.v. Κλωπᾶς]; E. P. Blair, *IDB* 3.289*b*; Ben Witherington III, *ABD* 4.582*a*）。Jon B. Daniels（*ABD* 1.1066*a-b*）質疑將亞勒腓和革羅罷認同爲一的做法。S. S. Smalley（*IBD* 2.960*c*）及 E. H. Palmer（*ISBE* 3.268*b*）則認爲革羅罷的妻子馬利亞與雅各的母親馬利亞（可十六1，參十五40）是同一人（其含意即是，革羅罷和亞勒腓是同一人）；BDAG 617*a*（s.v. Μαρία, 3 and 4）及 G. Schneider（*EDNT* 2.388*b*）皆認爲有此可能（這兩個馬利亞是同一人）。

12 此三說按其主要的倡議者依次稱爲：the 'Epiphanian', the 'Hieronymian', and the 'Helvidian' theory（Lightfoot 252-54; cf. Bruce 99; R. Longenecker 39）. Epiphanius（伊皮法紐）是塞浦路斯的首府撒拉米的主教（367 年起就任），Hieronymus 是耶柔米的拉丁文原名（依次見：《聖神》192*a*、256*a*）。有關 Helvidius 的資料甚少，只是他在四世紀的後半（達瑪蘇一世任羅馬主教時〔366-84〕）在羅馬寫了一篇短文（或一本小冊子），主張馬利亞在耶穌出生後，和約瑟生了其他的兒女，就是聖經稱爲耶穌的兄弟姊妹的（David John Williams, *DCC* 459*a*）。

基督徒禁慾運動所培養出來的。[13] 但福音書的證據並不支持「永久童貞」之說：約瑟在她〔馬利亞〕生孩子以前沒有跟她同房（太一25，現修）的含意自然是，等她生了兒子，纔和她同房（呂譯）；馬利亞生了頭胎的兒子（路二7）這話提示，她後來還生了別的兒女。[14] 第三說最符合馬可福音六章三節的自然含意，因爲該節的文理提示，那四位有提名的兄弟，像沒有提名、也沒有註明數目的姊妹們一樣，是馬利亞的兒女，就如耶穌是她的兒子。[15]

看見這動詞遠不及上一節的「認識」那麼有分量：保羅造訪耶路撒冷的目的是要認識磯法，他甚至沒有看到其他的使徒[16]——除了雅各。雅各在此被提及的方式——除了……雅各被附加在我沒有看見其他的宗徒（思高）這主句之後——似乎提示，除了……雅各可能是事後才想起來的主意。若是這樣，雅各與保羅的會面若不是出於偶然，[17] 至少亦在保羅與這兩位使徒的會晤中，雅各只扮演了次要的角色。[18] 按使徒行傳的記載，是

---

13 Cf. H. E. Jacobs, *ISBE* 1.551*b*; Bruce 99; Witherington 121.

14 H. E. Jacobs, *ISBE* 1.551*a*; Witherington 121.

15 Cf. Bruce 99. Bruce（*Men* 87-88）指出，證明的責任落在持與此不同的立場者的身上。持此立場的釋經者還包括：R. Longenecker 39; W. Günther, *DNTT* 1.256; H. F. von Soden, *TDNT* 1.144-45.

16 So Dunn（1993a）75. Barrett（*On Paul* 38）則認爲，εἶδον 回望及重複了 ἱστορῆσαι 一字。Adams（'Ideology' 231）認爲，保羅清楚地暗示，他並不認爲雅各像彼得那麼值得認識。筆者認為這是過度的解釋。

17 A. B. Bruce（*Christianity* 42）認爲確是偶遇。Taylor（'Legitimacy' 72）也是認爲，保羅的講法提示「一次短暫的、幾乎是附屬性質（incidental）的相遇」。

18（1）Farmer 則認爲，保羅與彼得必定曾討論「律法，以及律法在甚麼情況下對外邦信徒有效」的問題；彼得認識到邀請雅各加入討論的好處，或至少讓保羅和雅各二人在合適的環境下會面的好處（'Peter' 137, 138）。故此，是彼得安排保羅與雅各見面的（二人很可能素未謀面），他們三人分享了重要的經歷：復活的基督曾分別向他們顯現（林前十五7～8）；保羅與雅各會面，至少是嚴肅的、禮貌上的拜會；鑑於雅各在柱石（二9）中的顯著地位，「保羅已見過雅各」這消息傳到其他使徒耳中，保羅會被視爲滿足了「使徒禮節（apostolic protocol）」的要求（'James' 137, 138; 140; 143）。此說的臆測成分顯然甚高。（2）Martin & Wu 273*a* 認爲，保羅在此提及雅各是重要的，因爲來到加拉太的宣教士較早時可能自稱有雅各的授權來到安提阿挑戰彼得（二12），保羅要防止「他欠了雅各的情，或他不同意雅各」這種觀念。此說假定了從雅各那裏來的人（二12）和在加拉太傳割禮者是同一班人。但見二12a 註釋第五段之（3）= 下面 479。（3）Tarazi 52 認爲，保羅並不以雅各爲使徒；他在這裡提及雅各，是因爲到了加拉太之爭議發生時，雅各已變得與使徒同樣重要，以致保羅不能省略在首次訪耶城時與他相遇一事，儘管當時雅各的地位並不是那麼顯著。（4）Cullmann

巴拿巴領保羅去見使徒的（九27）；[19] 保羅在本節的摘要報導沒有提及巴拿巴，這是不足爲怪的；若果（如本註釋所持的立場）保羅寫此信時他和巴拿巴之間的關係仍然緊張（由於安提阿事件，二13），保羅不提巴拿巴就更可理解了。[20]

保羅沒有解釋爲甚麼除了彼得和雅各，他沒有見到其他的使徒。釋經者的臆測包括：（一）他們當時不在耶路撒冷，很可能正在猶太地宣教；[21]（二）這次會晤是刻意地低調的，以免引起太多的注意（信徒受逼迫的威脅經常存在）；（三）其餘的使徒不欲與從前的逼迫者見面（參：徒九26～27），只有彼得和雅各願意接見他。[22] 無論如何，保羅在本節（如在上節）的用意是要聲明，在是次訪問中，耶路撒冷的使徒絕對沒有以個人或集體的身分，在他身上運用他們的權力或影響力；因爲他只見到彼得和雅各二人，而他們的角色只是資料提供者，不是教導者或授權者。

3.2.3.2　起誓證真確（一20）

一20　我寫給你們的不是謊話，這是我在　神面前說的。

本節直譯作：我所寫給你們的、你看、在上帝面前、我不撒謊（呂譯）。（一）我所寫給你們的所指的是甚麼呢？答案包括：（一A）剛說了

（'Peter' 40, 41-42）認爲，由於他是耶穌的親弟弟，雅各可能在此時已是彼得身邊的一個領袖，儘管彼得仍是教會的總領袖。Bruce（*Men* 88, 89, cf. 28）更明確地從徒十二17 推論，雅各和眾弟兄（甲）是與「彼得和與彼得一起的信徒」（乙）在不同地方聚會的，即是二者屬於（用保羅的話說）不同的家庭教會，分別由雅各和彼得帶領。

19 參上面（360）註7。爲甚麼保羅這時候（歸主後的至少第三年）仍需巴拿巴的引見呢？Wenham（'Acts' 224）的答案是：可能是由於在耶路撒冷的基督徒當中，對於他們從前的大敵、據說是歸信了主、如今又似乎以基督徒領袖的姿態出現的保羅，仍存在著極度的懷疑；他歸主後沒有回耶路撒冷報告，反而去了阿拉伯一段時期，可能使懷疑持續。

20 Wenham, 'Acts' 224 n.21.

21 依次見：Manson, *Studies* 173; K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.431; Hengel, *Pre-Christian* 78（但見下文）；及 Machen, *Origin* 76. Hengel & Schwemer（*Paul* 135）指出，不大可能其餘的使徒全部都湊巧去了宣教。

22（2）Hengel & Schwemer, *Paul* 135, 136; endorsed by Cummins 127;（3）Taylor, *Paul* 81-82.

的話（18～19節），（一B）尤其是第十九節，或（一C）只是第十九節；（二A）第十三或第十五至十九節；（二B）第十五（甚或第十三）至十九節；（三）第十六至十九節，尤其是第十九節；（四）關乎保羅歸主的前後（一13～二21）這一整段。[1] 筆者認為，保羅在此處插入[2] 這項嚴肅的聲明，表示我所寫給你們的首先及主要指有關他首次訪耶路撒冷的報導（18～19節），但並無理由將這詞的意思侷限於此，尤其因爲寫字原文爲現在時態（故此和修作我現在寫給你們的）；相反的，由於保羅是（儘管只是間接地）在與加拉太的敵對者爭辯，他們必會就任何與事實不符的地方質問保羅，[3] 因此本節的宣稱必然包括保羅在其自傳性的論證（一11～二21）中所寫的一切話。[4]

（二）你看原文是動詞看字的命令式語法用作質詞，[5] 在保羅書信另外出現八次，其功用是引起注意（羅九33〔引賽二十八16〕；林前十五51；林後五17，六9，七11，十二14）或加強語氣（林後六2a、b）；[6] 本節似屬後一種用法。[7]（三）在神面前這介詞片語[8] 有「神的同在、神的評估、對神負責」等含意；[9] 此片語加強了我不撒謊這話的眞確性（見隨後一點，及下一段）。（四）撒謊不僅指說不眞實的話，且有存心欺騙的含

1 依次見：（1A）Matera 67; Hong 31; Hillert, 'Justification' 59; Tolmie 66 n.112（至少這兩節）；（1B）Schlier 62;（1C）North, 'Protest' 440;（2A）Burton 61; Betz 79 n.216, endorsed by Asano 91（但後者認爲保羅主要的關注是 19 節）；（2B）R. Longenecker 39-40;（3）Ciampa 331, 332, 333;（4）Rogers 34*b*.

2 NKJV, RSV, NAS, NAU 將本節放在括號之內，表示譯者認爲本節的性質屬插入句。

3 Bornkamm, *Paul* 37.

4 Cf. Bligh 142; Lührmann 33.

5 εἶδον（from ὁράω）的 aorist middle imperative（過去不定時時態、中間語態、命令式語法）是 ἰδοῦ，但用作質詞（particle）則寫成 ἰδού（BDAG 468*a* [s.v. ἰδού]）。

6 BDAG 468*a-b* [s.v.].

7 Cf. NKJV（'indeed'）, NAS, NAU（'I assure you'）.

8 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 介系詞 ἐνώπιον 不見於基督紀元前的希臘作者（MGM 376*a*, xvii）。

9 Cf. Marshall, *Pastoral* 425; H. Krämer, *EDNT* 1.462*b*（§2b）. 此詞在保羅書信另外出現十次：羅十四22（參《羅》4.466-67）；林前一29；林後四2，七12；提前二3，五4、21，六13（二3 及六13 的神字有修飾語）；提後二14，四1（四1／提前五21，六13 在神之後有和／並基督耶穌）。

意。[10] 我不撒謊在保羅書信另外出現三次（林後十一31），其中兩次（羅九1；提前二7）與我說真話連著使用，從正反兩面強調「所說的話是眞實無僞」之意；又其中兩次（如在本節）訴諸神（林後十一31：神知道）或基督（羅九1：我在基督裏說真話）爲見證者，依次加強了我沒有撒謊（新譯）或我……說真話那句話的眞實性。[11]

保羅強烈的誓詞有力地提示，他是在對有關他首次造訪耶路撒冷的性質和目的之報導的另一版本，作出還擊及澄清：[12] 保羅的敵對者很可能指稱，保羅歸主後初訪耶城時，從原先的使徒接受了福音及傳福音的任命，其後卻偏離了他們的教導，修改了這福音來討好人。[13] 因此保羅起誓爲證，強調他在這裡所敘述的才是事情的眞相：[14] 是次訪問是在他歸主三

10 LN 33.253. ψεύδομαι 在保羅書信另外出現四次（見正文下文提及的三次，加上西三9）。新約另外七次：亞拿尼亞因欺騙聖靈／上帝而招殺身之禍（現修、新譯：徒五3／4）；在神的應許和神的誓言這兩件不能改變（現修）的事上，神是不能撒謊（呂譯）的（來六18；參《來》1.398-400）；說謊話與實行真理相對（約壹一6，新譯）；另見：太五11；雅三14；啓三9。

11 參《羅》3.41-43。Fairweather（'Galatians' 215）指出，我不撒謊這充滿情感的宣告，在古希臘的修辭文學中有甚多先例；她引主前四世紀的狄摩西尼爲例，後者是「雅典最偉大之雄辯家」（《宗教》79*b*）。

12 如 Hays（2000）217*a* 所說，這是其中一個最清楚的信號，表示保羅是在回應指控。Cf. Adams, 'Ideology' 224. Ciampa 123 指出，早期猶太教意識到起誓很容易被濫用，因此完全勸阻人起誓（參：太五34～36；雅五12），除非是必須的並以極嚴肅的態度處之。（**1**）Sampley（'Before God' 481-82）指出，在羅馬的法律程序上，在法庭上起誓（除非絕對有此需要）一般是被勸阻的。作者因此認爲，保羅在這裡自動地起誓（he takes the *iusiurandum voluntarium*），是以之爲強有力甚或戲劇性的方法，來強調問題的嚴重性（他準備好〔若有需要〕進行訴訟，儘管事實上目前並非在法庭上）以及他的話的眞實性。Borchert 270 贊同此說；但見 North（'Protest' 442-45）的討論，尤其是 445 的負面評估。（**2**）Hengel & Schwemer（*Paul* 400 n.692）認爲，雅五12（及此信上許多其他的警告）是針對保羅而發的，後者使用起誓公式的頻度叫人驚訝。但見 Cheung（*James* 194-96; cf. Fung, 'James' 159-60）的討論。（**3**）C. S. Wansink（*DNTB* 989*b* [§4.1]）指出，起誓是縮短審訊的三種方法之一；他認爲這封信是一篇「辯詞（defense speech）」，是「法庭式修辭（forensic rhetoric）」的例子。但見導論第陸節甲部的討論（上面 123-29）。

13 參一10a～b 註釋末段之（二），一11～24 註釋引言第六段（上面 266-67，378）。

14 Cf. Lührmann 33; Hengel & Schwemer, *Paul* 133, 140-41; Ebeling 79. 持類似立場的釋經者還包括：S. Neill 24-25; Bligh 142; Sampley, 'Before God' 481-82; Bruce 102; Cosgrove（1988）126; R. Longenecker 40, 42; Lincoln, 'Stories' 192.（**1**）Lyons（*Autobiography* 160）則認爲，保羅在這裡或別處（羅九1；林後十一31；帖前二5；提前二7）爲何需要起誓，其原因並不明朗。關於帖前二5，可參《帖前》138，《聖潔》49。（**2**）North（'Protest'）認爲，在上述五段經文的背後，是保羅的敵對者嘲笑他的出處：保羅是基利家人（徒二十三34）——根據古代的傳統（流行於地中海東部），基利家人之惡

年後（即至少第三年）才發生，屬私人性質，他只逗留了短暫的十五天，在使徒中除了磯法外只見到雅各（18～19節）——絕對不足以使他成為耶路撒冷所差的使徒！[15] 在神面前強調這誓言的有效性：雖然怙惡不悛的罪犯並不懼怕神明，因而不會害怕因發假誓而遭天譴，但保羅是敬畏神的使徒，他是不會作偽證的。[16]

3.2.4 其後遠離猶太地（一21～24）

21 以後我到了敘利亞和基利家境內。
22 那時，猶太信基督的各教會都沒有見過我的面。
23 不過聽說那從前逼迫我們的，現在傳揚他原先所殘害的真道。
24 他們就為我的緣故，歸榮耀給 神。

3.2.4.1 在敘利亞基利家宣教（一21）

一21 以後我到了敘利亞和基利家境內。

以後原文即是第十八節開首的此後（思高、金譯）；保羅繼續其歸主後之動向的敘述。他訪問耶路撒冷後，就到了敘利亞和基利家一帶的地方（新譯）。境字原文為複數（如在新約另二次：羅十五23；林後十一10）；

有兩個主要成分，先是欺詐和說謊，後來是海上（不排除陸上）搶劫（458, cf. 456）——保羅需要消弭這種微詞，並以其生活證明這微詞不適用在他身上（445, cf. 462）。這不是說，保羅的敵對者因他是基利家人就稱他為說謊者，而是說，他們一經因別的理由認為保羅是不可靠的，就會樂於就保羅的出處諷刺他（460）。作者承認，關於保羅的出處的嘲諷從來沒有在新約浮現，但他認為必須假定它確實存在（463, 462）。（3）Witherington 122-23 認為，起誓本身並不表示保羅必然是在反駁別人對他的指控；他只是預先（在庭外）起誓，表示若有需要，他會不惜接受法庭的審訊來確立他的敘述之真實性（見上面註 12 之〔1〕），藉此避免要在他與加拉太信徒的關係上採取辯護的態度。（4）Taylor（*Paul* 162-63）甚至認為，本節的起誓是保羅的論證中最弱的一點，他對過去的事件和關係的重新詮釋是犯了「年代錯誤（anachronistic）」的。參一15～16b 註釋結語註 22 之（2）= 上面 334-35。

15 McKnight 73.

16 Cf. Anderson, *Rhetorical* 150, endorsed by Tolmie 66 with n.114. 後者又指出，要記得舊約的警告（例如：利十九12）。

其（單數的）意思很可能不是羅馬省份之內的行政地區（金譯），[1] 而是籠統（即非政治意義）的地域／地帶（思高／呂譯）。[2] 敘利亞是個希臘名詞，可能源自「亞述」；[3] 作為一個政治單元，敘利亞於主前64年被羅馬的將軍龐培歸併為羅馬一省。[4] 基利家分為東西兩部分：西部交由羅馬的一些附庸國相繼管理，東部（保羅的家鄉大數在此）則自主前約25年至主後72年與敘利亞聯合管理（在主後72年，羅馬皇帝維斯帕先將基利家的東西兩部分再次合成一個基利家省）。因此，保羅一口氣提及敘利亞和基利家，是與當時的歷史實況相符的：二者構成羅馬的一個行省「敘利亞－基利家」（參：徒十五23、41），省長（總督）的總部是在敘利亞的安提阿。[5]

本節提及兩個地方的次序，不一定就是保羅到那些地方的真正次序；事實上，根據使徒行傳的記載，保羅在訪問耶城後先返回他的家鄉基利家的大數（參：徒二十一39，二十二3），然後接受邀請前往敘利亞的安提阿與巴拿巴同工（九30，十一25～26）。有可能敘利亞和基利家在當日是個已成固定形式的用語，有點像今天的「英格蘭和威爾斯」。[6] 更為可能的是，保羅是在提及敘利亞、基利家兩地為他的宣教工作的範圍，其中心分別是安提阿和大數：他先提敘利亞，因那是他當時傳福音的主要地域，在地理上亦較接近耶路撒冷；然後才提到基利家，後者離開耶

1 Cf. KJV, NKJV, RSV, NRSV, NEB, REB, NAS, NAU, CEV: ‘regions’. 參「香港特別行政區（Hong Kong Special Administrative *Region*）」。羅馬省內的行政區由另一個希臘字表達：χώρα（徒十六6，十八23）。

2 Cf. R. Longenecker 40, Fung（1998）80: ‘territories’ or ‘districts’.

3 I.e., Ζυρία = ‘Syria’ may be derived from ’Ασσύριος = ‘Assyria(n)’: K. A. Kitchen, *IBD* 3.1505*a*.

4 Cf. Kitchen, loc. cit.; W. S. LaSor, *ISBE* 4.692*b*（§5）.

5 Cf. E. M. B. Green & C. J. Hemer, *IBD* 288*b-c*; Bruce, *Paul* 33; Bruce 103. 在徒十五23、41，敘利亞和基利家同屬一個冠詞之下（23 節還包括安提阿；但 41 節有異文重複了冠詞）。Hengel & Schwemer（*Paul* 22 with 332 n.93, 413 n.805）認為自凱撒時期開始（約主前 44 年）敘利亞和基利家就是一個省份。

6 *BC* 4.107. Cf. Hengel & Schwemer, *Paul* 157. 徒十五23、41 也是用這個次序。參較「（香）港澳（門）」、「新（加坡）馬（來西亞）」、「美（國）加（拿大）」等（至少對港人而言是）頗為固定的次序。

路撒冷較遠，對保羅的重要性亦較少。[7]

從二章一節可知，在保羅首次和二次造訪耶路撒冷之間，是十四年或（較可能的）十一、二年。[8] 有釋經者認為，保羅在本節的話僅表示，他那段時期的工作在哪裡開始，但不能解為，在這段期間保羅只是在敘利亞和基利家工作。[9] 但此評語所否定的那個意思，乃是爭論性的文理（尤其是在上一節的誓言之亮光下）所要求的合理推論。[10] 最自然的理解是，保羅在這約十一（或十四）年間先後以其家鄉大數（位於基利家平原的西端）及安提阿為基地，依次在基利家和敘利亞一帶傳福音，就如使徒行傳所描寫的（十一25～26）；並且這消息傳到猶太地（加一22～23）。[11] 按使徒行傳的記載，保羅在其「第二次宣教旅程」開始時，就走遍了敘利亞和基利家，使那些教會堅固（十五41〔呂譯〕；參23節：敘利亞、基利家外邦眾弟兄），但使徒行傳本身對於這些地域的傳福音工作並無著墨；合理的推論是，這些教會就是保羅本節所提的傳福音工作的成果。[12] 除此以外，我們對保羅在這段期間的工作，所知甚少。不過，使保羅畢生難忘，對他影響深遠的「身外境界」的經歷（林後十二1～10），以

7 Schlier 62; cf. Mare 292. Ridderbos 71 指出，從耶路撒冷的角度看，敘利亞、基利家這個地理上的次序是自然的；Adams（'Ideology' 218）也是認為，此次序是以耶路撒冷為出發點。Wenham（*Paul* 26）則認為，保羅先提敘利亞，因為第二章的焦點是在「於安提阿發生的事」。

8 見二1 註釋首段，尤其是註 8（下面 380-81）。

9 Lüdemann, *Apostle* 61（citing J. Weiss, *Earliest Christianity* [1970 ed.] 1.204）. Cf. Knox, *Chapters* 59: 作者引 Weiss 的話來支持他自己的理論（58-59），即保羅第二次訪耶路撒冷時，已曾在加拉太及亞西亞、馬其頓及希臘傳福音而達到他工作的顛峰。

10 Cf. R. Longenecker lxxxi. Braxton 55 則認為，保羅在本節的話可容易地與徒十三～十四所載的宣教旅程聯繫起來；Osiek（1984）18 同樣認為，保羅在本段（21～24 節）所指的就是徒十三～十四所描寫的宣教旅程。Hengel（*Acts* 109-10）也是認為，敘利亞和基利家是保羅的宣教工作的焦點，這並不排除在此期間保羅有時前往這範圍以外的地方宣教。Hengel & Schwemer（*Paul* 261）指稱，保羅可以「慷慨地（with geographical generosity）」將他的首次宣教旅程所到之處（旁非利亞、彼西底，和呂高尼〔徒十三13、14，十四6〕）包括在地帶一詞之內。

11 Cf. Dunn（1993a）80; Lührmann 26. Witherington 124 則把敘利亞和基利家視為保羅的縮寫法，用來指他前往這羅馬省份內的不同地區傳福音。Martyn 183 認為，保羅在本節沒有提到安提阿教會（特別是他附屬於這教會的事實），是由於其後與安提阿教會的痛苦決裂（二11～14）。但見二11～14 註釋結語首二段的討論（下面 505-8）。

12 Cf. Tarazi 7-8; Harrison, *Acts* 244; Williams, *Acts* 187.

及猶太會堂對他施加的五次的鞭打（十一24）其中一部分，大抵也都是在這段時期——即是在保羅結束他的歸主後初訪耶城、回到家鄉基利家的大數（甲）和他前往敘利亞的安提阿與巴拿巴同工（乙）之間的這段時期——發生的。[13]

3.2.4.2 不被猶太的教會認識（一22～24）

一22 那時，猶太信基督的各教會都沒有見過我的面。

雖然原文並無那時，但加上此詞使本節與上文的銜接更為順暢，意思亦更為清晰；[1] 那時指上一節提到的、保羅在基利家和敘利亞宣教的整段時期。中譯本多把本節由原來的被動語態改為主動語態，因而原來的主詞我變成了受詞我的面的一部分；但留意原文的結構可幫助我們更準確地掌握保羅的意思。本節直譯可作：「我繼續不被認識[2] — 按面孔[3] — 對在基督裡的猶太眾教會。」

（一）保羅的習慣是以複數的教會一詞提到一個省份或更廣的範圍內的眾教會，以單數的教會指一個城市內的教會；[4] 因此，猶太在這裡很可能是指當時（即保羅寫信時）羅馬的省份猶太（包括徒九31所提及的三個地區〔見下面〕），[5] 在基督裏的猶太眾／各教會（新譯／和修）所指的，

13 Cf. F. F. Bruce, *ISBE* 3.712*b*.

1 Cf. TEV: 'At that time . . .'

2 ἤμην δὲ ἀγνοούμενος, 這是 periphrastic imperfect（紆陳式〔= 紆迴陳述式：黃錫木 I xxiii*b*〕的過去未完時態）之例子（Wallace 648）。後者（647）指出，用現在時態或完成時態的分詞之紆陳式動詞結構是常見的，用其他時態分詞的則不然。ἀγνοέω 在保羅書信另外出現 15 次（新約全部共 20 次），六次在我／我們不願意你們不知道（羅一13，十一25；林前十1，十二1／林後一8；帖前四13）一語中。

3 τῷ προσώπῳ, 'by face'（KJV, NKJV）or 'by sight'（RSV, NRSV, NEB, REB, NAS, NAU, NJB）= 'personally'（NIV, TEV, Phillips; CEV 'in person'）.

4 詳見一2b 註釋第二段之（五）、（二）= 上面 220。複數另參：外邦的眾教會（羅十六4）、基督的眾教會（6 節）、神的眾／各教會（林前十一16／帖前二14）。亦參《羅》4.752-53 註 18。

5 大希律王（主前 37～34 年；參：太二；路一5）所管轄的猶太國，包括全巴勒斯坦及約但河東的一些地區。他的兒子、分封王亞基老（主前 4 年～主後 6 年）的管轄範圍，包括巴勒斯坦的三個地區其中的兩個：南部的猶太地和中部的撒瑪利亞，但不包括北部的加利利（參：太二22）。主後 6～41 年，羅馬省份猶太也是只包括此二地區，但在大希律的孫子亞基帕一世（主後 37～44 年，加利

與猶太中在基督耶穌裏神的各教會（帖前二14）及猶太、加利利、撒馬利亞各處的教會（徒九31）所指的相同。[6] 這些教會主要是由原來的耶路撒冷教會，因司提反殉道後發生的逼迫而分散在各處（參：徒八1）的信徒組成的，但亦包括一些在此之前由耶路撒冷的門徒引領歸主的人所組成的教會；大馬士革的教會似乎就包括當地的信徒（如亞拿尼亞：徒二十二10～12，九10～17），以及由耶路撒冷逃往該處的信徒，[7] 同樣的情況可能亦在巴勒斯坦本地出現。[8] 在基督裏一詞在這裡也許並沒有其典型的神學性意義，即是因信與基督聯合、被納入基督的身體之內（如在羅六11及加三26、28），而只是（如在帖前二14及羅十六6）表明這些教會與猶太人的神權集會不同，因它們是屬於基督的（思高、金譯）。[9]

不少釋經者認爲，這裡的猶太應解爲與耶路撒冷分開，不包括耶城在內（如在可一5 ‖ 太三5；可三8 ‖ 太四25 ‖ 路六17）；在猶太教中，耶路撒冷通常被視爲有別於猶太，儘管前者在地理及政治上是後者的一部分，這種用法源自舊約，該處交代了耶城的起源（撒下五6）；如此解釋是因爲至少有少數（非領導層）的耶路撒冷信徒必曾見過保羅。[10] 但此說很難成立，因爲：（1）耶路撒冷自然地是猶太的一部分，而文理並無任何表示，猶太在這裡（有別於上述的福音書經文）是與耶路撒冷區別出來的；（2）保羅目前的論證之要旨，是強調他與耶路撒冷只有很少次的接觸（其次才是他與猶太眾教會的接觸）；若保羅堅持他不被猶太的眾教會所認識，但耶城的教會是個例外，這是與其論證之要旨不符的。[11]

（二）保羅的話好像和使徒行傳的描述發生衝突（按本節中譯本的譯法尤其如此）。本節說，猶太的眾教會（包括耶路撒冷教會在內）並不認識保羅；但是根據使徒行傳，保羅曾在耶路撒冷受教於迦瑪列（二十二3），曾逼迫在耶路撒冷的教會（二十二4、19～20，二十六10～11），又曾在歸主後首次訪耶城時和門徒一同出入（九26～29）。因此一些釋經者認爲，保羅逼迫教會不是在耶路撒冷、而是在大馬士革及其周圍發生，保羅在歸主前可能從沒有到過耶城，使徒行傳的記載絕不猶豫地棄之可也。[12] 這種極端的見解難以令人感到滿意，其實也是不需要的。

在試圖將兩處的記載協調的答案中，一說謂原文動詞的正確翻譯是「我逐漸變成不爲人所識」，意即在離開了耶路撒冷十年（或以上）的時間內，保羅對猶太的基督徒逐漸成爲一個陌生人。[13] 可是，「逐漸成爲」的意思很難從原文看出來，因爲原文那個紆陳式動詞結構（見上面註2）只表示（如在下一節）行動是持續的，[14] 最好的翻譯是「我繼續不爲……所識」。[15] 另一個建議是，既然保羅的逼迫主要是針對說希臘語的猶太信徒，而結果是他們被逼離開了耶城，那麼，多年後那些餘下的本地猶太信徒沒有見過逼迫者的面，便不足爲怪了。[16] 可是，此說有兩點困難：如上言（見再上一段），猶太很可能指巴勒斯坦全地；其他的猶太教會很大

利屬他所管）去世後（參：徒十二1），加利利被撥入猶太省；即是自 44 年開始，羅馬的省份猶太包括巴勒斯坦的三個地區。Cf. J. D. Douglas, *IBD* 2.821*c*-22*a*;《聖神》253*b*-54*a*。

6 在徒九31，猶太顯然有「巴勒斯坦內的一部分」這較狹窄的意思。除了本節和帖前二14，Ἰουδαία 在保羅書信另外只出現二次：羅十五31（可參《羅》4.655）；林後一16。BDAG 477*b*-78*a*（s.v. 1）則認爲此字在本節、羅十五31、林後一16 是同一個意思（巴勒斯坦的南部），在帖前二14則爲另一、較廣的意思（以色列人所居之處）。

7 徒二十二5 在那裏的信徒（呂譯；τοὺς ἐκεῖσε ὄντας）原文的意思可能是「那些去了該處的人」（cf. Bruce, *Book of Acts* 415 with 414 n.3）。

8 Bruce 103.

9 可依次參：《羅》2.253-55;《帖前》186;《羅》4.753 連註 20。BDAG 328*a*（s.v. ἐν, 4 c）就認爲，ἐν Χριστῷ 在這兩節都是 'Christian' 的紆說法。Ziesler 12 則認爲在基督裏的意思也許有點像「在基督的主權下，靠他的能力而活」。Martyn 176 視之爲保羅的「空間語言之神學性用法（theological use of spatial language）」（參：羅五2）的例子：基督是神如今在世界中建立的新範疇。

10 依次見：Rogers 35*a*; Cole（1989）97 n.2; Dunn（1993a）81. Mare 292 將「猶太的各教會」解爲「猶太地其他的教會」。認爲猶太不包括耶路撒冷在內的釋經者還包括：Lightfoot 86*a*, 92; Machen 82; Machen, *Origin* 75; Guthrie 75; Hendriksen 64 n.40.

11 Cf. Bruce 104; Bruce, 'Real' 286; Schlier 63; Betz 80*b*; Haechen, *Acts* 297; Tolmie 67.

12 Cf. Haenchen, *Acts* 297-98; Bultmann, *Theology* 187, *Understanding* 220; Knox, *Chapters* 36. Cf. also Lührmann 21.

13 Rendall 157*a*.

14 Moule 17.

15 I.e., ἤμην ἀγνοούμενος = 'I was still / remained unknown'（REB / NEB; Bruce, *Paraphrase* 23）.

16 R. Longenecker, *Paul* 64 n.226（continued）. Bruce（*Paul* 127）曾認爲，那些受迫害的說希臘語的猶太基督徒，當時很少仍留在猶太。

程度上就是被分散到各處的，原來的耶路撒冷教會。

較令人滿意的答案，似乎在於合併數項觀察：（1）保羅是在談及他逼迫教會之後的情形——當他離開耶路撒冷往敘利亞和基利家去的時候，以及其後的那段時期，他沒有以他新的、基督徒的身分被人認識；[17]（2）「按面孔」的意思是「個人地」；[18]（3）重點是在「對……眾教會」這片語上。保羅所要表達的整個意思就是：他沒有和猶太的眾教會建立起「個人認識」的關係，便離開了耶路撒冷到敘利亞和基利家去，而在那次離開和第二次造訪耶城的期間，他從沒有回到這些教會當中傳福音——簡言之，雖然他以私人的身分為眾教會的一些個別成員所認識，但是對那些教會整體來說，保羅並不為它們所認識，因他從沒有以傳福音者的身分在它們的聚會中出現。[19] 另有兩點也值得留意：（4）我們不能假定，受害人必定認識迫害者，因為迫害的行動可能是由迫害者的下屬實施的。[20]（5）本節（加一22）證實了使徒行傳留給人的印象，即保羅的逼迫行動「只限於兩處地方，就是耶路撒冷和大馬士革。……他的活動範圍不廣，時間也不長。很可能全部的活動只包括在耶路撒冷一次閃電式的行動，另一次即將在大馬士革展開，就在那個時候，保羅的歸主經歷介入其中」。[21]

（三）保羅在此提到他不為猶太的眾教會所認識，目的是要證明他是獨立於耶路撒冷的教會領袖的。如何證明呢？釋經者的建議包括：

---

17 Machen, *Origin* 50; Ridderbos 71; Bruce 104; Cummins 128. Wenham（'Acts' 217, 224-25）強調，保羅這話是指他訪問耶城之後，而不是訪問當時的情形。

18 見註 3（上面 369）；另參 BDAG 13*a* [s.v. ἀγνοέω, 1 b]; R. Bultmann, *TDNT* 1.116; E. Lohse, *TDNT* 6.776; Betz 80*a*; R. Longenecker 41（當日和今天都是這個意思）。Cf. NIV（'I was personally unknown'）; TEV（' . . . did not know me personally'）. 若按原文片語的字面意義解釋（Hengel [*Pre-Christian* 24] 將 τῷ προσώπῳ 視為相當於 κατὰ πρόσωπον = 'by sight'），保羅的意思便是：他與耶路撒冷的關係鬆散到一個地步，猶太的眾教會甚至不認得他的面貌（Jewett, *Dating* 23）；他們雖然聽過保羅的名字，但絕不可能把他在一排人當中認出來（George 132）；他們連保羅的樣貌是怎樣的也不知道，更遑論曾以他們的福音版本教導保羅（Stern 526）。Pilch 10 引 NAB（1970）的翻譯：'The communities of Christ in Judea had no idea what I looked like.'

19 Cf. Machen, *Origin* 50; Duncan 33; Ridderbos 71; Schlier 63; Hultgren, 'Persecutions' 105-7.

20 Dibelius, *Paul* 47.

21 Manson, *Studies* 172-73.

（1）他的宣教任命若是從耶城的使徒領受得來的，他大概會被委派在猶太工作；（2）保羅歸主後初訪耶城時所沒有見到的使徒，可能正在猶太從事宣教工作，保羅說他並不為他們所認識；（3）在那些早年間，使徒們與整個猶太的教會都有密切的聯繫，既然保羅和那些教會沒有「個人認識」，這事實就表示他沒有與使徒有任何接觸。（4）保羅的敵對者肯定是來自猶太的，他們聲言猶太的眾教會一般都排拒保羅，為要使加拉太的信徒不信任保羅；保羅則指出，他並不為那些教會所認識，傳到他們耳中的，只是眾所周知的事實：他從前對基督徒的逼迫及後來歸主的神蹟。[22] 無論如何，保羅的用意是強調他和猶太的眾教會沒有聯絡，因此不可能受到耶路撒冷使徒的任何影響，也不可能從他們有所領受。

一23　不過聽說那從前逼迫我們的，現在傳揚他原先所殘害的真道。

一24　他們就為我的緣故，歸榮耀給　神。

這兩節清楚的含意就是，保羅在敘利亞和基利家地帶（21節，呂譯）繼續他的傳福音工作。不過聽說較宜譯為只是聽說（金譯）：銜接著上一節「我不為猶太眾教會所認識」那個思想，保羅現在指出此事實的唯一限制，即「他們只是繼續不斷的聽說……」。[1] 文理提示，這兩節的主詞是上一節的猶太各教會（和修），實際上則當然是那些教會的信徒（參呂譯、現修、和修：他們）；這一點亦由首個動詞的文法結構證實了。[2] 他們所收到的報導這樣說：[3] 那個從前迫害我們的人（當代），[4] 如今卻把他從前

---

22 依次見：Burton 63; Machen, *Origin* 76; Foerster, 'Die *Dokountes*' 290; Ebeling 80. 後者曾批評「歸主」一詞為不當（見一15～16b 註釋總結註 16 及所屬正文〔上面 333〕）。

1 R. Longenecker 41. ἀκούοντες ἦσαν（像 22 節的 ἤμην ἀγνοούμενος 一樣）是紆陳式的動詞結構（參一22 註釋註 2〔上面 369〕）；意即 'they kept hearing'（NAU）, 'they . . . kept hearing it said'（NJB）.

2 在上註開首的紆陳式結構內，ἀκούοντες 是陽性分詞，指那些教會的成員。

3 ὅτι = recitative/*recitativum*（Betz 81*a* / Bruce 105），表示隨後一句是直接敘述。

4 Martyn 177 n.230 認為，ὁ διώκων 是「現在時態分詞用來指主要動詞（εὐαγγελίζεται）所指的行動之前發生的行動」的一個例子（參六13）。不過，分詞與冠詞構成了名詞，ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε 相當於 'Our former persecutor'（NEB, REB）；這就是說，此分詞的重點不在於行動的時間，而是在於分詞有分構成的名詞（逼迫者）所表達的身分，行動的時間則由副詞 ποτέ = 從前表達出來。

所殘害的信仰傳為福音了（呂譯）。[5] 我們一詞表示，此報導至終源自那些曾受到保羅逼迫的信徒；這也許是耶路撒冷教會早期發給在猶太的附屬教會的、有關保羅的報導，[6] 這報導在猶太的眾教會中廣傳。[7]

信仰的原文直譯是「信心」（如在下文多處，例如：三2、5），在這裡的用法頗特別：一方面，這詞是動詞傳為福音的直接受詞，因而其意思近乎「福音」或「福音信息」，[8] 或基督徒的信仰，[9] 或「基督教」。[10] 與此同時，以這詞爲其前述詞的關係代名詞，則是殘害的直接受詞；有釋經者因此認爲，「信心」的意思近乎「教會」，即基督徒群體。[11] 不過，動詞可解爲想消滅（思高、金譯）或企圖摧毀（當代），[12] 這樣，「信心」便可保持爲信仰之意。有認爲保羅選用「信心」一詞以代替「福音」，因爲

5 參較一16：將神的兒子傳為福音（呂譯；見一15～16b 註釋註 50 及所屬正文〔上面 329〕）。

6 Witherington 125. Hengel & Schwemer（*Paul* 37）則認爲，這消息的發放者是被逼離開耶城的、那些說希臘語的猶太基督徒。（1）Betz 81*a* 認爲是猶太的教會傳播這消息。Bruce 105（followed by Fung [1988] 83）也是認爲，稱保羅爲「我們從前的逼迫者」的是猶太的眾教會；他們當中的一些成員收到保羅傳福音的消息後，就會把它這樣傳開：「你們有聽到嗎？我們從前的逼迫者如今在傳他曾試圖摧毀的信仰。」可是，如 Witherington 125 n.111 所指出，我們必須嚴肅地看待經文的字眼，即那些教會只是聽到有關保羅的這消息；傳這消息者有別於聽見這報告的人。（2）Rogers 35*a-b* 認爲這些報告來自保羅曾有意逼迫的、從耶路撒冷或猶太（其他地方）逃到基利家和敘利亞的那些信徒（參：徒八2，十一19～26）。作者所用的理由是：第一，我們表示報告的來源是曾被逼迫的人；第二，這些報告必是來自保羅正在向他們傳福音的人。可是，雖然第一點十分合理，第二點卻不是必須如此的，因保羅並沒有說，「那從前逼迫我們的如今向我們傳福音」；事實上，這種講法是無意義的，因爲「我們」早已是基督徒。

7 Morris 61.

8 R. Longenecker 42, Hays（2000）217*b* / Matera 67: 'the faith' 與「福音」同義／幾乎相等；Hansen（1994）50: 'the faith' 是「基督的福音」之「摘要縮寫（shorthand summary）」。Cf. CEV: 'the message'; Tarazi, 'Addressees' 165, Tarazi 5: 'the gospel message'; R. Bultmann, *TDNT* 6.213. BDAG 820*a*（s.v. πίστις, 2 d α）認爲，若基督教的主要部分是信心，則從福音所引起的委身而言，πίστις 可理解爲「福音」。

9 思高、新譯、金譯、現修、和修同；NKJV, RSV, NRSV, NAU, NIV, NJB, TEV: 'the faith' = 'that which is believed'（BDAG 820*a* [s.v. πίστις, 3]）, 'the content of what Christians believe'（LN 31.104）. Cf. Betz 81 n.235.

10 Thiselton, *Horizons* 409.

11 Tarazi, 'Addressees' 165, Tarazi 5: 'the Christian community'; Kilpatrick, 'Peter' 322: 'the body of believers'; Morris 62: 'the faith' = 'the church'.

12 Cf. NKJV, RSV, NRSV, NAU, NIV, TEV, CEV: 'tried to destroy'; NJB: 'he used to try to destroy'. I.e., ἐπόρθει = conative imperfect. πορθέω 已在一13 出現過；參一13b註釋末段（上面 302）。

對被釘十架者的信靠就是他所傳的福音最重要的一面；[13] 不過，第二十三節下半既是直接敘述（見上面註3），信仰一詞很可能不是保羅所選用的，而是上述的報導（見上段末）原來的詞語。[14] 保羅自己多用「傳福音」[15] 而不是「傳信仰」這種講法，[16] 此事實進一步支持這裡的信仰一詞來自上述的報導。[17]「信心」這種客觀意義的用法之所以可能，無疑是由於基督徒的信心（對神和基督的信靠）是這新興的運動之特色。[18]

當保羅在敘利亞和基利家宣教時，猶太眾教會所聽到的消息不是說，「有個可恥之徒正在傳講一個縮減了、扭曲了的福音版本」（如保羅的敵對者所指控的），而是說，那個從前迫害我們的人〔當代〕，如今卻把他從前所殘害的信仰傳為福音了〔呂譯〕。這話的含意顯然是，保羅所傳的福音，被認爲與原先的使徒在耶路撒冷所傳的相同。保羅論證的要旨正是要指出，他一方面是個獨立的使徒（其職分並非從耶路撒冷的領袖得來），另一方面，他所傳的福音是與原來的使徒所傳的一致的。[19] 保羅歸主後受到逼迫（參：五11），其中的一個原因就是這裡所說的事實：他從

13 Matera 70. Wright（'Gospel' 234）猜測，'faith' 是 'faith-in-the-god-who-raised-Jesus' 的縮寫。認爲 πίστις 在這裡仍是用於主觀意義（*fides qua creditur*）的釋經者包括：Burton 64; Thayer 513（s.v. 1 b α A）; Machen 85; Wuest 55. 另一個看法是，πίστις 主要仍是主觀意義的「信心」，但可能略爲過渡到客觀意義（Ridderbos 73-74, followed by Fung [1988] 83）。

14 與此同時，該報導重複了保羅在 13 節用來描寫自己歸主前的情形的兩個動詞（逼迫、殘害）。因此，也許我們可以這樣說，到這個程度，保羅是用了自己的話來表達上述的報導之要旨（參較 R. Longenecker 42）。

15 參：（用動詞 εὐαγγελίζομαι）一11；林前九18，十五1；林後十一7；（用動詞 κηρύσσω）加二2；林後十一4；帖前二9（參：西一23）。

16 雖然 εὐαγγελισαμένου . . . τὴν πίστιν 這些字亦見於帖前三6，但該處所指的不是保羅傳福音，而是提摩太將有關帖人的好消息帶給保羅。

17 Martyn 177 和 Stanton 1156*a* 都提到這一點（also Borchert 270）。馬廷和司坦敦皆認爲支持此說的另一點是，保羅喜用名詞「福音（εὐαγγέλιον）」過於動詞「傳福音（εὐαγγελίζομαι）」。可是，動詞在新約共用了 54 次，其中 21 次是在保羅書信裡（詳見 MGM 431;《帖前》240 連註 122），減去本節和帖前三6（見上註）仍有 19 次；因此，二氏的這個理據欠缺說服力（儘管此動詞在這裡確是直接敘述的一部分）。

18 Cf. Dunn（1993b）53-54.

19 Cf. Wright 12; Rogers 35*b*. 原文結構強調此點：在νῦν εὐαγγελίζεται <u>τὴν</u> <u>πίστιν ἥν</u> ποτε ἐπόρθει 這句子裡，在中央的三個字將在其前後的雙重對比（現在－傳揚、從前－迫害）的兩部分連起來。

前逼迫教會，如今卻傳揚福音。他的逼迫活動有大祭司的支撐（參：徒九1～2），現在他改投了基督徒的陣營，必然引起猶太領袖的敵意；我們不難明白，這種敵意化成了主動的、對保羅的逼迫。[20]

保羅指出，猶太眾教會的信徒聽到了他歸主和傳福音的消息，就為我的緣故歸榮耀給神（24節）。榮耀上帝（呂譯）在此意即頌讚上帝（新譯、現修）。[21] 就如他們的聽說（23節）是持續性的，他們的頌讚（原文爲過去未完時態）也是持續性的：他們何時聽說，就何時頌讚神。[22] 為我的緣故原文直譯爲「在我」，[23] 但其意思顯然是因我／因著我的緣故（呂譯／新譯）；[24] 為了我（思高、金譯）或為了我的緣故（現修）不僅是為了我悔改歸主的緣故（當代），而是因爲神在保羅身上所彰顯的改變生命的恩典。[25] 本節的話使人想起以賽亞書四十九章三節：耶和華說，你是我的僕人以色列，我必因你得榮耀；鑑於保羅在上文（15～16b）曾引用以賽書第四十九章的開首一段（1～6節），[26] 本節很可能含有該章第三節的回響，[27] 進一步增強保羅與該段所論的、耶和華的僕人的認同。[28]

從保羅要證明其獨立性這目的的角度而言，這兩節[29] 可說是稍微離

20 Kruse, 'Price' 267-68.

21 Cf. NIV, TEV, CEV: 'they praised God'. δοξάζω 在保羅書信另外出現 11 次（新約全部 61 次）；詳參《帖後》108-9。

22 ἐδόξασον = iterative imperfect, 表達重複的行動。開始榮耀上帝（新世）這翻譯則把動詞視爲 inceptive imperfect, 表達行動的開始。

23 ἐν ἐμοί = 'in me'（KJV, NKJV）; 大抵意即 'in my case'.

24 ἐν ἐμοί = 'because of me'（RSV, NRSV, NAU, NIV, TEV, CEV）. 以 ἐν + 間接受格表達原因這種用法，亦見於帖後一10（參《帖後》110-11）。R. Longenecker 42 引羅一24 及九7 爲這用法的另二個例子；筆者未能同意（參《羅》1.302-3，3.103）。

25 Ciampa 指出，23 節（間接地）重提保羅從前逼迫教會，與 13 節的（直接）陳述前後呼應，凸顯了他的生命戲劇性地被神改變之事實（332）；24 節的含意是，眾教會認得出，只有神對他的直接啓示，才可以解釋保羅行爲上的根本改變（334）。

26 參一15～16b 註釋結語註 12 之（3）= 上面 332。

27 比較：ἐδόξασον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν（本節），ἐν σοὶ δοξασθήσομαι（該節）。

28 Ciampa 124-25, 127 n.88, 237; cf. Witherington 126; Wagner, 'Isaiah' 131. Berge（'Peter' 131）則認爲，保羅將猶太眾教會的回應解釋爲，他們將賽四十～五十五所論的耶和華的僕人之使命，視爲正實現於保羅向外邦人宣教的工作。

29 Bammel（'Galater' 110-11）建議說，這兩節是一首早期教會殉道者之歌的摘錄：在殉道者的善行錄

題的。[30] 不過，這兩節仍有其本身的功用，就是表明兩點：[31]（一）保羅所傳的福音，與早期教會所傳的是一致的，以致猶太教會的信徒對保羅的態度是熱誠的（這是他們爲了保羅而頌讚神的自然結果）；[32]（二）由此可見，保羅現今所反對的割禮派是一種新興的運動：他們所傳的既與保羅所傳的不同，就是與早期教會原來的福音不符；他們對保羅持敵對的態度，亦是與猶太眾教會原來對保羅的態度有別。換句話說，偏離正路的是割禮派，不是保羅。與此同時，猶太眾教會當日對保羅歸主及傳福音這消息的熱烈回應，對加拉太的各教會（1節）目前對保羅的態度是一種指責；加拉太的眾教會起初曾接待保羅像接待基督耶穌（四14，現修），現在卻以保羅爲他們的敵人（16節）。[33]

一21～24　在本段，如在上一段（16～20節）一樣，保羅的論證是：他生平的事實表明，他從開始到現在，從沒有處於受命於耶路撒冷的領袖的地位。他再一次強調了這項宣稱，即不論是他的宣教任命、他的使徒權柄，或是他的福音，都不是倚賴他們而得的。這就間接地支持了他在上文所作的積極宣稱：這一切都是直接地從神的呼召，以及神向他啓示耶穌基督而來的。

中（'martyr aretalogies'），傳揚他曾一度迫害的信仰，代表了迫害者悔改信主的表現之高峰；保羅就是使用了早期教會本身的一個見證（而加拉太的煽動者是來自同一範疇的），來答覆他曾逼迫基督徒這項指控。但 Tolmie 68 n.122 指出，23 節重複了 13 節的用詞（διώκω, πορθέω）（參註 14〔上面 375〕），這不利於此說。R. Longenecker 42 指出另一事實：許多「殉道者的善行錄」的共同主題是逼害者的悲慘收場，但這不是這裡的情形。Cummins 128 with n.125 則表示同意 Bammel 的基本洞見，即加一23 應放在猶太殉道者的框架中來理解；昆明斯本身認爲，保羅已從教會的逼迫者變成「基督徒殉道人物（the Christian martyr figure）」。

30 Tarazi 40 甚至稱 22～24 節爲「在論證中並無真正價值的附錄」。但見下文。

31 Cf. Burton 65-66; Ridderbos 74; Pinnock 26; Foerster, 'Die *Dokountes*' 291.

32 如 Cole（1989）98 所指出，雅各、彼得，和約翰日後所作的（二6～7），即是承認保羅的身分和地位，猶太的眾教會早就作了。Adams（'Ideology' 232）指出，眾教會爲了保羅而歸榮耀給神，就是以最強的方式確認保羅的宣教工作之合法性。Tolmie 67 指出，眾教會的承認和眾教會的授權是兩回事。

33 依次見：Hansen（1994）51; Rogers 35*b*.

一 11～24　回顧第一章的這下半部分，值得再次留意其中重複出現的負面陳述（及含意），如馬廷所列明的：

11 節　我所傳的福音不是出於人的（當代），因而也不是照著人的意思（新譯）。

12 節　我不是從人領受的，也不是人教導我的。

16 節　我沒有跟任何人商量（當代）或向任何人求教（現修）。

17 節　我沒有上耶路撒冷去，卻去了阿拉伯（新譯），又回到大馬士革（即是從阿拉伯直接返回大馬士革，沒有經過耶路撒冷）。

18 節　三年後我上耶路撒冷去，

19 節　但是除了彼得和雅各，我沒有看見任何其他的使徒。

20 節　我現在寫給你們的……不是謊話（和修）。

21 節　後來我到了敘利亞和基利家地帶（呂譯；即是遠離耶路撒冷）。

22 節　在此期間，我並不爲猶太眾教會（包括耶路撒冷教會）所認識，

23 節　這些教會的信徒只是聽到有關我歸主和傳福音的消息。

保羅在這麼長的篇幅內如此一致地作出這些負面的陳述，有力地提示他是在否認割禮派對他的指控，這指控的要旨是說，保羅曾有一段頗長的時間在耶路撒冷，從母會的使徒領受了福音傳統的正確教導，其後卻因爲在外邦人當中宣教而嚴重地偏離了此真確的福音傳統，直到今天。因此，保羅亟欲澄清：他歸主後很久才上耶路撒冷去，去的時候只逗留了很短的時間，並沒有和耶路撒冷的眾使徒商議，甚至不被猶太的眾教會（包括耶城的教會）所認識。[1] 由此可見第一章的這下半部分在保羅整個

1　Cf. Martyn 178-19. Wiarda（'Plot' 238-41）根據他對一 13～24 的「情節結構分析（analysis of plot structure）」（231），認爲本段呈現「不連接（broken）」的情節結構：16b～24 突然跳到保羅的旅行，重點完全在於他和耶城教會只有極少的接觸。這提示保羅最想要傳達的就是「遠離耶路撒冷」這個主題（240-41）。

「自傳性的論證：爲其福音及使徒職分申辯（一11～二21）」中所扮演的重要角色。在這論證的下半部分（第二章），保羅的重點將會放在較正面的命題上：他的福音、使徒職分和宣教任命如何獲得耶路撒冷的使徒之承認（二1～10），以及他如何以同等使徒的地位公開和當面指摘彼得（二11～21）。

3.2.5　二次訪耶路撒冷（二 1～10）

1　過了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，並帶著提多同去。

2　我是奉啓示上去的，把我在外邦人中所傳的福音對弟兄們陳說；卻是背地裏對那有名望之人說的，惟恐我現在，或是從前，徒然奔跑。

3　但與我同去的提多，雖是希臘人，也沒有勉強他受割禮；

4　因為有偷著引進來的假弟兄，私下窺探我們在基督耶穌裏的自由，要叫我們作奴僕。

5　我們就是一刻的工夫也沒有容讓順服他們，為要叫福音的真理仍存在你們中間。

6　至於那些有名望的，不論他是何等人，都與我無干。 神不以外貌取人。那些有名望的，並沒有加增我甚麼，

7　反倒看見了主託我傳福音給那未受割禮的人，正如託彼得傳福音給那受割禮的人。

8　（那感動彼得、叫他為受割禮之人作使徒的，也感動我，叫我為外邦人作使徒；）

9　又知道所賜給我的恩典，那稱為教會柱石的雅各、磯法、約翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之禮，叫我們往外邦人那裏去，他們往受割禮的人那裏去。

10　只是願意我們記念窮人；這也是我本來熱心去行的。

3.2.5.1 訪問的時間及原因（二1～2a）

二1　過了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，並帶著提多同去。

原文開首有後來（呂譯）一詞；[1] 如在上兩次（一18、21），這詞暗示保羅是在順著時間上的次序敘述他歸主後的事情，他不會遺漏任何對他目前自辯的目的是重要的事。過了十四年或十四年後（現修、當代）[2]（比較一18的過了三年）可指整整的十四年，或（較可能地）是按猶太人的「包含計算法」指第十四年，實際上即十二年多一點。[3] 如在一章十八節，本節這片語引起的問題是，這段時間是從哪一事件算起的？這問題主要有兩種答案：（一A）是從保羅初訪耶路撒冷（18節）或（一B）是從他前往敘利亞和基利家時（21節）算起；[4]（二）是從他的歸主算起。[5] 孰是孰非，不能取決於這裡使用了與一章十八節不同的介系詞[6] ——兩個結

1　ἔπειτα, 見上面353 註 1。（1）Adams（'Ideology' 214）指出，保羅在本節開始「減速（deceleration）」（與一13～24 敘事的速度相對）：他聚焦在他與耶城領袖的會談，並把畫面放大。有三點特色清楚表示本段（二1～10）是敘述部分（一13～二14）的高潮：突然改變步伐；所有有關的主要人物聚在一起；地點改變。（2）Ciampa 327 較早時指出，二1～10 和二11～21 都是對個別事件的詳細報導，一13～24 的敘述則覆蓋一段長時間之內發生的不同的事情。

2　διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν（十四年後）與林後十二2 的 πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων（十四年前：呂譯、思高、新譯）構成有趣的對比。參：徒二十四17，δι' ἐτῶν δὲ πλειόνων（多年以後，思高）。διατέσσαρες 在新約另外只見於太一17（三次）。

3　Cf. Adams, 'Ideology' 211. 參一18 註釋註 5 及所屬正文（上面 353）。

4　（一A）和（一B）在時間上只是十五天之差（18 節）。依次見（例如）：（一A）Braxton 55; Boice 438; Ebeling 86; Jewett, *Dating* 52-53; Lightfoot 102*a*; Mare 292; Martyn 189（cf. 171, 181-82）; Matera 71; Meeks, 'Galatians' 14 n.4; Murphy-O'Connor, *Paul* 130; Silva（2001）138 n.17; Wedderburn, *History* 90; Williams 50; Witherington 126-27; 周 56；（一B）Betz 83*b*; Lüdemann, *Apostle* 63.（一C）McLean（'Status' 67-68）說，'Paul did not go up to Jerusalem again until fourteen years *after his sojourn* in the districts of Syria and Cilicia'（斜體為筆者所加）。嚴格地說，「在敘利亞和基利家地帶逗留那段日子之後十四年」是比（一B）後得多的時間；但有否可能這只是欲表達（一B）立場的、不清晰（甚至誤導人）的講法呢？

5　E.g., P.W. Barnett, *DPL* 648*a*; F. F. Bruce, *ISBE* 3.713*a*, *History* 254; Gunther, *Paul* 25-26; Hansen（1994）52; Hemer, 'Reconsidered' 87-88; Lührmann 23, 38; Perkins 49; Ryken 41; Stanton 1156*b*; Tolmie 77 n.34; 金譯附注（a）；郭一黃 52。

6　Dunn（1993a）87（endorsed by Witherington 126-27）和 Tarazi 60 皆以此事實支持（一A）；Fitzmyer 783*b*（§17）則以之支持（二）。

構的意思都是「若干年後」[7] ——而需根據其他的考慮而定。[8] 無論如何，保羅在初訪耶城之後這麼多年才再次上去，其中一個可能的原因就是，他前一次造訪時，他的生命受到威脅（參：徒九29～30）。[9]

在後來一詞所提示的意義底下（見上段開首），又或再次（新譯）表示這裡所描述的確是保羅歸主後第二次的造訪耶路撒冷。[10] 上耶路撒冷一詞已在上文出現兩次（一17、18），只是本節用了與該二次不同，但是意義相同的動詞。[11] 第一節與一章二十一節的緊密關連暗示，這次上耶路撒冷是由敘利亞和基利家（很可能是從安提阿）出發的。同巴拿巴原文是個介詞片語，意即有巴拿巴一同去（呂譯）；[12] 介系詞在這裡只表示保羅與巴拿巴聯袂同行，並不表示巴拿巴的地位次於保羅，或巴拿巴是保羅的從屬（9節的我和巴拿巴也是一樣）。[13] 按使徒行傳所載，在保羅歸主後初訪耶路撒冷時，是巴拿巴領他去見使徒的（九26～27），[14] 大抵巴拿巴向他們保證保羅的歸主是眞的；其後巴拿巴又前往保羅的家鄉大數找著保羅，把他帶到安提阿和自己同工（十一25～26）。也許在二人一起宣教的旅程的初段，巴拿巴仍是居於領導地位（他的排名先於掃羅：十一

7　一18 用 μετά + 直接受格（μετὰ ἔτη τρία），二1 用 διά + 所有格（見註 2）；二者純屬風格上的變化（Bruce 106; R. Longenecker 45; Anderson, *Rhetorical* 184）。

8　參導論第肆節丁部第四、五兩段（上面 91-93）。

9　Hengel & Schwemer, *Paul* 178; Wenham, 'Acts' 226.

10　有古卷缺 πάλιν 一字，這或是由於意外，或是因抄寫員不肯定此字在其文理中的準確意義（而把它省略）所致（so *TextC* 522; *TextG* 376）。

11　參一16c～17 註釋第六段（上面 339）。本節（和下一節）用的動詞 ἀναβαίνω 在保羅書信另外出現五次：羅十6；林前二9；弗四8、9、10。

12　μετὰ Βαρναβᾶ = 'with Barnabas'. 按徒四36 的解釋，Βαρναβᾶς 這名字意即鼓勵者 / 安慰者（現修 / 新譯）。Jon B. Daniels（*ABD* 1.610*b*）則認為，其意思可能只是 'son of（the god）Nebo'.

13　R. Longenecker 46.（1）Boice 438 則從本節看出這個意思來：保羅是由巴拿巴陪同，並帶著提多上耶城的，故其次序是：保羅、巴拿巴、提多。Schlier 65 認為，這種優（保羅）次（巴拿巴）的印象是由於「保羅自覺是決定性的一方」。（2）另一方面，Taylor（*Paul* 102）認為，雖然 μετὰ Βαρναβᾶ 本身並不表明二人的關係，但與帶著提多相較之下（後者明言提多是從屬），我同巴拿巴這種講法提示，巴拿巴是主角。（3）Witherington 128 認為，保羅不用倒轉過來的講法（巴拿巴與保羅同去）大有可能提示，在這時期，巴拿巴仍被視為二人當中的資深伙伴。不過，保羅所用的講法部分是由於他目前正在使用個人回憶錄的體裁（Martyn 189）。

14　參一19 註 8 所屬正文（上面 360）。

30，十二25，十三1、2、7）；但在塞浦路斯與術士以呂馬交手（十三4～12）之後，保羅便成了這班宣教士的領袖（保羅的名字排在先：十三43、46、50；十四12的次序可能反映了巴拿巴較年長和外貌予人較強烈的印象）。[15] 但這是不確定的；巴拿巴和掃羅及保羅和巴拿巴這兩個不同的次序，可能應另作解釋。[16]

保羅和巴拿巴一起前往耶路撒冷，按使徒行傳的記載共有兩次（十一27～30，十五1～4）。問題自然是，若其中一次就是本節所提到的耶城之訪，本節所指的是使徒行傳兩次中的哪一次呢？今天學術界的多數意見，將加拉太書本章的訪問認同為使徒行傳第十五章的使徒會議之訪（加II = 徒III）；本註釋則認為，本章所指的較可能是使徒行傳第十一章的賑災之訪（加II = 徒II）。此結論合乎邏輯的含意就是，加拉太書是寫給南加拉太的教會的，且是現存的保羅書信中最早寫成的一卷。[17]

並帶著提多同去原文所用的分詞，一方面表示提多的從屬地位，[18] 同時提示帶同提多上耶城是保羅的主意（1節的主詞是我）。[19] 從保羅其他的書信可知，提多是保羅帶領歸主的（多一4），[20] 後來成了保羅的親密同工，有時還擔任了保羅的個人代表，特別在處理保羅與哥林多教會的關係（參：林後二12～13，七5～16）[21] 以及該教會參與耶路撒冷教會的賑

15 參較林後十10：保羅本人被指為氣貌不揚，即是外表平凡（現修）；原文作軟弱無力／能（呂譯／思高），在與其書信被認為強硬（呂譯、新譯、現修）的對比下而得上述之意（cf. Furnish, *Corinthians* 468）。

16 參導論第肆節丁部註 38-40 所屬正文（上面 97）。

17 詳參導論第肆節，尤其是丁部和戊部（上面 71-109，尤其是 89-100、100-9）。

18 συμπαραλαμβάνω 在新約另外只出現三次（徒十二25，十五37、38），全部四次皆為「帶著某人同行」之意（BDAG 958*b*: 'take along as adjunct'）。

19 Duncan 36; Bruce 107. 保羅沒有用複數的限定動詞 συμπαραλάβομεν（「我們帶同」）而用了單數的分詞 συμπαραλαβών. 同樣，3 節說同我在一起（呂譯）而不是「同我們在一起」（Martyn 189），進一步支持正文的意思。

20 Martin & Wu 274*a* 認為，提多可能住在安提阿，通過保羅在該處的福音工作而成為基督徒。Fellows（'Titus'）提出「提多－提摩太論」（33），即這兩個（從不一起出現的）名字是屬同一人的；林後及加拉太書的提多只是提摩太所用的、非正式的名字（58），這與古代的做法一致（34-35）。釋經者普遍不接受此說。

21 關於保羅差派使者替他辦事這一點，可參《羅》4.554-55。

災籌款（八6～九5）二事上（二者都是需要小心和技巧處理的），獲得令保羅欣慰的成功；不過，使徒行傳並無記載關於提多的事，連他的名字也沒有提及。保羅在本書提到提多（二1、3），這提示提多是加拉太的信徒所認識的（或是個人認識，或是憑聲譽認識）。[22]

保羅為甚麼帶同提多前往耶城呢？本段（1～10節）的內容提示雙重的答案：一方面，提多的角色可說是充當「展覽品甲」或「證物甲」——他展示了神在外邦人當中所做的工作。[23] 與此同時，保羅欲以提多為一「判例案件」：他要逼使耶城的領袖正視「外邦信徒在教會中的地位，他們如何可以跟猶太信徒一樣完全地有分於基督的身體」的問題。[24] 保羅不欲與耶城的領袖僅在理論的層面上討論這問題；他們要面對一具體的個案，這會使他們顯示他們的真正立場。[25] 提多（作為外邦信徒，像加拉太的信徒一樣）是外邦信徒的代表；在沒受割禮的提多身上，整個沒受割禮的外邦教會象徵式地出席了與耶城領袖的會談；耶城教會對提多採取甚麼態度，將會顯示這母會將要如何看待與沒受割禮的外邦信徒相交的問題，並反映他們對保羅所傳的福音的接納程度。[26] 無論如何，這個三人代表團的組合見證了保羅將要在下文申述的真理：福音造出一個新的群體，在其中，割禮不再成為社交的障礙——受割禮或不受割禮，都沒有用處，要緊的是作新造的人（新譯：五6a，六15b）。[27]

22 R. Longenecker 46. 朗列科認為，也許保羅和巴拿巴初到加拉太時，提多是與他們一起的。

23 Nickle, *Collection* 46 n.16; Morris 65. 如 George 141 所指出，若這次的耶城之訪就是徒十一的賑災之訪，則提多以安提阿教會的外邦信徒之身分隨行，是自然不過的事：他表達了敘利亞顯著地是外邦人的教會（甲）與大部分是猶太人的耶城母會（乙）之間的聯合（'solidarity'）。安波羅修和 Marius Victorinus（see Edwards 18*a*）則認為，提多和巴拿巴同是保羅之宣講的見證人；Morris 65 認為，Osiek（1980）= Osiek（1984）類似的看法有可取之處。

24 Witherington 128; cf. 132; Ebeling 86; Schütz, 'Tradition' 139; Matera 72; George 141-42; John Gillman, *ABD* 6.581*b*; R. H. Stein, *DPL* 468*b*; Ryken 43.「判例案件」即 'test-case'.

25 Ebeling 87.

26 Cf. Georgi, *Remembering* 25.

27 Hays（2000）223*a*.

二2a　我是奉啓示上去的，

奉啓示原文的介詞片語[1]直譯可作照著／遵照……啓示（當代／現修）或順從啓示（呂譯、新譯），[2]但在這裡的意思可能只是簡單的由於啓示（新世），[3]即保羅是因爲受了啓示（思高、金譯）[4]而再次上耶路撒冷。[5]這話引起的問題就是：這啓示是以甚麼方式臨到保羅的？主要的答案有四種：（一）是透過先知的話語而來的（如在徒十一28）。[6]（二）這是聖靈對教會的命令（如在徒十三2）。[7]（三）這是對保羅個人的直接啓示。[8]（四）這啓示也許是保羅在群體敬拜的經歷中獲得的（參：林前十四

1　κατὰ ἀποκάλυψιν, 在新約另外只出現二次：羅十六25（參《羅》4.807, 818-19）；弗三3。

2　Cf., respectively, Cummins 130: 'the nature and intent of Paul's visit was "in accordance with" the origin and subsequent apostolic outworking of God's disclosure of his Son in him'（largely reproduced in Philip, 'Spirit' 214 n.45 [without acknowledgement]）; and NRSV, NIV: 'in response to a revelation'. 前一個引句意即：保羅的訪問之性質和目的，是與他所領受的啓示（神把祂的兒子啓示在保羅裡面）之來源，以及此啓示之效果（顯明於他的使徒職事）相符的。

3　Cf. NAS, NAU: 'because of a revelation' = BDAG 112*a*（s.v. ἀποκάλυψις, 1 b）. Cf. also NEB / TEV; Martyn 190 with n.2 / CEV: 'because it had been revealed / God revealed / God had told me'.

4　Cf. KJV, NKJV, RSV / REB: 'by revelation / in response to a revelation'; NJB: 'My journey was inspired by a revelation'. Lategan（'Formulas' 79-80）強調「基於／根據啓示」之意。

5　（1）一些釋經者將這裡的啓示解爲指一12、15～16 所說的啓示（e.g., Cousar [1982] 42）。在這前提下，討論中的原文片語被解爲「爲要維護那啓示」（Hong 34）或「是關係到啓示的，就是我要將……福音向他們陳明」（李保羅 48）。可是，在原文片語的另二次（見註 1），介系詞 κατά 都不能解爲「爲要維護」（so, correctly, Kruse, *Paul* 59 n.12）或「關係到」，這使上述解釋顯得很有問題。此外，若保羅所指的是第一章所說的啓示，啓示之前應有冠詞，但事實上卻沒有（Dunn [1993a] 91; Witherington 131）。（2）Howard 38-39 持類似的看法；但見 Russell（'Convincing?' 163）的評語。（3）Hume 27 將原文片語解爲「爲要解釋（to give an explanation）」或「把它〔福音〕陳明（to make a presentation）」。上述 Kruse 的評語，作出必須的修改後，同樣適用於此說。（4）de Boer（'Paul' 28-29）認爲，保羅再訪耶城是「對該處的使徒及教會」的啓示，因保羅是次的訪問使他們對唯一的福音獲得新的了解。此說並無說服力。

6　E.g., Geyser, 'Paul' 130; W. Neil 34; Stott 41. 一些釋經者將本節的啓示認同爲徒十一28 亞迦布的預言：R. Longenecker 47, endorsed by McKnight 82 n.2, 89 n.15; Trobisch, 'Council' 336; Witherington 16, 131-32; Wright 16; Wenham, *Paul* 34, 'Acts' 235, point（iii）. 雖然這看法與本註釋所持的立場（加 II = 徒 II: 保羅的第二次訪耶城是徒十一的賑災之訪）相符，這看法卻有其困難之處，如 Catchpole（'Paul' 433）所指出的：我們必須假定，亞迦布的預言是在饑荒發生之前一段頗長的時間發出的，因爲這樣才符合「預言－應驗」的模式；但這時間上的間隔，使人難以將亞迦布的預言視爲保羅造訪耶城的直接原因，因而難以將此預言視爲本節的啓示的內容。

7　E.g., S. Neill 27, 30 n.2; Manson, *Studies* 177; Bornkamm, 'Revelation' 95; Fee, *Empowering* 373.

8　E.g., Orchard, 'Problem' 379; Machen 94; Bruce 108; T. Holtz, *EDNT* 1.131*b*. Barrett（'Chronological'

6、26），至於他是直接領受或是由別人（例如，一位先知）讓他知道，保羅沒有明說。[9]第（三）答案也許最可取，理由如下：（1）保羅在前一次訪耶城時，曾獲得啓示要離開那城（徒二十二17～21），所以保羅要獲得另一次啓示才回去是很自然的事，[10]而這另一次的啓示，很可能與上一次的性質相同，即是直接對保羅個人的啓示。（2）使徒行傳所見的保羅，對於別人所得的、涉及他自己的啓示，並非欣然接受的（參二十一10～14）；而保羅書信中（尤其是加拉太書）所見的保羅，恆常地意識到自己是由基督直接授權而成爲使徒的，以致自然的結論就是，當他由於啓示作一件事的時候，那啓示是他個人領受的。[11]

無論如何，就保羅此刻的目的而論，重要的不是啓示臨到他的方式，而是他再訪耶城是由於啓示此事實所導致的、合乎邏輯的結論：他歸主後第二次訪問耶路撒冷並非出於主動；也不是應耶城領袖的召令而去，彷彿他要向他們交賬似的；[12]也不純粹是因他受了安提阿教會的委派。[13]其含意是明顯的：保羅第二次訪耶路撒冷時，一如他首次造訪時，

93）認爲，保羅的意思很可能是，「事情只有在耶城才可以獲得解決」成爲了他內心的信念（「年代表」87 的翻譯漏去了重要的 'only' 一字）。數年後，Barrett（*On Paul* 4-5）認爲促使保羅再訪耶城的是一種「超自然的警告（supernatural monition）」，後者包括，或者增強了，對一越來越困難的情況之理性判斷。Malina & Pilch 193 則認爲，這是另一次「改變了的知覺狀況（altered state of consciousness）」之經歷；參一12c 註釋註 19（上面 294）。

9　Matera 72. Catchpole（'Paul' 433）較肯定地認爲，保羅所指的很可能是「在群體敬拜中一次身外境界（ecstatic〔《宗教》92〕）的經歷（參：林前十四6、26）」，即是直接的啓示。Hays（2000）223*a* 則認爲，這啓示是在安提阿教會聚集敬拜時領受的，並由教會採取行動（參：徒十五3）。

10　Duncan 38; cf. G. Delling, *TDNT* 7.765. H. Balz（*TDNT* 8.553 n.60）指出，保羅並不把啓示與夢聯繫在一起。

11　Bruce, *Paul* 151-52. Cf. Harrison, *Introduction* 277: 一12、16 皆指直接從神而來的啓示，因此保羅很不可能以啓示一詞來指由另一人傳遞給他的東西。Pilch 12 則認爲，保羅寫信時的觀點影響了他對往事的憶述：他在二次訪耶城時還不是獨立的宣教士。

12　Asano 92 認爲，很難決定無冠詞的 ἀποκάλυψις 所暗示的是甚麼歷史場合，因此，保羅的用意不是要對加拉太的聽眾指出一件明確的歷史事件，而是要強調，是次訪問是由於他個人對神的啓示之回應，不是對耶城使徒的召令之回應。郭－黃 53 認爲，保羅特別強調他是遵照主的啓示（現修）而去，「可能是在回應敵對者的控訴」，說他曾「受邀」出席耶城會議，並私下順服教會領袖的指示，可見其從屬地位。

13　Machen 94 指出，教會的委派和神的啓示不必互相排斥：保羅如何回應教會的委派，是根據他從神領受的直接啓示而定的。Cf. Boice 438: 對保羅的啓示可能印證了對安提阿教會的啓示；Wilson,

他的宣教工作絕不是有賴於耶路撒冷（或安提阿）的教會的，而他的宣教工作如何，他的使徒權柄和所傳的福音亦如何。

3.2.5.2 對領袖們陳明福音（二2b～d）

二2b 把我在外邦人中所傳的福音對弟兄們陳說；

弟兄們原文作他們（呂譯、思高、新譯），後者並無前述詞。有認爲這是籠統地指耶路撒冷的基督徒群體，[1] 然後由下一句（2c）確切地進一步加以解釋；較自然的看法是，他們是預先指下一句所提到的那有名望之人[2]（詳參二2c 註釋）。陳說、陳述（思高、金譯）、陳明（當代）、說明（新譯、現修、和修）這多種翻譯[3] 背後的原文動詞，[4] 在新約另外只出現一次，指非斯都將保羅的案情向亞基帕王陳述（徒二十五14，思高、呂譯）。[5] 由此看來，這動詞（中間語態）的意思似乎是「傳達、放在某人面前給他／她考慮」。[6] 但在進一步考慮這動詞可能的含意時，釋經者有不同的見解：（一）在新約的兩次，這動詞都有「（陳明）給人審視或決定」

Gentiles 183: 教會的決定可能是保羅所得的異象之結果。一件有趣的事實是，保羅在前一次訪耶城之後離開那城，路加提供了兩個原因：人爲因素——保羅的性命受到威脅（徒九29～30），神的指示——保羅獲得啓示要離開那城（二十二17～18）。Cf. Boice 418-19; Silva（2001）133; 張達民：「會議」193（只是，三位作者皆以此事實支持加二1與徒十五2是指同一件事）。

1 R. Longenecker 47; Martyn 191; Verseput, 'Mission' 45.

2 Rogers 37b; Adams, 'Ideology' 219 n.31.

3 Cf. 'I laid/set before them'（RSV, NRSV / NIV）; 'I explained/expounded . . .'（TEV, CEV / NJB）; 'I made clear to them'（LN 33.151）.

4 ἀνεθέμην, from ἀνατίθεμαι, *middle* of ἀνατίθημι. 後者在 LXX 共用了九次，呈現三個意思：（1）「獻給（神）」（利二十七28、29；彌四13；次經《猶滴傳》十六19；《馬加比二書》五16）；（2）放／安放（撒上三十一10／撒下六17）；（3）「告訴／說明」（彌七5／《馬加比二書》三9，思高）。（1）和（2）皆爲主動或被動語態，（3）則爲中間語態。最後一個意思與此字在本節的意思相近或相同。

5 這事實清楚表明，此動詞並不暗示陳述者的地位次於陳述的對象，因爲只有很大膽的人才會認爲非斯都是居於從屬或次於亞基帕王的地位（so, correctly, Hume 28）。事實上，非斯都作爲羅馬巡撫比亞基帕更具權威。照樣，在《馬加比二書》三9，赫略多洛是王的總理大臣，他對大祭司「說明」所得到的消息（思高），而前者比後者有更大的權柄（Smiles 40）。

6 BDAG 74*a*（s.v. ἀνατίθημι, 2）; *EDNT* 1.93*b*. Martyn 190 則解爲 'communicating . . . with a view to consultation'（存著商討之目的而傳遞）；Cummins 130 n.129 認爲動詞的意思是 'consult with a view to cooperation'（存著合作之目的而商討）。

的意思伴隨著。在本節的意思是，在闡釋福音之餘，還請求給予建議、認可或決定。[7]（二）保羅陳明他的福音，爲要獲得教會領袖的認可。[8] 這些見解值得置疑，因爲保羅自辯的目的是要表明自己並非有賴耶路撒冷教會的領袖，他不大可能會爲要獲得他們的認可而對他們陳明福音。因此，較可取的看法是，（三）保羅將福音陳明給他們評價（包括討論和辯論），[9] 或是爲要取得（即是知道）他們的意見。他們的意見（或評價）不會（即使是負面的也不會）使保羅改變他的福音，但會讓保羅知道他從前或現在是否徒然奔跑（2d，見下文）。[10] 也許「給他們決定」的含意在以下這個意義上是存在的：他們要對那陳明在他們面前的福音作出決定，他們可以接受或拒絕，此外別無選擇。[11]

我……所傳的福音使人想起一章十一節，只是兩節使用了不同（但意義大致相同）的動詞及不同的語態：在該節是被動語態，本節則爲主動語態。[12] 關於這福音的內涵，請參上文（一11b 註釋第二段）。[13] 在外邦人中這片語已在一章十六節出現過，在此可作同樣解釋，即「保羅傳福音的

7 依次見：*EDNT* 1.93*b*; J. Behm, *TDNT* 1.353.

8 Holmberg, 'Power' 23; Buckel 95; Lambrecht, *Pauline* 183 n.28; Hansen（1989）81（但見下註）。Jervis 51 認爲，這裡的動詞與某些政治商議所用的語言產生共鳴：（政治）目標被提出來，爲要獲得認可或裁決。

9 Hansen（1994）55; McKnight 92.

10 Barrett, *On Paul* 5-6. Cf. Dunn（1993a）92: 保羅珍惜他們的意見，但他們的意見並不決定他的福音是否眞實。Dunn（1990）114（cf. Dunn [1993a] 92-93）又認爲，有別於一16 的動詞（προσανατίθημι =「爲要獲得熟練或權威的解釋而求教」），本節的動詞並不表示身分的高低；保羅選用此字，爲要避免給人這個印象，即他上耶路撒冷去的目的，是要在他自己的能力不足以決定的事上（他的福音的有效性），謙恭地請求權威的判決（Smiles 40 的解釋有類似的趨勢）。Silva（'Christianity' 343）正確地對此解釋提出異議：我們必須質疑，在這麼重要的一件事上，保羅會否倚賴讀者有能力辨別語意上的細微差異，來表達他的意思；使用這種差異作爲具有深遠影響（關乎保羅與耶城使徒的關係）之歷史重構的根據，就更不適宜了。參一16c～17 註釋第四段（上面 337-39）。

11 Cole（1965）62; Cole（1989）101.

12 所用動詞分別是：εὐαγγελίζομαι（一11），κηρύσσω（本節）。後一個字與「傳令官、使者」（κήρυξ, NRSV 'herald': 提前二7；提後一11；彼後二5）同字根；在保羅書信另外出現 18 次（新約全部 61 次），詳見《帖前》157。

13 上面 285-86。

對象包括一切住在外邦之地的人」，包括外邦人及猶太人。[14] 傳字原文爲現在時態，表示保羅在這第二次訪耶城時所陳明（過去不定時時態）的福音，就是保羅寫此信時仍在宣講的福音；換句話說，從是次訪問之前開始，直至書寫此信之時，保羅所傳的是同一個福音，其間並無改變。[15] 這事實的含意就是，與保羅的敵對者之指控相反，（一）當日耶路撒冷的領袖所承認的、保羅所傳的福音（7節），並不是保羅曾一度傳揚，但今已離棄的較早期的福音版本；（二）自當日與耶城領袖會晤之後，保羅並沒有改變他所傳的福音，因此他現今仍在傳揚的福音，應當是仍被耶城的領袖承認的。[16]

二2c　卻是背地裏對那有名望之人說的

背地裏原文[1] 是個慣用語，意即私下。[2] 本句與上一句的關係有兩種不同的理解：（甲）同時，我私下也和那些有名望的教會領袖接觸過（當代），這翻譯（參思高：和私下向……）表示保羅除了把福音向耶城的教會整體陳明之外，還有跟教會的領袖私下會談，即是本節提及兩次會議。[3] 至於兩者的次序，有認爲是保羅先與教會整體會晤（參：徒十五4：

14 參一15～16b 註釋註 53 及所屬正文（引句出處；上面 329）。Cf. R. Longenecker 48. 根據此解釋，ἐν τοῖς ἔθνεσιν 的正確翻譯不是 ‘to the gentiles/Gentiles’（NJB / TEV, CEV）而是 ‘among the Gentiles’（e.g., NKJV, NRSV, NAU, NIV）。

15 Cf. Borgen, ‘Jesus’ 221; ‘Catalogues’ 130.

16 Ciampa 341-42.

1 κατ’ ἰδίαν, 在 LXX 共出現四次，有兩次用作形容詞，指人民的「公私利益」/ 對人民「所施的公私恩惠」（思高：次經《馬加比二書》四5 / 九26），另二次用作副詞，意思分別爲 ‘privately’（六21，RSV, NRSV, NJB）及 ‘by themselves’（十四21，RSV, NRSV）。

2 本註釋所參考的所有其他中譯本都是這樣翻譯，所有的英譯本皆採納此意思。Cf. BDAG 467*b*（s.v. ἴδιος, 5）; LN 28.67: ‘privately’.（1）郭一黃 54 認爲，「文中的『私下』並非表達一種鬼祟曖昧、不可公開的氣氛，而是指一種親切交心的關係。」筆者同意這話的「並非」部分，但對「而是」部分存疑：「私下〔向教會的領袖陳明〕」只是與「公開〔在全教會面前陳明〕」相對，此詞本身並不表達與會雙方彼此的關係。（2）李保羅 43-48 力辯 κατ’ ἰδίαν 在新約「有不少時候〔包括本節〕是用作『直接』的意思」（48），其譯文作「而是直接的向那些有地位的人陳明」（32）。筆者認爲此說欠缺說服力。單就本節而論，「私下」與「公開」構成自然的對比（見〔1〕），但「直接的」所暗示之「間接的〔向他們陳明〕」是甚麼意思呢？

教會和使徒並長老），然後與教會的領袖展開眞正的談判（參6節：使徒和長老）；[4] 亦有認爲是私下的會晤在先，爲要在大會之前達致合一的立場；[5] 無論次序如何，重要的是那私下的會談。[6] 伯頓舉出下列理由支持立場（甲）：[7]（1）雖然本節所用的原文小字[8] 肯定地可以用來將一解釋性的限制連於其上文（即本句可以是解釋上一句的），但在這些情形下，保羅通常的習慣是把加上的片語所要形容的那個字重複一遍（參本節的上去〔重複自1節〕；羅三22，九30；林前一16，二6；腓二8——林前三15則不同）。[9]（2）我們很難認爲，若保羅所指的只是下文提及的三個人（9節），他會用對他們（2b）這十分籠統的講法。（3）我們亦很難明白，如果他所指的只是一次的會晤，他爲甚麼不乾脆地（將上句和本句合併爲一）說，「我又對那些有名望的人陳明福音」。

這些理由不是決定性的。（1）伯頓所列舉作爲例證的六節經文中，四節所重複的是個名詞，因而與本節的情形不完全一樣；[10] 其餘的兩節重複了有關的動詞，似乎是由於有居間的句子所致。[11] 本節的情形與哥林多

3 持此立場的釋經者包括：H.-W. Bartsch, *EDNT* 2.172*a*; Betz 86*b*; Braxton 64; Guthrie 78; Hendriksen 77; Luedemann, *Opposition* 35-36; Martyn 191; Ridderbos 81; Silva（2001）132; Stanton 1156*b*. Betz 86 n.273 引約瑟夫的《猶太戰記》2.199 作爲例證：敘利亞省的總督彼得紐「多次與百姓中的權貴私下〔κατ’ ἰδίαν〕會晤，又三番四次與百姓公開〔ἐν κοινῷ〕面談」（《背景文獻》128）。

4 Boring & Craddock 580*b*-81*a*; Cummins 130 n.130; Hengel, *Acts* 115; Hume 29; Segal, *Paul* 188.

5 McClelland 1006*b*; Mare 293: ‘a pre-council meeting’; 周 60、68：「這正像在大會之外，另有小組會議」，「讓這些領袖們先有清楚的了解。」

6 Cf. Nock, *Paul* 106 n.1.

7 Burton 71.

8 δέ = ‘But/but’（ NIV / NKJV, NAU）.

9 O’Neill 27-28 也是認爲，私下對那些有名望的人（和修）不能視爲對他們（2b）的解釋，因爲若是這樣，便得把動詞陳明重複一遍。作者又認爲，我私下也（當代）這種翻譯也不行，因爲這使δέ 字失去其反語作用。作者的解決辦法就是把對他們視爲後加的註解並省略之，而以本句（2c）指私下的會晤。

10 在此四節（羅三22，九30；林前二6；腓二8），保羅不得不首先重複有關的名詞來表明所指的，然後才把形容這名詞的片語加上去。在羅三22，因有 21b 將上文（21a，神的義在此出現）與下文（22節）隔開，在 22 節開首重複那個名詞就更爲需要了；在羅九30，文意的重點要求作者重複那個名詞；而在腓二8，有關的名詞之重複是其詩體結構本身的一部分。

11 在加二2 我……上去之前有 1b；在林前一16 我……施過洗之前有 15 節。

前書三章十五節較爲接近，兩處有關的動詞都是由緊接著的片語加以形容。[12]（2）保羅不是在親筆寫信，而是口述他的話由別人記錄，因此保羅預先含糊地說對他們（2b），[13] 然後隨即較準確地以對那些有名望的人（2c）解釋之前較含糊的講法，最後又更明確地把他們描寫爲那稱為教會柱石的雅各、磯法、約翰（9節），不是沒有可能的；尤其鑑於第三至五節艱澀的文體（這不單是由於保羅正在口述這事實，也是由於他的情緒狀態所致），這可能性就更大了。（3）上述的第二點可說同時回答了伯頓的第三點。我們毋需認爲作者必須寫下怎樣的話才可以表達某一個意思；我們只需要問，作者事實上所寫下的是否不可能表達那個意思，而本節的情形並非如此。此外，還有兩點值得注意：（4）「私下」是和「公開地」或「一起、整體地」對應著而用的；但在這裡只有前者而沒有後者，表示當保羅說我對他們說明（2b，新譯）時，他並不是在想到與教會領袖的會晤之外的、與教會整體的會晤。[14]（5）保羅在文理中重複強調的，是他沒有倚賴耶城教會的領袖，因此難以明白他爲甚麼需要、他怎麼可能向耶城教會的信徒陳明福音。事實上，只有耶城教會的領袖才可能會使保羅徒然奔跑（2d），因此，當保羅說他對他們陳明福音，惟恐他已經或正在徒然奔跑，所指的自然是教會的領袖。[15]

基於上一段的討論，筆者認爲另一種看法較為可取：（乙）本句（2c）的私下是形容和解釋上一句（2b）的我對他們說明的，得出的意思即是：「我對他們陳明……福音，這就是說，私下對那些有名望的人陳明」；[16]

12 比較：σωθήσεται,　　οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός　（林前三15）
ἀνεθέμην . . . , κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν　（加二2）

13 αὐτοῖς = *constructio ad sensum*（BDF §282.1），即是按意思造句。

14 Schlier 67 n.1. 參上面註 3 後半。在次經《馬加比二書》四5（思高：「爲了人民的公私利益」）及九26（思高：「我對你們所施的公私恩惠」），「私」與「公」相對（κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν）。在徒十六37，公開與秘密地相對（思高；δημοσίᾳ, λάθρᾳ）；在二十20，在公共場合與在……個別的家裏相對（現修；δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους）。

15 Witherington 133.

16 2c 的連接詞 δέ 的功用是解釋上一句：Williams 51; Lambrecht, *Pauline* 183 n.28.

在私下會見那些領袖的時候，我向他們說明我在外邦人中所傳的福音（現修）。[17] 按此理解，保羅這次造訪耶城教會，只有一次的會晤，就是私下將他所傳的福音陳明在那幾位教會領袖面前的那次會晤。[18] 使徒行傳沒有提及這次會晤，也許部分原因正是在於它的私人性質，另外也是由於割禮的問題沒有在這次會晤中正式地獲得解決，而需等待安提阿事件（二11～14）引致耶路撒冷的使徒會議（參：徒十五1～3）才得解決。[19]

那些有名望的人（呂譯、新譯、和修）原文片語在下文再出現三次，其中兩次比起這首次有所加添，變成了「那些被認爲是相當重要的人〔新世〕」（6a）及那稱為教會柱石的（9b）。[20] 在本節，那些有名望的人意即他們具有「重要人物」的聲譽或是被公認爲重要人物。[21]（一）有認爲這些公認的領袖（金譯）是指使徒，其中最顯著的是第九節提及的那三位；或認爲這些有名望的教會領袖（當代）聽過保羅講解的福音而有所決定之後，雅各、磯法和約翰就確認他們的決定。[22] 更有認爲本節（和6節，有別於9節）這些沒有提名的顯要的人（新世）可能是新的「長老」圈子

17 參金譯；NJB, TEV. Nickle（*Collection* 43 n.9）斷言，經文只可以解爲只有一次會晤；若不是此解釋顯然與徒十五所描寫的教會整體的集會發生衝突，兩次會晤之說根本不會產生。

18 持此立場的釋經者還包括：Bruce, *Paraphrase* 23; Ciampa 337; Cole（1965）62; Orchard, 'Problem' 379-80; R. Longenecker 48; Ropes 31; Schlier 67.（1）Bruce（'Conference' 197, 201）則認爲本節是指在正式的會議之前，保羅與耶城教會領袖私下會晤（巴拿巴不在場），6～10 節則指正式的會議（巴拿巴在場）。（2）Geyser（'Paul' 131）認爲，私下的含意是「由於徒十二所描寫的逼迫，那些有名望的人已躲藏起來，保羅要在他們不同的藏匿地點逐一的與他們會談」。可是，此說的第一點值得置疑：發動逼迫的希律亞基帕一世已於 44 年去世，保羅和巴拿巴的造訪耶城是其後的事；而主的弟兄雅各似乎沒有受到逼迫的影響（參：徒十二17）。第二點則與加二6～9 最自然的解讀不符；尤其是其中那些複數的動詞和分詞，並不給人「保羅要逐一與他們會談」的印象。

19 Witherington 133 n.134, 146 n.184. 亦參導論第肆節丁部倒數第四至二段（上面 98-100）。

20 2c: τοῖς δοκοῦσιν, 6a: τῶν δοκούτων εἶναί τι, 9b: οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. 6d 的 οἱ δοκοῦντες 可視爲 6a τῶν δοκούτων εἶναί τι 的縮寫。可供比較的是可十42 的 οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν,「那些被認爲是統治外邦人的」（cf. BDAG 255*a* [s.v. δοκέω, 2 a β]）。Wenham & Moses（'Transfiguration' 158-62）猜測，οἱ δοκοῦντες 這稱謂源於耶穌對雅各和約翰（及另十個門徒）所說的那句話（可十42），其後被用作稱呼居領導地位的使徒之尊稱（161）。

21 LN 28.67. D. Müller（*DNTT* 3.822）指出，οἱ δοκοῦντες 一詞在聖經以外的文獻常指公認的權威人士。

22 依次見：Schlier 67; Matera 73.

（參：徒十一30）。[23] 不過，較自然的看法是認為，三節所指的是同一班人，即是第九節被譽為柱石的雅各、磯法和約翰（新譯）。[24]（二）又有認為，那些有名望的人是一種尊稱，並無任何貶抑之意，彷彿保羅的意思是「那些似乎是領袖的人」；[25] 畢竟，保羅稍後將會稱這些人為與他同等的夥伴（7～9節），貶抑他們亦會損及自己。[26] 另一方面，亦有認為這稱謂帶諷刺的意味：這班人是受尊重的，但他們的聲稱是超乎事實的，到這個程度他們也必須受制於第六節所表達的原則：神不以外貌取人。[27] 最可取的看法是中庸之道：「保羅稱使徒為『有名望的』似乎有雙重作用：一方面默認使徒的權威地位，正面地用這方式作稱呼；另一方面則諷刺割禮派的人，負面地影射他們對使徒的誇浮吹捧。」[28] 這就是說，文理（6b～d）提示，保羅的語調（不是所用的稱謂本身）[29] 似乎確有諷刺和揚棄的意味，但他所諷刺和揚棄的，不是耶城教會的領袖本身，而是割

23 Hengel & Schwemer, *Paul* 245. 作者進一步認為，雅各所派來的人（12 節，現修）屬此圈子。Nanos（'Intruding' 85）甚至認為，保羅將此詞（及其在 6a、6c 和 9 節的變體）用於他在耶城要應付的所有的權威人士，有時指使徒（本節和 9 節），有時則指二4 的假弟兄（6 節）。

24 Foerster（'Die *Dokountes*' 286）甚至認為，此點「肯定得無需討論」。Cf. Barrett, 'Pillar' 1; Hubbard, *Creation* 196 n.46.

25 Cf. NIV/CEV: 'those / the ones who seemed to be leaders / the most important leaders'. Siker（'Father' 208-9 n.17）就認為，也許 τοῖς δοκοῦσιν 有這樣的含意：他們在當時（保羅二次訪耶城時）看似守信之人，但從保羅現今（寫信時）的角度看，他們的行動顯明了，他們的聲譽不過是遮蓋他們的偽善（參二11～14 對磯法的批判）之薄薄的虛飾。筆者認為這是過度的解釋（over-interpretation）。

26 Lightfoot 103*a*; Sampley, 'Conference' 42 n.9.

27 Luedemann, *Opposition* 100.（1）Dunn（1993a）93（endorsed by Hubbard, *Creation* 196）認為 τοῖς δοκοῦσιν 具「保持距離之公式（a distancing formula）」的性質，在承認他們是有權威的人（思高）之同時，亦包括個人對該權威某程度的質疑（cf. Dunn [1993b] 125-26）。（2）Barrett（*On Paul* 23-24）認為，保羅以諷刺的眼光來看耶城的使徒，很大程度上是因他們沒有在他向外邦人宣教的工作上和他合作；他感激他們沒有加以攔阻，但這不夠正面。巴列特（op. cit. 44）又根據六3（δοκεῖν εἶναί τι = 自以為算什麼〔思高〕），認為耶城的使徒自視為柱石。可是，如此借助於數章之後才在完全不同的文理中出現的那個詞語來解釋這裡（二2、6、9）所指的，這做法是有疑問的。（3）Witherington 134 則認為，將這些人視為有名望者，（只）是加拉太的煽動者。（4）認為保羅的話帶諷刺意味的釋經者還包括：J. Barclay 44 n.18（continued: 'ironical'）; Lambrecht, *Pauline* 184（'somewhat sarcastic'）. 後者甚至認為保羅用了「苦澀的語調（a bitter tone）」和「苦澀的語言（bitter language）」（op. cit. 185, 189）。

28 吳慧儀：「加拉太書」225。

29 Asano 95 指出，δοκεῖν 本身的意義是中性的，其用法有否諷刺之意則由文理決定。

禮派為他們所作的聲稱。[30]

二2d　惟恐我現在，或是從前，徒然奔跑。

惟恐原文的兩個小字[1] 在這裡有三種解釋：（一）二字表達負面的目的，意即免得（思高、新譯、當代）。[2] 可是伯頓指出，從前……奔跑在原文是過去不定時時態、直說式語法的動詞；而直說式語法的動詞之過去時態，只有在符合兩個條件之情況下才會用於表達目的的子句中：第一，此目的子句之前的主句是一項與事實不符的、假設性的陳述；第二，目的子句所表達的目的是不能達到的。本節並不符合這些條件：主句的我陳明所表達的是事實，而不是「換了一種情況我便會陳明了」之意；保羅肯定無意表示，所說的目的（現在及從前都沒有徒然奔跑）是不能達到的。[3]（二）二字引入一個間接問句，所預期的負面答案是來自那些有名望的人，得出的意思即是：「我把福音陳明在他們面前，（同時問他們，）按他們的判斷，我從前是否徒然奔跑了（此用法參：帖前三5……）」。[4] 可是，並無證據顯示原文那個否定詞可以這樣使用（即是用在一個間接問句中）；所引為例證的經文其實不屬這種用法。[5] 較通常的解釋也是正確的理解：（三）如在帖撒羅尼迦前書三章五節，[6] 原文二字在

30 R. Longenecker 48.

1 μή πως, 新約其他作者沒有使用，在保羅書信則另外出現九次（羅十一21 作為異文沒有計算在內，因可能不是原來的：參《羅》3.583-84），呈現四種用法：（1）表達（負面的）目的，意即免得（林前九27〔思高、新譯、現修〕；林後二7，九4〔思高、新譯〕）；（2）在動詞謹慎（βλέπω）之後表達當留意之事（林前八9；思高、呂譯、新譯：免得）；（3）在動詞「害怕（φοβέομαι）」之後，表達所懼怕會發生（林後十一3，十二20a、b）或已發生的事（加四11）；（4）在沒有使用動詞「害怕」的情況下，表達陪同著主句動詞的、一種恐懼感，懼怕的對象是已發生（ἐπείρασεν）及會發生（γένηται）的事（帖前三5；參《帖前》237-38）。

2 Cf. KJV, NKJV, RSV: 'lest'; Rogers 40*a*（'in order that what I was doing and what I had done might not be invalidated'）, 41*a*.

3 Burton 74. Cf. Pfitzner, *Paul* 100-1.

4 Ridderbos 81 n.9. Cf. Ebeling 88. 前者又認為，這裡所用的直說式語法 ἔδραμον 大概要解釋為通用希臘文（沒有古典希臘文那麼精細地區別假設式語法和直說式語法）的一種用法。

5 Burton 74; Schlier 67. Cf. Pfitzner, *Paul* 101.

6 見上面註 1 之（4）。

本節的功用亦是表達陪同著主句動詞（陳明，2b）的一種恐懼感，所懼怕的是已發生的事（徒然奔走了〔思高〕，直說式語法）及正在發生（白白地奔跑〔思高〕，假設式語法）的事。[7]

保羅多次以動詞奔跑的比喻性用法——此用法以運動場上的徒步賽跑（林前九24a、b）爲其基礎[8]——指人的努力（羅九16，思高、現修）、基督徒的人生（林前九24c）或信心旅程（加五7；參：來十二1），以及他的使徒工作（本節二次；腓二16；林前九26）。[9] 在末後這三節，保羅都是以「福音的競賽員」的身分出現，賽程的標竿是他心中最主要的念頭，緊隨著的是可能達不到標竿的思想。[10] 徒然原文爲介詞片語，[11] 在保羅書信另外用了四次，分別指（信徒不要）白受神的恩典（林後六1：思高、新譯），（保羅盼望回顧一生時會發覺他並沒有）白跑或徒勞（腓二16，思高），（帖撒羅尼迦的信徒若離棄了眞道，等於保羅和同工的）勞苦歸於徒然（帖前三5），即是沒有效果。

就本節而論，保羅所害怕的徒然奔跑實質上是指甚麼呢？上文曾經指出，保羅把他所傳的福音向耶城教會的領袖陳明，意思是要聽取他們

7 Burton 74-75; BDF §370.2. Cf. Pfitzner, *Paul* 101. 從假設式語法（τρέχω, 現在奔跑）轉爲直說式語法（ἔδραμον, 已經奔跑）這種改變，完全符合古典和新約希臘文的用法：*Syntax* §224, 227; Zerwick §344; MHT 3.99. 亦參《羅》3.583 註 10「關於（2）」。Esler 同意此句表達恐懼感，但他先認爲這恐懼感是保羅的敵對者的，即此句表達了他們的意見（'Agreement' 268-69），後又認爲這恐懼感是耶城教會的領袖的（Esler 131）；保羅意即「看我的工作的結果，告訴我我錯在哪裡！」如此解讀殊不自然。

8 BDAG 1015*a*（s.v. τρέχω, 2）; *EDNT* 3.369*a*. 參《羅》3.147；亦參下註後半部分。

9 τρέχω 在保羅書信另外出現一次（帖後三1，指主的道快快傳開〔新譯、現修〕），合共十次。新約另外十次，其中一次（來十二1）亦是比喻性用法，其餘九次有字面意義（參《帖後》288）。Ciampa 131-32 認爲，奔跑是人所熟悉的「老套（cliché）」，與先知的事奉或先知的信息之傳播有關連，其起源可見於哈二2 及耶二十三21 等經文。Derrett（'Running' 562）認爲，本節（及五7；羅九16；腓二16）的奔跑這暗喻是直接得自哈二2～4。亦參《帖前》238 註 118。

10 Pfitzner, *Paul* 100.「福音的競賽員」原作 'the ἀγωνιστής of the Gospel'.

11 εἰς κενόν. κενός 在保羅書信另外出現11次，新約全部共18次；詳見《帖前》117。εἰς κενόν 的同義詞包括 εἰκῇ（例如：四11，三4）、εἰς ματήν（例如：詩一二七〔LXX 一二六〕1、2）、διὰ κενῆς（例如：LXX 利二十六16），和 κενῶς（雅四5；LXX 賽四十九4）。在賽四十九4，耶和華的僕人說：我勞碌是徒然（κενῶς）；我盡力是虛無（εἰς μάταιον）虛空。加二2（εἰς κενόν）和四11（εἰκῇ）很可能是以賽亞書該節的回響（P. W. Comfort, *DPL* 321*a-b*; Wagner, 'Isaiah' 131; cf. Ciampa 237）。

對這福音的意見。[12] 保羅所盼望的，就是他們會承認他所傳的福音和他們所傳的在基本內容上是一致的，因而他所帶領歸主的信徒會被他們承認爲眞正的基督徒，並接納爲教會的眞正成員；[13] 換句話說，保羅的關注是要爲外邦信徒取得正式的承認，使他們有可以不守律法的自由，並且享有與猶太信徒平等的地位。簡言之，保羅的關注是福音的獨一性，以及賴之存在的、教會的合一性：[14] 一個福音產生一個教會，在其中，猶太信徒和外邦信徒有同等的地位（參：羅三22、29～30，十12；弗二11～22，三5～6）。保羅深信他的福音是來自神的（加一11～12），像他的使徒任命一樣（一1、15～16，二7～9）；因此，他一定不會認爲，耶城教會的領袖若不接受他的福音、不認可他的工作或不承認他所帶領歸主的外邦信徒，他的福音便不是眞的，他的工作就會無效，他的外邦信徒便不是眞基督徒。[15] 固然，若耶城教會的領袖對他的福音提出不利的意見，即是堅持外邦信徒必須接受割禮，這會對他的外邦宣教工作造成相當的破壞：尤其是虔敬的外邦人會趨向於接受耶城教會的看法。[16] 可是，徒然的

12 見二2b 註釋首段（上面 386-87）。

13 Manson, *Studies* 174-75. Betz 88*a* 則認爲徒然奔跑一定是反映了「加拉太人目前的關注」（因此他們正考慮接受割禮和遵守律法），同時也反映了敵對者的關注（他們告訴加拉太人，若不接受割禮和遵守律法，他們是徒然奔跑的）。此解釋並不自然。

14 Cf. Dunn（1993a）94:「保羅此刻最關注的是福音的獨一性，因教會的合一性賴之存在」；Pfitzner, *Paul* 101:「保羅的旅程之目的，是要建立和保存這一個福音之獨一性，以及由猶太人及外邦人組成的一個教會之合一性（to establish and preserve the unity of this one Gospel and the one Church composed of Jews and Gentiles）；Cousar, 'Galatians' 50:「獨一的福音……要求只有一個神的子民。」Asano 93 則只提到教會會一分爲二。

15 McKnight 84 n.7 相信，若耶城教會的領袖不同意保羅的立場，他很可能會跟他們分道揚鑣。筆者同意。

16 Williams 53. Cf. Kruse, *Paul* 60: 若耶城教會不承認他的福音，保羅的宣教工作便會受到阻礙（similarly Brehm, 'Relationship' 13*b*）或成爲徒然（Tolmie 76）。參二2b 註釋註 10 所屬正文（上面 387）。（1）Bruce（'Diversity' 96）認爲保羅這話的含意是，若保羅的外邦宣教工作要在缺乏耶城母會的團契、相交的情況下進行，他的努力便不會結出果子。但若正文的講法不錯，此說便給扣上問號。（2）Pilch 11 認爲，若保羅得不到耶城教會領袖的支持，他所帶領歸主的信徒很可能會改投猶太派基督徒的陣營，保羅所傳的福音亦會被扭曲。這話有言過其實之嫌。（3）Tarazi 62 的解釋是，保羅恐怕加拉太的信徒會被誘或已被誘離開福音。但這是保羅二次訪耶城時的懼怕嗎？（4）Dunn（1990）115 認爲，保羅的關注是他的福音的有效性：若耶城教會之領袖的決定是對保羅的福音不利的，外邦人的教會便不可能被視爲「與以色列、先知們，及耶穌最初的門徒的宗教眞正連續

意思較此嚴重：不僅是工作受損或受阻，而是工作落空（現修）。問題是怎樣才算是落空。[17] 筆者認為最可能的解釋是：保羅所害怕的是，假如耶城教會的領袖拒絕承認他的福音（和宣教任命）是合法的，拒絕承認以不用遵守律法為基礎的、外邦人的基督教，那麼教會便會分裂為兩派——猶太基督教和外邦基督教；[18] 這樣，保羅「要帶領外邦信徒歸主，使他們與猶太信徒在神的一個子民裡面享有平等地位」這個目標便沒有達到，因而在此意義上他便會認為他過去或目前的工作（現修）都落了空（呂譯）。[19]

3.2.5.3 提多沒有被逼受割（二3～5）

二3　但與我同去的提多，雖是希臘人，也沒有勉強他受割禮；

但字原文為強烈反語詞，在這裡的功用是表示之前所說的應視為已獲解決的事，現在可轉到新的題目上去。[1] 這就是說，事實證明（參7～9節），保羅並非徒然奔跑，也沒有徒然奔跑；而提多也沒有被逼接受割禮。[2] 與我同去的原文作連那同我在一起的（呂譯）。[3] 關於提多，請參上

的」。可是，保羅顯然將基督信仰與他從前信奉〔的〕猶太教劃清界線（一13，現修）；他並不認為教會是與猶太教連續的（so, correctly, Witherington 98-99 with n.26）。

17 Wedderburn（*History* 106-7）解釋如下：若那些領袖否定保羅的工作，他的工作便會受到致命的一擊：從前聽從他的人會被逼重新考慮他們的立場，將來要獲得成功會變成極度困難（若非絕不可能）；保羅可說雙腳負著重物來奔跑其宣教士的賽程，甚或雙足被綁以致不能走動。

18 Burton 73. Cf. Duncan 40-41; Guthrie 79; Matera 73-74; Smiles 40-42; Boring & Craddock 581*a*; Polaski, 'Power' 90; Caird, *Theology* 23; Brown, Review 401. Park（*Theology* 46-47）認為，在本節和帖前三5，保羅所談及的是同一樣的懼怕：惟恐他所傳的福音受到猶太派基督徒的攻擊，他們要勉強新近歸主的外邦信徒受割禮。此說的兩部分同樣值得置疑；參《帖前》236-38。

19 Hays（2000）223; Sampley, *Walking* 71; cf. Witherington 129. 保羅非常關注教會之合一，這可以從他日後如何努力不懈地在外邦的教會中為耶路撒冷教會籌款一事獲得證明（參：林前十六1～4；林後八～九；羅十五25～28）。參《羅》4.635-38。

1 BDAG 45*a*（s.v. ἀλλά, 3）; cf. Morris 67. 這種用法亦見於林前三2，四3（ἀλλ' οὐδέ 在保羅書信僅此三次）。Orchard（'Ellipsis' 474, cf. 470, point [7]）則認為，本節是插入句，將該次訪問時提多沒有受到壓力（甲）與煽動者新近成功地對加拉太人施壓（乙）作對比。Barrett（*Essays* 121-22）反駁了 D. Warner（*ExpT* 62 [1950-51] 380）的建議，即加二3～8 是由一個希臘人加插進來的（此人可能是提多）。

2 Morris 67 同時接受 BDF §448.6 對 ἀλλ' οὐδέ 的解釋，即其意思是「不但如此，而且」。筆者懷疑是

文（二1 註釋第四段）。[4] 雖是希臘人直譯作「是個希臘人」，[5] 理論上亦可解作「由於他是希臘人」，但連字提示他雖是希臘人（思高、金譯）才是正確的翻譯。[6] 希臘人不是指希臘國籍的人，因在新約時代希臘國已不復存在；[7] 在這裡也不是（如在羅一14）指接受了希臘文化因而是說希臘語（但不一定是屬希臘民族）的人，[8] 而是在籠統意義上指生活在希臘文化（有別於猶太文化）之影響下的人，相當於「外邦人」。[9] 上文曾指出，保羅帶同提多上耶城，其部分目的是以他為一「判例案件」，[10] 因此，就連……也沒有（金譯）的含意可能是：若外邦信徒必須受割禮（如加拉太的割禮派所聲言的），則提多應受割禮，因他是個外邦人；耶城教會的領袖若選擇這樣做，他們可以堅持提多要接受割禮；但是，「就連這個身處於受割禮者的中心地帶〔耶路撒冷〕的」提多，雖然他是外邦人，也沒有被迫[11] 接受割禮（現修）。[12] 割禮是神與其子民立約的記號，先是給予亞

否可以將 ἀλλά 如此一物二用，一方面本身有 BDAG 所提及的功用（見正文），同時與 οὐδέ 合起來又有另一個意思。

3 οὐδὲ . . . ὁ σὺν ἐμοί. 參一2a 註釋註 3（上面 218）。

4 上面 382-83。

5 Ἕλλην ὤν = 'being a Greek'（KJV, NKJV）, 'He was a Greek'（CEV）.

6 I.e., ὤν = 'concessive' participle: Silva（2001）72. 本註釋所參考的所有中譯本，以及大多數的英譯本，皆採納雖然／雖（當代、新譯、現修／呂譯、和修）、'though / even though'（RSV, NRSV, REB, NAS, NAU, Phillips / NEB, NIV, TEV）的翻譯。

7 因此，希臘人是指「一個沒受割禮，希臘國籍的非猶太人」（H. Windisch, *TDNT* 2.515）這解釋的困難在於，筆者加上楷體的那個詞是甚麼意思。

8 *Pace* Malina & Pilch 193：他們認為提多「無疑是個以色列人」，Ἕλλην 意即「有文化教養的」；他隨從希臘化時期的習俗，說流利的希臘語，也許接受過希臘化時期的教育。參《羅》1.228; BDAG 318*b*（s.v. Ἕλλην, 1）.

9 BDAG 318*b*（s.v. Ἕλλην, 2 a）. 此字在保羅書信共用了十三次，僅此一次是單獨使用；另一次與化外人相對（羅一14），其餘十一次皆與猶太人構成對比（詳見三28a～c 註釋註 12〔下面 888〕）。

10 參二1 註釋第五段（上面 383）。

11 迫字原文動詞（ἀναγκάζω）在保羅書信另外三次（二14，六12；林後十二11）；新約另外五次，意思分別是催迫（思高：太十四22 ‖ 可六45）、勉強（路十四23）、強迫（徒二十六11），和迫不得已（二十八19，現修、新譯）。

12 依次見：Boice 441; Dunn, 'Nomism' 128; Morris 67（引句出處）。περιτέμνω（新約全部十八次）在保羅書信另外出現八次（五2、3，六12、13a、b；林前七18a、b），只有一次是比喻性用法（西二11：以割禮喻基督徒的水禮）。

伯拉罕（創十七9～14），其後由約書亞重新確定（書五2～9）；接受割禮者被預期要誠心地遵守約的條款（參：申十16；結四十四7）。自此以還，割禮就成了猶太人一個主要的身分標誌；有需要時，外邦人會被逼受割禮，藉此舉成爲猶太國的公民。[13]

一些釋經者認爲，提多沒有被勉強而受割禮（呂譯）的意思是，提多確有受割禮，只不過他不是被強迫（思高、金譯）這樣做；[14] 他受了割禮，可能是爲要避免與猶太人發生麻煩（參：徒十六3）；或是由於保羅按照向各種人、我就成了各種人，為要用各種法子拯救些人（林前九22，呂譯）的原則行事，因而容許提多受割禮；或是雖然保羅堅決拒絕提多應受割禮的要求，但是提多在壓力下爲求息事寧人，便沒有先與保羅商量而自行受了割禮。[15] 可是，沒有任何造句方面的理由要視動詞爲受強調的。[16] 被強迫這動詞較自然的含意是，有人極力催促保羅和巴拿巴要求提多受割禮，[17] 而沒有被迫（現修）所否認的不是此試圖本身，只是此試圖獲得成功。[18]

是誰作此試圖呢？驟然看來，自然的答案是下一節所提及的假弟兄。有釋經者就認爲，那些假弟兄就提多受割禮一事向保羅（也許亦向使徒）施壓，保羅和同工則拒絕他們的要求，而使徒則或是並無參與其事

13 依次見：Wright 164; *EBD* 218*b*; Borgen, 'Jesus' 225-26. 賴特又指出，在希臘同化時期，一些猶太人設法將曾受割禮的記號除去（例如：次經《馬加比一書》一11～15）。保羅在林前七18 吩咐受了割禮而蒙召作基督徒的人，不要遮掩割禮的記號（新譯）。

14 E.g., R. A. Martin, *Studies* 169, 166, 188; Painter, 'Paul' 68 with n.28. 後者認爲保羅預期，當兩個宣教工作（向外邦人的和向猶太人的）相交時（'when the two missions intersect'），主方的教會（the 'home side', 'the home church'）的規則生效。參較二12a 註釋註9之（3）=（下面 475），二12b～c 註釋第二段之（五）= 下面 482-83。

15 依次見：S. Neill 30 n.4; Cranfield, *Romans* 2.852; Nock, *Paul* 109. 後一位作者自己也認識到此說的弱點，即反對保羅的煽動者仍然可以根據提多受了割禮的事實而辯證說，加拉太的外邦信徒亦必須受割禮。此外，保羅大可以聲明，提多是自行受割的，他（保羅）不必爲此事負責；但他沒有這樣做（so Manson, *Studies* 176 n.）。

16 R. Longenecker 50（'no syntactical reason'）。Barrett（*Essays* 121）認爲，這樣將重點放在動詞上，不像是保羅的風格（'involves an artificiality of style that is not Pauline'）。

17 E.g., Ellicott 25-26; Lightfoot 105*b*.

18 Burton 76; Betz 88*b* n.294. Esler 131 在此看出「地中海人典型地以勝過他的對手爲樂」。

或是支持保羅。[19] 不過，具有權柄勉強提多受割禮的是使徒，不是假弟兄；因此，尤其是鑑於保羅在這裡所採用的戰鬥式風格（參4～6節），事情的經過較可能是這樣：假弟兄表明了他們的信念（只有猶太人〔或是生來就是猶太人的，或是歸入猶太教而成爲猶太人的〕才有分於猶太人的彌賽亞）和要求（提多應受割禮）；耶城教會的領袖對此要求（但非信念）也是贊同的，他們也許是出於對教會之合一的掛慮，游說保羅同意讓提多受割禮，但保羅堅決拒絕，領袖們亦承認保羅的理據夠強，因而沒有堅持提多必須受割禮。[20] 本節先提出結果，隨後二節才回過來描述事情的經過。[21]

藉著這判例案件，一項重要的原則被確立了（至少對保羅而言是如

19 Rogers 42*a*. Cf. Bauckham, 'Peter' 122; Tolmie 71-72 n.9. Fredriksen（'Judaism' 256）也是認爲，假弟兄與保羅（不是與提多）辯論。Nickle（*Collection* 49-50）認爲，3 節的語調給人的印象是，耶城教會的領袖只是讓保羅知道假弟兄的要求，但沒有對保羅施壓或堅持。

20 Cf. Barrett, *On Paul* 6-7, 43; Dunn（1993a）96; Dunn, 'Nomism' 129; Silva（1994）1211*b*; Goodspeed, *Paul* 58-59; Sampley, 'Frank' 300. 參二4a 註釋註 15 及所屬正文（下面 403）。（**1**）Asano 123 認爲，耶城使徒可能將提多視爲「外邦同情者（Gentile sympathizers）」之一員，這些同情者只是在次要的意義上附屬於（'attached in the secondary sense', cf. 125, 126: 'a secondary attachment'）耶城教會所代表的宗教群體（即猶太基督徒群體），因而耶城使徒不認爲他們必須受割禮（假弟兄則堅持他們必須藉著接受割禮而被完全地納入基督信徒的群體之內）。但若這是耶城使徒對提多的看法，保羅一定不會同意。如上文所指出，「保羅欲以提多爲一『判例案件』：他要逼使耶城的領袖正視『外邦信徒在教會中的地位、他們如何可以跟猶太信徒一樣完全地有分於基督的身體』的問題」（二1註釋第五段〔上面 383〕）。故此，耶城使徒不大可能將提多視爲只是個「外邦同情者」。（**2**）Rogers 42*a* 認爲，在二7～10 的事實底下，使徒向保羅施壓之說很難成立。不過，該數節所描寫的大可以只是保羅成功地拒絕他們施壓後的結果。（**3**）Cosgrove（1997）203 謂二1～3 提示，若耶城教會的領袖堅持了提多必須受割禮，保羅會接受了此決定爲神的旨意。第 5 節給此說扣上一大問號。（**4**）Lührmann 25 認爲，鑑於本節所見的、保羅對提多應否受割禮這問題的態度，保羅帶提摩太去行了割禮（徒十六3）是難以想像的事；作者（39）因此認爲，使提摩太受了割禮的很可能並不是保羅。Fellows（'Titus' 54-55）則認爲，近期的研究顯示，根據母系定國籍這律例可能是一世紀之後才有的，因此提摩太（其父親是希臘人）會被歸類爲外邦人；在這一點上，有關提摩太和提多的資料是一致的（作者倡「提多－提摩太論」；見二1 註釋註 20〔上面382〕）。作者（56）認爲，提多（即提摩太）後來，在耶路撒冷使徒會議之後，受了割禮（徒十六4）。較可取的解釋是：並無與新約同期的證據顯示，猶太母親與希臘父親所生的兒子在法律上被認爲是猶太人；如此認爲的拉比律法可能是在二世紀初才訂立的，因而在一世紀時關於這種結合所生的兒子之身分並無定論。保羅同意讓提摩太受割禮，是由於後者的國籍（或種族）是有疑問的；保羅欲表明，若有關的人士與猶太人（'the Jewish people'）有任何的聯繫，他並不禁止割禮（T. R. Schreiner, *DPL* 139*b*）。

21 Cf. Ciampa 338; Adams, 'Ideology' 210-11.

此）：外邦基督徒不需要遵守猶太人的律法；如果，在耶路撒冷的母會中，就連當時在場的外邦信徒提多也沒有被逼受割禮，就更沒有理由認爲別處的外邦信徒必須受割禮才得以稱義，或認爲遵行律法是基督徒順服福音的必須部分。因此，加拉太教會的外邦信徒不應被要求受割禮。[22] 從這個角度看，提多所扮演的角色不僅是對耶城教會充當「展覽品甲」或「證物甲」，[23] 更是充當加拉太信徒的範例，彷彿當日（保羅二次訪耶城時）耶城教會的領袖有關提多應否受割禮的決定，也是今時（保羅寫此信時）他們對加拉太的外邦信徒應否受割禮這問題所會作的決定。[24] 保羅所選用的動詞強迫（在本節爲被動語態）尤具重要性：這動詞在下文再用了兩次（主動語態：14節，六12），其三重的出現[25] 將三個不同的歷史場合串連起來：耶城之訪（二1～10）、安提阿事件（二11～21），和加拉太的處境（六12～13）。保羅彷彿將這三個處境同時投射在螢光幕上，因三者是同一個根本的衝突不同的表顯。[26]

二4a　因為有偷著引進來的假弟兄，

第四節（連同下一節）**與上文的關係**有多種不同的看法。（一）若把本節開首的介詞片語連於上一節，得出的意思便是：「就連提多也沒有因那些偷著引進來的假弟兄而被逼接受割禮。」[1] 可是，該片語的開首部分有一小字（呂譯作並且），表示該片語不能直接地連於前一節的限定動詞被迫（現修）。[2]（二）本節開首的介詞片語是與第二節開首的介詞片語平行的，兩個片語都是連於第二節開首的動詞上去，二者一起表明了保羅上耶路撒冷去的雙重理由，得出的意思即是：保羅是由於啓示上去的（新世），也是由於那些偷著引進來的假弟兄。在提及每個理由之後，保羅都加上簡短的評述（2b～3節；4b～5節）。[3] 可是，本節的介詞片語跟第二節的動詞上去遙遙相距（在原文爲35字），[4] 實難預期讀者（或聽者）會懂得從老遠的上文把該動詞及相關的意思（見註3）補充到本節來。[5]

以上兩種看法企圖找出本節與上文在文法上的關係，但事實乃是，本節（連同下一節）在文法上是「破格文體」，即是與上文並無文法上的關連。[6] 本節缺少主句，必須補充此主句，意思才會變得清晰和圓滿；但應補充甚麼，則視乎對這兩節的整體理解而定。

（三）本節和下一節是插入句，所論的是這次耶城訪問之後才發生的事：保羅在第三節提到提多和割禮之事時，便想起在其後那個場合發生的事而在本節和第五節把它一併提及。[7] 所謂其後的那個場合，很可能就

22 Cf. R. Longenecker 50; Kruse, *Paul* 65; Verseput, 'Mission' 46.

23 參二1 註釋第五段開首（上面 383）。

24 Witherington 135, cf. 147, point（5）; Debanné, 'Galatians' 131.「範例」即英文的 'paradigm'.

25 此動詞與受割禮一同出現則爲兩次（二3，六12）。

26 Hays（2000）224*b*-25*a*. Cf. Smiles 10.

1 Morris 63; 李保羅 53。陳 61 則解釋如下：「爲甚麼保羅沒有叫提多受割禮？因有假弟兄窺探他們在基督裏的自由。」

2 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους.（1）Nanos 147 譯作 'in spite of the intruding pseudo-brethren'. 但是，διά + 直接受格 =「雖然、儘管」這看法值得置疑（διά + 所有格則可有這種意思：參〔例如〕羅二27;《羅》1.414 註 15）。（2）Zerwick §467 將此介詞片語和 6 節開首的介詞片語視爲平行的，二者皆繫於 3 節的主句，得出的意思即是：提多沒有被逼受割禮，既沒有因那些假弟兄的緣故（4a）被逼受割禮，也沒有被那些被認爲是有名望的人（6a）強迫他們受割禮。可是，兩個 δέ 字相距那麼遠（在原文爲 33 字），所屬的兩個片語不可能是平行的結構。此外，正文的評語亦適用於本註的以上二說。

3 Walker, 'Jerusalem' 505-6. 留意 506 的譯文：'and [it is also true that I went up] because of the false brothers secretly brought in'（方括號及之內的一句是原來的）。Machen 103-4 提出類似的看法：此片語是連於 2 節的兩個主要動詞，意即保羅上耶城向使徒陳明他的福音，不是由於他需要他們的認可，而是因爲這些假弟兄的宣傳。

4 在新和是 68 字，若把我是奉啓示亦算在內，則爲 73 字，即是原文字數的雙倍。在這方面，'Every translation is a reduction' 這諺語顯得並不正確！但 'reduction' 的原意當然不是指字數的縮減，而是指一句話或一段文字的意思或神韻經翻譯而有所損失。

5 Burton 80-81 對 Sieffert 的看法（Walker 的文章試圖使之再興）的評語。筆者認爲，Walker（art. cit. 509-10）對此批評的辯護並不成功。

6 即 4～5 節 = an anacoluthon（Ciampa 337; Smiles 79; MHT 4.86）。引句見《聖神》41*b*。Cronjé（'Defamiliarization' 220）似乎認爲，這是保羅在此使用的修辭伎倆，爲要將讀者的注意力集中在這些偷著引進來的假弟兄身上。但見二6a 註釋註 4（Tolmie 82; 下面 417）。

7 Manson, *Studies* 176. 持此立場的釋經者還包括：Orchard, 'Problem', 'Ellipsis'; Geyser, 'Paul' 132-34; Bruce, 'Problems. 1' 306; Bruce 115-16; Wenham, 'Acts' 233 n.37（continued）, *Paul* 34. 筆者亦曾接受此說：馮 102-5；Fung（1988）91-93. 表示反對者包括：Schmithals, *James* 107 n.14; Smith, 'Problems' 118; Dunn（1990）173 n.124; Morgado, 'Paul' 62-63; Adams, 'Ideology' 210 n.15.

是指使徒行傳（十五1～2）所載，在安提阿發生的情形。[8] 按這種理解，第三節是指保羅二次造訪耶城，第四、五兩節則指以後的一個場合，三節合起來的意思就是：在是次訪問中，根本沒有人提出外邦信徒必須受割禮的問題，雖然，倘若耶城教會的領袖堅持要這樣做，提多是個明顯的「候選人」；其後出現了這問題，乃是由於一些混進來的假弟兄所使然。[9] 本節開首可補充的意思包括：（1）「我說這話（是由於……）」；（2）「我們的自由現在受到危害（是因爲……）」；（3）「這整件不愉快和危險的事情如今所以發生了，只（是由於）」；「這全是（由於那些假弟兄）」，意即「你們自己的後退和我自己的痛苦——這一切都是由於那些假弟兄」；（4）「外邦信徒受割禮的問題首先被提出來（是由於……）」。[10]（四）這兩節是插入句，所描述的是這次耶城訪問之前在安提阿發生的事：有些人從猶太來到安提阿，催促當地教會的外邦信徒接受割禮（徒十五1），這事件所引發的情況導致此次訪問。[11] 在本節的開首或末尾，應補充「提多被催促接受割禮」。[12]

以上二說的共通點是以這兩節爲描寫了在安提阿（而非耶城），在這次的耶城訪問之前或之後發生的事；（四）認爲是之前，其含意即本段（二1～3、6～10）的訪問就是使徒行傳第十五章所載的使徒會議之訪；

8 Orchard, 'Problem' 385 ff.; Bruce 115, 117. Cf. Rendall 158; Bruce, *Men* 37; Ryken 39; Loubser, 'Contrast' 163.

9 Manson, *Studies* 176; Orchard, 'Problem' 380-81; Bruce 117.

10 依次見：（1）Geyser, 'Paul' 132（τοῦτο λέγω）；（2）Orchard, 'Problem' 381（ἐλευθερία ἡμῶν ἄρτι κινδυνεύεται）；（3）依次見：Orchard, 'Ellipsis' 475-76, cf. 469-70, point（6）；及 art. cit. 476-77, cf. 481, point（2b）；（4）Bruce 116. 關於（3），由於作者認爲，4～5 節所描述的並不是保羅歸主後第二次訪耶路撒冷時發生的事，5 節便需要被解爲表示，保羅在此次加拉太的危機之前，已曾與這些假弟兄（即是加拉太的煽動者〔art. cit. 479, 481, point [3]〕）交鋒，但信上沒有提供進一步的有關資訊（480）。筆者認爲，這是作者的立場的一個弱點。

11 Matera 25, 74, 81. Cf. Hengel, *Acts* 113; Luedemann, *Opposition* 35; Painter, 'Paul' 62-63 = 'James' 62-63; Watson, *Paul* 50, 51; Taylor, *Paul* 101; Wills, *Paul* 82. Goulder（*Tale* 1-2）也是認爲，此事發生在安提阿；假弟兄是彼得派的人（95: 'Petrines'）。Martyn 218（2）則認爲是在安提阿教會的「分堂（daughter churches）」發生。

12 Matera 80.

（三）認爲是之後，其含意即本段的訪問是賑災之訪（徒十一27～30，十二25）。不過，較自然的做法顯然是將第四、五兩節所描述的視爲與第三節的事件同時發生[13] ——除非有足夠的理由表示事實並非如此。有沒有這樣的理由呢？

倡議第（三）說的曼遜辯證如下：「提多若是試驗性的個案，則保羅對此的報導是完全地笨拙的。提多若不是受了割禮，就是沒有受割禮。假如提多沒有受割禮，直截了當地這樣說應該是很簡單的事：『有一些假弟兄要提多受割禮，可是我堅決反對。』假如他事實上受了割禮，這事實會被保羅的敵對者在加拉太大肆宣傳，而這幾節〔指3～5節〕既複雜又像蹣跚而行的冗詞贅語，是絕不能掩飾那難以應付之事實的。」[14] 不過，保羅這裡的「冗詞贅語」有另一個可能、甚或更好的解釋，如吳慧儀引賴特富的見解所言：

> 耶路撒冷的使徒們當時曾勸過保羅體諒猶太基督徒的感受，在提多受割禮（2:3）的問題上讓步，但他們最後同意保羅的見解，相信讓步會造成混淆眞理的嚴重後果，終於也支持了保羅的做法。這曾經波折的過程使保羅再描述事件時（2:3-5）有點舉棋不定，不知道該說多少；他一方面要申訴〔述〕自己曾經獨力支撐的決定，另一方面又不便吐露詳情，恐怕使徒的立場被人曲解，如此欲言又止，句子的文法就在此「觸礁」了，成爲斷句。[15]

因此筆者認爲，並無足夠理由要把這兩節視爲在另一場合發生的事，這兩節可自然地視爲第三節所提及的事件進一步的敘述。在這前提下，需

13 E.g., George 146; Cousar（2001）38.

14 Manson, *Studies* 175-76.

15 吳慧儀：「加拉太書」226-27（cf. Lightfoot 105*b*-6*a*）。亦參二3 註釋註 20 所屬正文（上面 399）。（1）Silva（2001）151-52 及 Smiles 79-80 皆支持賴特富的解釋。後者指出，若要求提多受割禮的只是那些假弟兄，則保羅大可以說「提多沒有被那些假弟兄（ὑπὸ τῶν ψευδαδέλφων）強迫受割禮」，但 διά 和破格文體（見上面註 6 所屬正文〔401〕）暗示使徒最初亦有分催促保羅讓步。（2）Ebeling 84 則認爲，保羅的文體反映他內心的混亂，因他剛收到有關加拉太教會的壞消息，這消息與耶城會議的協定發生衝突，且可能提供了關於該次會議的、與保羅的記敘相反的版本。

要在本節開首補充的主句可從上一節也沒有被迫接受割禮（現修）推理而得：「要提多受割禮的壓力或催促之所以發生（是由於混進來的假弟兄）」。[16] 按這種理解，第三至五節是保羅關於其二次訪問耶城的報導中，一句延長的插入句：第一、二和第六至十節順暢地敘述保羅與耶城教會領袖會晤的經過，第三至五節則凸顯了提多沒有受割禮的事實，以證明加拉太割禮派的聲稱是錯誤的。[17]

以上處理過本節（及下一節）與上文的關係，**以下**轉到這兩節經文本身。

假弟兄[18]即自稱為基督徒，但事實上並非基督徒的人；[19] 假基督徒（當代）或假裝基督徒（現修）是正確的意譯。[20] 這詞反映保羅對這些人的嚴厲評價：即使是在背道邊緣的加拉太信徒，保羅仍然稱他們為弟

16 Nock, *Paul* 106:「要提多受割禮的壓力產生自……」; R. Longenecker 50（endorsed by Witherington 135-36）:「要提多受割禮的壓力之所以構成……」; Verseput, 'Mission' 47:「提多沒有被迫受割禮，但是由於假弟兄的緣故，他被人催促要這樣做。」Cf. NEB, REB: 'That course was urged'; Boice 440; Tolmie 81. 最後一位作者認為，最好的建議是在 4 節開首把 3 節的 ἠναγκάσθη（被勉強）重複過來。這是因為（新譯）、'And this occurred / This matter arose / But it was because'（NKJV / NIV / NAS, NAU）等翻譯，可按此路線（見正文）來理解。
Wiarda（'Plot' 241）指出，我們若認識到保羅在 4 節是在 3 節陳述了衝突之結果（提多沒有被迫受割禮）後，退回一步來補述衝突的原因（假弟兄的滲入），他在這裡的縮短的造句法便會顯得不是那麼奇怪了。保羅先提到衝突的結果，將提多沒有被迫受割禮的事實放在被強調的位置，這幫助讀者看見，此事實就是 2 節所描述的張力（耶城的使徒會否接受保羅的福音和他向外邦人宣教的工作）初步的答案；這修辭目的使保羅的敘述有一空白之處，4 節就回過來填補這空白。（主要的答案在 6～10 節。）

17 R. Longenecker 49, endorsed by Tolmie 71 n.6. 參 Wiarda（'Plot' 241）的「情節結構分析」（此詞見一11～24 註釋結語註 1〔上面 378〕），及上註第二段。Boers 59 則認為，只有 3 節是插入句。

18 ψευδάδελφος 在 LXX 及其他的舊約希臘文譯本（包括舊約次經）沒有出現，在基督紀元之前的希臘文獻中亦無出現（see MGM 1108*a* [s.v.] with xvii）。比較林前五11 稱為弟兄的（思高）：ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος.

19 Muddiman, 'Anatomy' 263; Nickle, *Collection* 47. 後者謂，在新約裡，前綴 ψευδο- 用於一個個人頭銜或人物類別時，其意思總是「虛假地自稱屬於該類別」；例如：假基督和假先知（新譯、現修：太二十四24 ∥ 可十三22）、假使徒（林後十一13；參：啓二2）。可是，假證人（呂譯：太二十六60、61〔原文〕；林前十五15）是指作假見證的人，假教師（彼後二1，思高、新譯、現修）是指教導異端的人，二詞的重點都不是在於那些人的自稱，而是在於所作的見證是虛假的，所教導的並非真理。說謊者（提前四2，思高）是說假話（ψευδό-λογος）的人。

20 Cf. NEB, REB: 'sham-Christians'; TEV: 'Pretending to be believers . . .'; CEV: 'those who pretended to be followers'; Wilson, *Gentiles* 184, Nickle, *Collection* 48: 'counterfeit Christians'.

兄；但這些人是假弟兄。[21] 原文有冠詞，這提示加拉太的信徒對這些人有所認識。[22] 有認為這些人是耶路撒冷的權威人士（即猶太人的領袖）派來的探子，要找出教會在傳統的遵守律法一事上的立場，然後向他們報告；[23] 或認為這些人是一增長中的猶太民族主義運動的積極參與者。[24] 不過，文理提示，他們較可能是耶城教會中那些堅持外邦信徒（像提多）必須受割禮的猶太派基督徒，[25] 更明確地說也許是屬於法利賽派的猶太基督徒（參：徒十一2，十五1、5）。[26] 在保羅眼中，他們是假弟兄，因他們不接受沒有受割禮的外邦基督徒為眞正的主內弟兄，這樣做等於否認福音的普世性；[27] 或更根本地，堅持要受割禮才可以成為神的眞正子民，等於說若不受割禮便不能稱義，這是與福音的真理（5節）相違的，保羅在下文（二21，五4）的宣告適用在這些假弟兄身上。

偷著引進來一詞[28] 在新約僅此一次。這是個所謂表達被動意思的形

21 Rogers 43*a*. 參一11a 註釋註 13（上面 284）。

22 Bruce 112. R. Longenecker 51 則認為，冠詞（τούς）暗示這些人的目標及行動與加拉太的煽動者相同，即是要將摩西的律法強加在外邦基督徒身上。Aasgaard（*Siblingship* 300）認為，保羅有意以 ψευδαδέλφους 一字警告加拉太人不要變成像這些人一樣的假弟兄。

23 Muddiman, 'Anatomy' 263 with n.13, in agreement with Schmithals, *James* 107.

24 Nickle, *Collection* 47 n.18. Nanos（'Intruding'）力圖辯證，他們是不信基督的權益團體（'interest groups'）之代表（62, 77; 89 列出四個可能）；他們之所以被稱為假弟兄，是因他們作假見證，即是對於基督信徒的信仰及行為作不正確的報導（68）；簡言之，此稱謂表達保羅對他們的不信任（73-75）。參下面註 26。Adams（'Ideology' 221）稱他們為「戴著面罩的人」，因保羅從沒有揭露他們的身分。

25 Hays（2000）221*a*.「猶太派基督徒」即 Judaizers 或 'Judaizing Christians'（Barrett, *Essays* 95）。參導論第肆節丙部註 19（上面 83），及《羅》1.106 註 19。

26 P. W. Barnett, *DPL* 649*a*; Thompson, *Clothed* 67 n.4; Hume 31; Painter, 'Paul' 74, 'Peter' 169. Nanos 148 則認為，他們是耶城的猶太教中有監督地位的人，其角色是「調查」，甚或是防止有問題的或危險的趨勢在不同的猶太團體中發展（cf. Nanos, 'Intruding' 79）。保羅稱他們為假弟兄，因他們是不信基督的，卻自稱有權調查基督徒群體內（關於受割禮）的這件事情，保羅則僅視他們為「提供消息者（informants）」；他們不能接受教會「將外邦人（信徒）視為與歸教者同等」的做法（提多就是例子），因而向教會施壓，要後者遵守他們所代表的非信主的猶太團體（複數）對作會員的要求（Nanos 151-52, cf. 156, art. cit. 79-80, 83-84）。參上面註 24。

27 So R. Longenecker 50.

28 這形容詞（像其同字根的動詞偷偷地輸入〔彼後二1，現修〕一樣）在 LXX 及其他的舊約希臘文譯本（包括舊約次經）沒有出現。See MGM 839*a*（s.v. παρείσακτος, παρεισάγω）with xvii. Cronjé（'Defamiliarization' 224）認為，這詞因而會引起讀者特別的注意。

容詞；[29] 有認爲〔被〕引進來的含意就是，這些假弟兄是由某人或某些人引進這次會議中，保羅可能暗示經手人是三位柱石（9節）其中的一位，也許就是雅各（若假弟兄可認同爲安提阿事件中那些從雅各那裏來的人〔12節，呂譯、新譯〕，則尤其如此）。[30] 另一說認爲，假弟兄背後的支持者不是任何一位使徒（肯定不是雅各或彼得），而是先前屬於法利賽派（徒十五5）的耶城基督徒，或是爲數甚多的信了主的祭司（六7），即是那些為律法熱心的猶太基督徒（二十一20）。雖然保羅是在描寫他在耶路撒冷的敵對者，但他其實是在想到這些猶太派基督徒在安提阿的活動，尤其因爲二者很可能是同一班人。[31] 不過，我們不宜擠壓這形容詞的被動意思，一來因爲隨後一句以動詞描寫這些人主動地潛入我們當中（4b，新世），[32] 二來因爲保羅在本節的目的是要把在耶城的這些假弟兄描寫成一班陰險和有害的人，[33] 故此這形容詞的重點可能只在於表達鬼祟或至少是侵擾之意，實質上意即偷偷地（現修）混了進來（新世），進到他們所不屬於（即是無權進入）的地方。[34] 保羅顯然認爲，這些人是無權參與是次會談的。

這些人與保羅在加拉太的敵對者之關係有幾種看法：（一）二者不能認同爲一。[35]（二）有可能二者是同一班人：假弟兄在耶城失利，其中的一些人後來在加拉太尋求報復。[36]（三）二者「不是同一夥人」但是「同屬一類」。[37] 同樣地，這些人與安提阿的猶太派基督徒——即是從雅各那裏來的人（二12，呂譯、新譯）——的關係亦有兩種看法，即二者是或不是同一班人。[38] 無論如何，從修辭的角度而言，重要的是保羅欲表明此三者（在耶路撒冷的假弟兄、在安提阿從雅各那裏來的人、在加拉太的割禮派）在行動上的相似，並對三者逐一加以批評。[39] 在這三個不同的歷史場合中，保羅的立場和角色是一致的：在耶路撒冷的會談中，他堅拒假弟兄要提多受割禮的要求（這要求最初可能有使徒某程度的支持），爲要保存福音的眞理（5節）；在安提阿事件上，他當面反對彼得，因他認爲後者的行徑等於強迫外邦信徒受割禮，與福音的眞理不符（11～14節）；照樣，他如今在信上力抗的，是那些在加拉太要勉強你們受割禮的人（六12）。[40]

二4 b～c　私下窺探我們在基督耶穌裏的自由，要叫我們作奴僕。

原文以關係代名詞「他們」（思高、現修：這些人）開始，所用的是其複合形式。若此複合形式在意思上有別於這字的簡單形式，則前者本身具有表明其前述詞的素質之意，即「他們是這樣〔如下述〕的人」；[1] 但在這裡的意思似乎與其簡單的形式無異（尤其因爲對於他們是怎樣的人，上一句已有著墨），即其功用只是拾起其前述詞，表明以下的話所描寫的是上一句的假弟兄。[2]

29 I.e., παρεισάκτους = passive adjective, 'secretly brought in'（NKJV, RSV, NRSV）.

30 Adams, 'Ideology' 239. Rogers 43*a* 譯爲「由另一些人鼓勵的人」，但認爲難以猜測另一些人的身分和目的。Dunn（1993a）99 認爲，這形容詞所指的時間並不清晰；他認爲是指這些人最初被帶進耶穌運動之時，下一句的潛入（思高）才是指耶城的會議。

31 Cole（1989）105, 106. 李常受 1.5 斷言，保羅「稱那些攪擾加拉太人的熱中猶太教者爲『假弟兄』」。

32 Schlier 71 認爲，παρεισῆλθον 重複了 παρεισάκτους 的意思。思高依次譯爲潛入的和潛入了。

33 依次見：Bruce 112; R. Longenecker 51; 及 Ciampa 341.

34 Cf. W. Michaelis, *TDNT* 5.825, *TDNTA* 786; also Cosby, 'Galatians' 305. 亦參思高：有些潛入的假弟兄。NEB/REB 譯爲「闖入者（interlopers/intruders）」；NIV, NJB, TEV, CEV 都沒有明確地將原文的形容詞譯出，暗示譯者認爲其意思無異於、因而是包括在下一句的動詞之內。當代、新譯、新和、金譯、和修這些中譯本都沒有清楚地將形容詞和動詞分開來翻譯，大抵反映了同樣的理解。LN 34.29 甚至譯爲 'falsely pretended'.

35 E.g., Meeks, 'Galatians' 15 n.6; Howard xiv. P. Ellis（'Galatians' 180）認爲，雖然二者並非相同，但是保羅用以描寫這些假弟兄的話語，他亦會用來描寫他在加拉太的敵對者。不過，事實仍然是，保羅沒有直接地將二者連起來；他用來形容這些假弟兄的字（4a: παρεισάκτους, ψευαδέλφους, 4b: παρεισῆλθον, κατασκοπῆσαι）在信上沒有再出現（Nanos 147）。

36 Witherington 23, 203. Cf. Geyser, 'Paul' 150; 周 62：「〔兩者〕是一夥的……也可能兩者根本是同一批人。他們在耶路撒冷給議會的表決壓了下去，他們只好到遠一點的地方去擾亂。」

37 郭一黃 25、56。這裡的「同一夥」和「同一類」似乎依次相當於上註的「同一批」和「一夥」。

38 依次見（例如）：P. W. Barnett, *DPL* 649*a*; 及 Wilson, *Gentiles* 183-84; Stanton 1156*b*.

39 Witherington 161. 參二3 註釋最後五行（上面 400）。

40 Cf. Martyn 194. 馬廷在其比較中沒有包括安提阿事件。

1 As in R. Longenecker 51. 兩個形式即：ὅστις（此處爲複數 οἵτινες），ὅς（複數 οἵ）。

2 參《羅》4.702 註 1。亦參四24a～b 註釋註 1（下面 1064）。

私下窺探這翻譯省略了這關係子句的限定動詞（窺探是不定詞）；[3] 該動詞在新約另外只出現一次（羅五20），指摩西的律法「進（入、來）到一種已存在的情況的旁邊」。[4] 在本節則有貶抑之意，指這些人溜進來（呂譯）或潛入（思高）這次會談中：[5] 他們不請自來！[6] 這動詞與之前的形容詞偷偷地混了進來（4a）都是保羅對這些人的、輕蔑的描寫；二詞彼此增援，強調了鬼祟或至少是侵擾之意。

窺探意即像偵探般的偵察（現修）或偵查（新譯）。[7] 這個不定詞的功用，像限定動詞潛入和之前的混了進來（4a）一樣，可能在於描寫假弟兄的不懷好意，過於描寫他們的行事方式（如謂：暗中觀察）；事實上，保羅在本節的目的是要貶抑他們，過於提供準確的資訊；在保羅眼中，他們是加拉太煽動者的原型。[8] 他們欲偵查的是我們……的自由，[9] 那是我們

3 παρεισέρχομαι. 此動詞在 LXX 及其他的舊約希臘文譯本（包括舊約次經）沒有出現（see MGM 839*b* with xvii）。

4 《羅》2.169-70。

5 Cf. BDAG 774*b*（s.v.）：'*Slip in* w[ith] unworthy motives, *sneak in*'; LN 34.30: 'slipped into'. 除了上述二個意思外——'had sneaked in'（REB, NAS, NAU, CEV）, 'slipped in'（RSV, NRSV, TEV）——英譯本另外還有至少五種翻譯，但都同樣表達秘密之意：'came in privily / by stealth'（KJV/ NKJV）; 'had infiltrated / stolen in / secretly insinuated themselves'（NIV/ NEB/ NJB）.

6 Martin & Wu 275*a*: 'They have gate-crashed into what was a private meeting . . .' 按正文的解釋，4 節不必表示假弟兄是耶城教會以外的人士（*pace* Tsang 82）。

7 κατασκοπέω 在新約僅此一次，像其同字根的名詞 κατάσκοπος 一樣（來十一31：偵探〔思高〕）。動詞在LXX 只用了兩次，其意思也是窺探（撒下〔王國書卷貳〕十3 = 代上十九3）。在本節，英譯本多作 'to spy out'（KJV, NKJV, RSV, NAS, NAU; LN 24.50）或 'to spy on/upon'（NRSV, REB, NIV, NJB / NEB）；另有作 'to find out'（TEV）或 'to take away'（CEV）. 後者純屬意譯。（1）Eisenman（'James' 126）認爲，他們的偵查很可能亦與字面意義的裸體有關（參：哈二15，圖見他裸體〔思高〕），即是要知道被偵查者是否已受了割禮。（2）E. Fuchs（*TDNT* 7.417 with n.1）認爲：本節這動詞除了具不信任之意，還有查詢並聲言有權監督的含意（參當代：監視）；因此，κατασκοπῆσαι 的含意與 ἐπισκέπτεσθαι（監督）的意義相等，保羅選用前者，可能是要諷刺那些假弟兄（或加拉太的割禮派）自稱有監督之權。（3）Geyser（'Paul' 148）也是認爲，也許保羅刻意地拿敬虔的牧者對教會的照顧（甲）和假弟兄妄自擅取的教會權力（乙）作對比。以上三說都值得置疑。

8 Williams 53-54.

9 名詞 ἐλευθερία 在本書另三次（五1、13a、b），保羅書信另三次（羅八21；林前十29；林後三17）；新約另四次（雅一25，二12；彼前二16；彼後二19），全部共十一次。同字根的形容詞 ἐλεύθερος 在本書出現六次（三28，四22、23、26、30、31），保羅書信另十次；同字根的動詞 ἐλευθερόω 在本書出現一次（五1），保羅書信僅此一次。

在基督耶穌內所享有的（思高）。[10] 我們在這裡首先指保羅、巴拿巴和提多，以及他們當時所代表的安提阿教會，但其延伸的意義包括如今〔寫信時〕保羅已建立及所代表的外邦教會，包括加拉太的眾教會。[11] 他們所享有的自由是指外邦信徒不必受割禮而得以稱義（二15～16），以及不必遵行摩西律法的其他要求（尤其是守安息日〔四10〕和遵守飲食條例〔二12〕）作爲他們的生活方式。[12] 在基督耶穌裏是保羅愛用的詞語，[13] 在本節可能同時具有所謂媒介性和地方性的意思：基督徒的自由是基督的救贖工作之結果（五1），也是信徒因信基督耶穌（現修）而與基督聯合，得以在祂裏面（參三26～28；羅六3）的結果。[14] 總括整句（4b），其意思可能是這樣：這些假弟兄溜進是次會晤中，爲要調查他們所聽到的有關保羅的報告，說他正危害著神的子民的完整性，因他接納沒受割禮，因而沒有接受他們的聖約義務的外邦人，進入神的子民的群體中。[15]

10 留意原文有動詞有（呂譯）字：ἔχομεν（新譯：享有）。Ciampa 140-42 認爲，保羅以這句話描寫信徒的身分，反映了神救贖以色列人出埃及的歷史和記載。筆者沒有被其論證說服。

11 Cf. R. Longenecker 51. Wallace 397-98 則認爲這是 'inclusive "we"' 的一個例子，即我們包括作者和讀者。*Pace* Walker, 'Opponents' 561, 562: 我們是指「保羅（及一個或多個同工？）」。

12 依次見：Schlier 71-72; H. Schlier, *TDNT* 2.497; 及 Martyn 74-75. Cf. Hengel & Schwemer, *Paul* 291; Aune 191*a*. 其他解釋包括：（1）這自由是指不受律法奴役的自由（Tolmie, 'Redemption' 265）。（2）是指保羅和巴拿巴（甲）與沒受割禮的提多（乙）緊密地結交（'close association'）的自由（Bauckham, 'Peter' 122），或是指信主的猶太人可以將沒受割禮的、信主的外邦人，視爲在神的子民中與他們有同等的地位，因而可與他們縱情相交（Nanos, 'Intruding' 93），或是指接受了福音的希伯來人可與外邦人同桌用膳（Rand, 'Set Free' 459）。（3）R. A. Martin（*Studies* 169）認爲，這自由是指保羅在對待猶太人和外邦人一事上的彈性（參：林前九19～21）；但其後（173）又認爲是指猶太人和外邦人同屬於彌賽亞時代，在同一基礎上（信靠復活的耶穌爲神所應許的彌賽亞）同爲亞伯拉罕的兒女。（4）李常受 1.73-74（參 80、81）認爲，在基督裏的自由包括以下的四個意思：「脫離律法的轄制」、「得著完全的滿足，並有豐富、支持的供應」、「享受真正的安息，不在守律法的重擔之下」、「對基督的享受……完滿享受活的基督」。筆者認為，文理只支持第一、三兩個意思（參五1）。

13 在本書另外四次（三14、26、28，五6）；參《羅》1.499 註 16、17。

14 R. Longenecker 52.

15 Ziesler 13.（1）Boring & Craddock 581*a* 則認爲，這些假弟兄似乎已調查過安提阿教會的宣教工作，如今將他們的異議提交耶城教會的領袖，企圖使這宣教工場上的做法（開放會籍給沒受割禮、不遵守律法的外邦信徒）顯得可疑。（2）Georgi（*Remembering* 23-24）認爲這種（在安提阿教會的）偵查工作就是搜集外邦信徒的「罪證」，然後利用此證據來勉強（尤其是在耶城的）猶太信徒或是命令外邦教會受割禮和守律法，或是（若前者不成功）和他們斷絕關係。認爲偵察工作是在安提阿教會／其分會進行的釋經者還包括：Hays（2000）225*a* / Martyn 196（後者參二4a 註釋註 11〔上面

假弟兄這樣做的目的，是要使我們做奴僕，即是爲要奴役／轄制我們（4c，現修／新譯）；[16] 我們在原文的位置（在動詞之前）提示此詞受到強調，意即「我們這些在基督耶穌裡享有自由的人」。[17] 對應著這自由（解釋如上段），奴役指「使外邦基督徒受制於律法」，而受割禮就是受制於律法的縮影（參五3）。[18] 從保羅的角度看，這正是如今在加拉太眾教會中發生的事（參四9，五1）：[19] 割禮派企圖將摩西的律法強加諸外邦信徒身上，他們說，外邦信徒若不受割禮便不能與猶太基督徒（尤其是在飯桌上）相交。簡言之，他們所要的，若不是全體信徒皆嚴守摩西律法的教會，因而可被視爲猶太教一部分的教會，就是兩個分開的教會；保羅對這兩個選擇都不同意。[20]

二5　我們就是一刻的工夫也沒有容讓順服他們，為要叫福音的真理仍存在你們中間。

原文以關係代名詞他們開始；[1] 其前述詞只可能是上一節的假弟兄，

402〕）。

16 LN 37.27. καταδουλόω 在新約另外只見於林後十一20。本節以 ἵνα ＋ 未來時態直說式語法（καταδουλώσουσιν）表達目的，常見得多的結構是 ἵνα ＋ 不定時時態假設式語法（如 5 節：διαμείνῃ），但二者在意思上並無分別。Cf. *Syntax* § 198; R. Longenecker 52; Wallace 571.

17 Koptak（'Identification' 164）則認爲，保羅在此使用複數的第一人稱來表示，外邦人被奴役等於猶太基督徒亦會被奴役。

18 Cf. Pilch 11. 故此，當代的意譯是正確的：用猶太人的律法束縛我們，叫我們……成為律法的奴隸。Deissmann（*Light* 325）指出，甚多釋（放）奴（隸）的記錄明白地禁止人在任何時候使獲釋者再成爲奴隸；由此可見假弟兄的意圖著實可惡。Tsang 84-86 更明確地認爲，動詞的文化背景是，已經從奴役中獲釋的人被販賣奴隸者綁架；保羅將假弟兄喻爲品格卑劣、動機不良的非法販奴者，他們欲把信徒賣給（摩西的）律法，使他們陷入屬靈的奴役中。

19 Smiles 81. Tsang 86-87 指出，這正是保羅在此（描寫耶城事件的文理中）使用奴隸的圖像的機巧之處：藉此圖像，保羅不但指出在耶城的假弟兄之動機及性質，也指出了加拉太煽動者的動機及性質。

20 Witherington 136-37.

1 有古卷缺 οὐδέ 一字或 οἷς οὐδέ 二字；沒有前者或後者，4～5 節不再是破格文體（見二4a 註釋註 6 所屬正文〔上面 401〕），而是 5a 在文法上連於 4a，得出的意思即是：「爲了那些偷偷地混了進來的假弟兄的緣故（4a），我們有一短時間向他們屈服了（5a）」。可是，這短說法不大可能是原來的，因爲：（1）得出的意思顯然與保羅在這裡的論證之要旨（以及保羅的氣質）背道而馳；（2）古卷的證據及教父的證據支持長說法；（3）短說法之產生，似乎是因有抄寫員，在使徒保羅所實行的

不能視爲耶城教會的領袖。[2]（一）有認爲我們在這裡包括耶城教會的領袖，意即保羅與使徒一起回應來自那些假弟兄的挑戰；[3] 不過，上文已經辯證，使徒可能曾催促保羅同意讓提多受割禮，因此本句（**5a**）對使徒並非合適的描寫。[4] 我們最自然的意思是指保羅和巴拿巴。[5]（二）一刻的工夫直譯是一個時辰（新世），[6] 在此強調他們面對假弟兄的要求時所採納的一點也沒有／毫不讓步（新譯、和修／現修）的堅決態度。（三）有認爲我們沒有順服讓步（新世）這話暗示，保羅並非被逼「順服地」同意提多要受割禮，而是自動地同意。[7] 可是，名詞讓步在原文有冠詞，這能否像無冠詞那樣譯爲「順服地」[8] 是有疑問的。伯頓就認爲一定不可以這樣翻譯；原文結構的意思是，保羅沒有「在所要求的順服一事上」讓步。[9] 此外，一個外邦基督徒（提多）受了割禮（不管是保羅自動地同意或是提多自願的），[10] 怎麼可以被保羅視爲爲外邦教會保存了福音的真理（5b），是

原則（林前九20～23）底下，認爲需要在這裡找到爲提摩太施行割禮（徒十六3）的類似例子。See *TextC* 522-23; *TextG* 376; Martyn 197 with n.15; cf. Boice 440. 亦參下面註 11（Barrett）。

2 As in Eisenman, 'James' 131.

3 Nanos 149; Nanos, 'Intruding' 81 n.59, 82 n.62（continued）, 84, 85; 李保羅 54。

4 參二3 註釋第三段（上面 398-99）。

5 Martyn 208. 不過，馬廷認爲至少有此可能：我們亦包括保羅和巴拿巴所代表的安提阿教會。NEB, REB 將複數第一人稱的 εἴξαμεν 視爲 editorial "we"（= 'I'）的例子。但保羅在上下文（1 節、2a、d、6d、7 節）一致地使用單數第一人稱，這事實不利此看法。

6 πρὸς ὥραν, 新約另三次（林後七8；門 15；約五35）。在當時，時辰是至小的時間單元（參：可十三11、32）。

7 E.g., Duncan 43ff.; Gunther, *Paul* 52; Robinson, 'Circumcision'. 原文爲 εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ.（1）εἴκω 在新約僅此一次；在 LXX 亦只出現二次（次經《所羅門智訓》十八25；僞經《馬加比四書》一6）。BDAG 281*b*（s.v.）定義爲：'to give way before expression of force or argument'（對力量或論證讓步）。這比 LN 39.21 的定義（'to give in to a superior power or force',「向更高的力量屈服」）可取，因 'superior' 之意在此並不合適。（2）ὑποταγή 在 LXX 並無出現；在新約另外三次，都是用在介詞片語中（林後九13；提前二11，三4），在本節則爲單獨使用。

8 I.e., τῇ ὑποταγῇ = 'submissively'（Moule 45; MHT 3.220）; 'in submission'（BDAG 1041*b* [s.v. ὑποταγή]; R. Bergmeier, *EDNT* 3.407*b*）.

9 Burton 84-85. τῇ ὑποταγῇ = 'by way of the subjection（demanded）'（84）. Betz 91 n.320 指出，作爲冗言（'pleonasm'）這詞是受強調的。Cf. R. Longenecker 52: 'we did not give in . . . in this matter'.

10 參二3 註釋第二段（上面 398）。

難以理解的。[11] 如伯頓所言，「任何假定提多受了割禮的看法，都涉及這個結論，即保羅因被逼或因舉棋不定而放棄了他的論證〔即是不再據理力爭〕，而在他目前的論證中，他作了一個不眞誠且不成功的嘗試，要證明他並沒有放棄。」[12] 因此，經文最自然的意思是：保羅和巴拿巴完全沒有讓步（提多也沒有受割禮）。[13] 他們這麼堅決地拒絕讓提多受割禮，因他們顯然不認爲割禮只屬無關宏旨之事，而是有極重要的象徵意義：割禮象徵了順服在律法之下（參五3），作爲外邦信徒與猶太信徒相交、完全有分於教會的必備條件。[14]

保羅說，他和巴拿巴對這班人毫不讓步（現修），目的是要使福音的真理存留在你們中間（新譯），直譯作「要使福音的眞理繼續和你們在一起」(5b)。[15]（甲）有認爲你們是特指「你們，加拉太的信徒」，保羅的話被進一步解釋如下：（一）保羅與假弟兄在耶城之爭確切地是爲了加拉太信徒的緣故；這就是說，這次耶城的會議是由於加拉太的眾教會中發生爭議，且是爲要解決此爭議而舉行的；正是由於保羅在耶城確切地爲他們的緣故費了這麼大的氣力，他們卻這麼快便離開了他的福音，保羅才有理由感到驚奇（一6，新譯）。[16]（二）保羅二次訪耶城時，他尚未與加拉太人見過面！因此，這話的修辭作用是暗示，早在加拉太人歸主之前，保羅已經是在他們一方的；從開首到末了，他都是爲外邦人謀求

11 So, rightly, Linton, 'Third' 87; cf. Bruce 113, *Paul* 158; Barrett, *Essays* 120-21. Barrett（*On Paul* 7）稱短說法（見上面註 1）爲 'an impossible reading', 這是其中一個原因。

12 Burton 81.

13 Ciampa 143 在這裡看出申十三8（LXX 9）的回響。不過，該節首個動詞（συνθέλω）的意思似乎不是 'yield to'（如作者的理解），而是表示同意（思高，9節）。

14 Georgi, *Remembering* 25. 參較五6註釋第三、四兩段（下面 1154-55），六15註釋首段（下面 1404）。

15 διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς is another example of a stative verb with πρός indicating state（Wallace 359 n.8）. 參一18 註釋註 37（上面 357）。διαμένω 在保羅書信僅此一次；新約另四次，意思分別爲「繼續停留在某種狀況中」（路一22；彼後三4）；「繼續存在」，與滅沒相對（來一11）；「繼續與某人在一起」（路二十二28，如在本節）。Cf. BDAG 233*b*（s.v.）.

16 Tarazi 9-10, 66. Cf. Guthrie, *Introduction* 456, point（ix）. Orchard（'Ellipsis' 478-79）認爲，保羅故意使用你們一詞，爲要表示加拉太人在自己和保羅之間所造成的間隔，因他們在某程度上已離棄了保羅傳給他們的福音眞理。

福祉的英雄。[17]（三）保羅要使耶城的會議對加拉太人成爲適切的；他要他們掌握這個類比：保羅當日沒有向假弟兄讓步，為了要替你們保存福音的真理（現修），照樣，他如今要加拉太人拒絕任何危害他們的自由之事。[18] 自然得多的看法是，（乙）你們不是特指加拉太人，而是籠統地指「你們外邦信徒」。保羅和巴拿巴當時必須採取那麼堅定的立場，才可以爲外邦信徒整體（包括當時的和未來的信徒）保存福音的眞理；而由於當時的情況（提多被要求受割禮）和現今加拉太眾教會的情況（割禮派要求外邦信徒受割禮）同樣涉及割禮的問題，因而事實證明，保羅昔日在耶城所採取的立場也惠及加拉太的信徒。[19]

福音的真理一詞在整本希臘文聖經裡另外只出現一次，就是二章十四節。[20] 蕭華指出，此詞出現的兩次，其文理皆與衝突有關，而在這兩次的衝突裡，耶城教會領袖的立場則或是模稜兩可（二1～5），或是無法辯護的（11～14節）。[21] 由此看來，這詞特別指向一個需要，就是在攻擊之下保存自由的福音（＝宣講自由並使人得自由的福音）；而所指的攻擊，不僅在於假弟兄對福音的直接敵對（4～5節），亦在於（尤其是在於）真的弟兄因過分關注中庸之道而產生的壞影響（11～14節）。[22]

17 Cosgrove（1997）203-4. Cf. Ebeling 92-93.

18 依次見：Smiles 81; E. Johnson, 'Galatians' 306. Tolmie 80, 233 認爲，保羅在此使用了這種修辭伎倆：'making past events transparent for the situation in Galatia', 即是其敘事方式將過去的事件連於加拉太的處境。

19 依次見：Hays（2000）225*b*; Dunn（1993a）101-2. Cf. Silva, 'Truth' 60-61 n.18; Lincoln, 'Stories' 193.

20 原文爲 ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. 弗一13 的 τῆς ἀληθείας τὸ εὐαγγέλιον 並非另一例子，因爲兩個名詞其實分屬於不同的片語，後一個解釋（is epexegetic of）前一個：τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν = 'the word of truth, [namely] the gospel of your salvation'（e.g., NKJV, NRSV, NIV）。西一5是類似的情形：τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου = 'the word of truth / the truth, [namely] the gospel'（e.g., NIV, NJB / RSV, NRSV）. Silva（'Truth' 54）認爲：這詞是保羅刻意和小心地選用的，其中的兩個名詞有同等的分量；此具特色的詞語很可能反映了保羅的雙重信念，即（1）沒有福音就沒有終極的眞理（參：羅一16～17），（2）沒有眞理的「福音」並不是福音（加一6～7）。ἀλήθεια 一詞可參《帖後》229-30。

21 Silva, 'Truth' 56.「模稜兩可（ambiguous）」大抵是指那些領袖起先贊成提多受割禮，後來則被保羅說服。

22 Art. cit. 57。

就本節而論，福音的真理主要有兩種解釋：（甲）從社會學的角度解釋——（一）保羅拒絕讓提多受割禮，爲要保存福音的眞理（彼得勉強外邦信徒採取猶太人的生活方式），可見福音的真理與「外邦人不用遵守猶太人的律法」之自由直接有關。[23] 外邦人不用受割禮或遵守猶太人的律法，而與猶太人以同等地位被接納進入神的新群體之內；福音的真理就是神白白的恩典歡迎外邦人以外邦人的身分成爲神的子民這群體內的正式成員。[24]（二）這詞是指外邦人不用接受割禮或遵守律法的其他要求，而可以有分於以色列的產業。具體地說，就是猶太人和外邦人可以在信靠基督（而不是受割禮、守安息日、遵守飲食條例等律法的要求）的基礎上，一起生活。[25] 所有的信徒，不論其種族、文化或社會地位，已因神在基督裡的恩典而被納入神的子民之內。[26] 更具體地說，福音的真理就是指在保羅的教會中，猶太信徒和外邦信徒有自由作同一班會眾的成員，並且後者不用受割禮和遵守摩西律法而可與前者享受同桌用膳。[27]（三）保羅的信息之獨特處，在於他堅持外邦信徒不必成爲猶太人。外邦人只需要相信神和信福音（信靠彌賽亞耶穌），不需要在此以外還接受割禮；一個外邦人若接受割禮，等於強制自己遵守全部的律法（包括成文的和口傳的），即是完全變成一個猶太人。保羅看出，這不僅是不需要的，且是嚴重地危害福音的真理。[28]（四）福音宣告被釘十架和復活的耶穌是全世界的主。既是這樣，信靠祂、對祂效忠的人必須構成一個家庭，不能有根

23 Hansen（1989）84（參下面註 34 及所屬正文）。Cf. Russell 91.

24 依次見：Adams, 'Ideology' 243; Kok（2000）281. Cf. Wiley 17, 24, 140 n.1, 157-58 n.56: 外邦人可以以外邦人的身分被神接納。

25 Matera 82. 參下面註 31 及所屬正文。Cummins 196 認爲，福音的真理就是：神守約之信實終末的運作（'eschatological outworking'）及以色列的至終得直（她的稱義），不能倚靠「依循以律法爲本的猶太生活方式」而得，而是單藉著其終末的救主、彌賽亞耶穌之殉道及被高舉而成就的。參二 16a～b 註釋註 131（Cummins）（下面 554-55）。

26 Hansen, 'Conversion' 217.

27 依次見：Esler 119（endorsed by Catchpole, 'Crucifixion' 379 n.5）, 131-32; Esler, 'Agreement' 270.

28 Stern 526-27. 作者指出，今天的情況正好相反：信耶穌爲彌賽亞的猶太人（'Messianic Jews'）需要堅持，一個猶太人不必成爲外邦人（'a *goy*'）才可以公開他對耶穌的信靠。

據國籍或種族而產生的分裂。[29]

（乙）從救恩的角度解釋——（一）福音的真理是指這個信念：稱義是基於神的恩典（21節），是藉著信靠基督耶穌而得（16節），不用接受割禮（五2～3）或遵守摩西的律法（二16，五4）。[30]（二）福音的真理所關注的是人在神面前得稱爲義的基礎：不是遵行律法，而是信靠神藉著祂的兒子之死與復活所成就的；福音的真理可以一句話總括：人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督（二16）。[31]（三）所指的是，所有人都是藉著信靠基督之忠誠的工作而獲得與神有正當的關係。[32]（四）福音的真理是指「完整的福音……恩典的教義」；保羅在本章下文將會以因信稱義來解釋這基本教理的含意。[33]（五）基督被釘十字架，爲要使我們脫離律法的咒詛，以致我們可以領受祂的靈（三1～2、13～14）。[34]

筆者認為，這兩種解釋並非彼此排斥而是並行不悖的：[35] 直接的文理支持（甲），特別是其下的（一）和（二），即福音的真理是指外邦信徒可以不用受割禮（二3），亦不用遵守摩西律法的飲食條例（11～14節），而以平等的地位與猶太信徒一起成爲神的子民，享受桌上的相交。較廣的文理（15～21節，[36] 另本書多處）則支持（乙），尤其是其下的（一）和（二），即福音的真理是指所有的人（包括猶太人和外邦人）都是因信稱義，不是因遵行律法。事實上，從救恩角度的解釋（乙）所指出的事實，

29 Wright 16.

30 Martin & Wu 275*b*.

31 依次見：Matera, 'Walking' 166, 'Galatians' 127, 130-31. Cf. Jervis 54. 參上面註 25。

32 Witherington 191 n.69: 'given right standing with God through faith in the faithful work of Christ'.

33 George 151, citing Lightfoot 107*a*.

34 Hansen（1994）14. Hengel & Schwemer（*Paul* 12-13）則認爲，福音的真理就是保羅後來在羅馬書「以有系統的形式（in systematic form）」所發展的。參上面註 23。

35 有趣的是，Hansen 和 Matera 都在各自的不同場合分別提出了上述的兩種解釋（依次見：〔Hansen〕上面註 23、34；〔Matera〕上面註 25、31），但似乎都沒有把二者合併起來。McKnight 91 的觀察值得留意：「在現實裡，神學與社會因素是不能分開的：所有的神學都表達於社會（expresses itself socially），而社會因素影響我們的神學。」

36 留意保羅在該段用因信稱義來闡釋安提阿事件的深層意義。詳見二 15～21 註釋結語：「安提阿事件的意義」（下面 610-12）。

是從社會學角度的解釋（甲）所指出的事實之基礎：正因爲所有人都是因信稱義，不是因行律法，外邦信徒就可以在律法以外（即是不用受割禮或遵守律法的其他部分）與猶太信徒構成一個神的子民，以平等的地位彼此相交（包括一起進食）。[37]

3.2.5.4 對於保羅無所增添（二6）

二6a　至於那些有名望的，

第六至十節在原文是又長又複雜的一句，[1] 其基本結構如下：那些有名望的，並沒有加增我甚麼（6d，主句），反倒看見了……（7節，由第一個分詞引入的、從屬的複雜子句）又知道……（9a，由第二個分詞引入的片語），雅各、磯法、約翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之禮（9b～c，對等子句）。[2] 第九節末句和第十節指出這協議的內容。在第六節的首末二句之間是一雙重的插入句（先是6b，接著是6c）。[3] 本節的首末二句在文法上並不銜接：首句原文作從（呂譯）那些有名望的，保羅大抵想說「從這些人那裡我沒有……」，但是經過了雙重插句後，他似乎忘記了首句原來的結構，改而從新開始，因而在首句是屬於介詞片語之內的（因而是所有格的）那些有名望的（6a），在末句變成了句子的主詞（因而是主

37 （1）費歌頓一方面說：（甲）在本書，這兩種對律法的看法結合起來（'coalesce'）；不過，主要的問題不是「靠行爲稱義」（= 遵行律法以獲得神的恩寵），而是社會性的（= 要屬於神的子民，就必須遵行律法）；前者自然地是由後者而來的（Fee, 'Freedom' 213 n.6）；另一方面又說（204）：（乙）二15～四31 的論證基本上是處理「基督的工作使人獲得在神面前的義者地位」的問題（五13～六10 則處理「律法不能使人有義的行爲」的問題）。兩種講法似乎並不完全協調。（2）Volf（*Paul* 204 n.7）的觀察比正文的（甲）可取：使保羅擔憂的，是要求外邦基督徒遵守律法的神學含意——更準確地說，是基督論的含意（參二21）〔筆者按：亦參五2、4 所提示救恩論的含意〕——遠超過這種要求所產生的不良的社會含意（參二11～14）；這是理應如此的，因爲神學的謬誤是其他的偏差的根源。是項觀察與正文的（乙）相符。

1 R. Longenecker 53 稱之爲 'one long, convoluted sentence'.

2 ἐμοὶ γάρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν **προσανέθεντο** (6d), **ἀλλὰ** τοὐναντίον ἰδόντες ὅτι . . . (7) καὶ γνόντες . . . (9a), Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης . . . (9b) δεξιὰς **ἔδωκαν** ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ (9c).

3 Wallace 54.「插入句」是被插進另一句子內的、文法上獨立的句子（Rowe, 'Style' 147; cf. Porter, 'Paul' 582）。Wallace 54 又指出，6c 的 θεός 在文法上稱爲「插句主格（parenthetic nominative）」，後者定義爲 'the subject in a clause inside a sentence that may or may not have a different subject'（53）。

格，6d）。[4]

譯爲至於的原文小字，其功用是繼續第一、二節所開始的敘述（第3～5節有插句的性質[5]），因此不宜譯爲但是（現修）。[6]（一）有認爲本節這些公認的重要人士（金譯）「大概包括所謂『教會柱石（二9）和另一些領袖或長老』」；[7] 不過，上文已經辯證，所指的僅是稱爲教會柱石的那三位領袖。[8]（二）那些有名望的已在第二節出現過，又在本節末句重複一次，並在第九節以那稱為教會柱石的這形式再次出現；[9] 這現象提示，此稱謂（尤其是9b 那個形式）並非保羅自己選擇，而是耶城教會給予其領袖的。[10] 問題是，那些被認為有名望的領袖（現修）是指他們在保羅寫

4 Cf. MHT 4.86; Tolmie 81-82. 後者（82）指出：保羅書信的「破格文體（anacoluthon）」現象通常都是意外地（不是故意）造成的。不論是有意的或無意的，此現象可能對讀者產生的效果，就是文法上的不規則引起了讀者的注意，使他們專注於句子的內容——假弟兄的差勁行爲（二4），耶城教會的領袖沒有加給保羅甚麼（6d）。Cronjé（'Defamiliarization' 221）同樣認爲，此現象所產生的效果，就是拖慢閱讀的過程，因句子的意思不像正常結構的句子那麼明顯。參較二4a 註釋註 6（上面 401）。

5 參二4a 註釋註 17 所屬正文（上面 404）。

6 R. Longenecker 53. I.e., δέ here = not 'But'（KJV, NKJV, NAS, TEV）but 'And'（RSV, NRSV）. Matera 75 則認爲本節繼續 3 節的思想。

7 郭一黃 58。（1）Nanos（'Intruding' 86-88）則認爲是指二4 的假弟兄。參二2c 註釋註 23（上面 392）。（2）李保羅 52 認爲，「從徒十五 5-6 來看，他們大概就是那些『長老』。・・・這個稱呼就大概是指其中堅持『外邦人要守割禮才得救』的那些長老・・・或者也包括了那幾個『法利賽派的信徒』（徒十五5；顯然他們在教會中也是有某些地位的）。」可是，使徒和長老在徒十五～十六是個成了固定形式的詞語（十五2，十六4〔原文只用一個冠詞將使徒和長老連起來〕；十五4、6、22、23〔使徒和長老各有自己的冠詞〕）；事實表明，使徒和長老的立場是一致的（尤見十五22、23，十六4），而認爲外邦信徒要受割禮才能得救的是有些法利賽派的信徒（十五5，現修），並無證據表示他們是長老。（3）李保羅 52 又區別「二6 所謂有地位的人」和「二7-10 眞正有地位的人」；這區別值得置疑，因6a和9b節用了幾乎完全相同的詞語來形容他們：οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι——στῦλοι εἶναι 可合理地視爲只是 εἶναί τι 進一步的解釋。

8 參二2c 註釋第四段之（一）= 上面 391-92。

9 原文，及四個詞語之間的異同，見二2c 註釋註 20（上面 391）。

10 Barrett, 'Pillar' 4, 5, 12, 17.（1）另有認爲，這稱謂是由保羅的敵對者始創，用以指耶城教會的領袖的（G. Kittel, *TDNT* 2.233; Machen, *Origin* 122; Ridderbos 81）。Witherington 138 問道，「被誰公認呢？」他的答案是：加拉太的煽動者。（2）Aune 238*a* 認爲 οἱ δοκοῦντες 'is used in a kind of doubly ironical way', 即是保羅以之爲反語法（諷刺性），但亦可以視爲不是反語法（沒有諷刺性）。

信時所享有的地位，[11] 抑是指他們在保羅這次與他們會晤時已享有的地位？[12] 前一個看法特別符合「這些人是被保羅的敵對者或加拉太的割禮派認爲權威人士」之說（參註10之〔1〕），但若這稱謂是耶城教會給予其領袖的（如上文），則第二個看法似較可取。另二點支持這看法：[13]（1）有關的原文詞語在第二和第九節顯然是指耶城教會的領袖在是次會談時已被認爲是有名望的人和已被稱為柱石（思高），既然三節所指的是同一班人，本節的詞語應同樣理解爲他們在是次會談時的地位。[14]（2）比起「那些現今被認爲有名望的領袖當時並沒有加增我甚麼」，「那些（當時已是）有名望的領袖並沒有加增我甚麼」來得較自然，亦較符合保羅論證的要旨，即割禮派所吹捧的、那些有名望的人並沒有給我甚麼新的指示（6b，現修）。換句話說，那些領袖在會談時的聲譽和地位越高，對保羅的論證越有利，因保羅認爲自己的使徒身分和工作是與他們完全平等的（7～9節）。

（三）再一次，有認爲保羅並沒有確定耶城教會領袖的地位，他只是語帶嘲弄的說，他們是在自己眼中看來相當重要的人（新世），其實他們並不比他重要；[15] 或認爲那些被認為有名望的人（新譯）這稱謂表示，保羅承認他們在別人眼中所享有的很高的聲譽，但這不一定是保羅自己對他們的評價。[16] 另一方面，亦有認爲若保羅在此賦予這稱謂負面的意義，

11 So Lightfoot 28 n.1, 107*b*; Guthrie 82; Fung (1988) 95 n.54; 馮 107。

12 主要的英譯本多反映這種理解：KJV, NKJV, NIV（'who seemed'）; RSV, NRSV, NAU, NJB（'who were'）. οἱ δοκοῦντες 很可能是冠詞 + 分詞作名詞用，但即使譯爲名詞（如 NEB 'the men of high reputation'），正文的問題仍然存在。

13 以下二點，參較 Schmithals, *James* 84 n.13 (continued).

14 Dunn（1993a）102 就認爲，這三人從開始已是母會的領袖。Lightfoot 103*a* 將 2 節的 τοῖς δοκοῦσιν 譯爲 'the men of repute, of position', 109*b* 沒有將 9 節的 οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι 譯出，只是將 6a 的 τῶν δοκούντων εἶναί τι 譯爲 'those who are looked up to as authorities'（107*b*), 彷彿引起問題的只是6節。但見上面註 12。

15 Braxton 66, 115 n.32. Jaquette（'Paul' 78）也是認爲，δοκέω 的四度出現洩露了外表和實際某程度的區別。Pilch 13則認爲，保羅只是按當日的文化所施加的限制說話：人們彼此認識的方法就是憑外表，因此他說，「從外表看來，這些人是重要人物」，其中並無貶抑之意。

16 Dunn（1990）114; Dunn（1990）255 = Dunn, 'Theology' 143; Dunn, *Evidence* 84. Cf. Boice 442-43: 保羅

無異於自己破壞自己的論證，即他與耶城教會的領袖是同一隊伍的。[17] 如上所言，保羅使用此稱謂時語帶諷刺，很可能不是針對耶城教會的領袖本身，而是爲要貶低割禮派誇讚那些領袖而作的、言過其實的宣稱。[18]

二6b～c　不論他是何等人，都與我無干。神不以外貌取人。

首句較貼近原文的翻譯是，他們從前到底是哪一種人，[1] 對我並沒有分別（新世）。是在原文爲過去未完時態，所指的時間可能不是保羅二次訪耶城時，而是基督復活前的時間。[2] 但是何等人是指甚麼呢？線索在下一句（6c）：以外貌取人意即「對人表示尊重」；[3] 用在神對人的態度上，不講情面（路二十21，新譯）意即不因人具備一些所謂的優點而對

的話含有眞正的貶抑之意。Eisenman（'James' 126）認爲，保羅對耶城教會的領袖的尊敬只是表面的和完全禮儀性的。Goulder（*Tale* 2）甚至說，保羅提及他們時的壞心情清楚表示，他認爲他們就是加拉太問題的幕後人物。Hartin（'James' 64）認爲保羅的語調露出敵意。

17 George 155. Cf. Ebeling 101; Perkins 49.

18 Cf. Lightfoot 108*a*; Duncan 49; Ridderbos 86; Guthrie 82; Schlier 76; Bruce 117. 參二2c 註釋第四段之（二）= 上面 392。如 Betz 92*b* 所說，這稱謂容許保羅承認這些人擁有權柄和能力，同時就他自己對這種權柄的順從而論則保持距離。Cf. also Witherington 139, 147, point (3).

1 ὁποῖοί ποτε ἦσαν.（1）ὁποῖος（= 'of what sort': BDAG 716*b* [s.v.]）在新約另外出現四次。這字本身是中性的（林前三13），按不同的文理而有好的（徒二十六29；帖前一9）或壞的（雅一24）含意。（2）ποτέ（enclitic）在這裡可能因與 ὁποῖοι 連著使用而得 'ever'（BDAG 856*b* [s.v. 3]; cf. BDF §303）= 不論／無論（思高、金譯、和修同／呂譯、新譯）之意：'of what sort + ever' = 'of whatever sort'. Cf. MHT 3.196（'whatever kind of persons they were'）; KJV / NKJV, NIV（'whatsoever/whatever they were'）. 不過，這字在上文三次（一13、23）的意思都是「從前」（BDAG 856*b* [s.v. 1]），在本節可同樣理解（as in R. Longenecker 53; Bruce 117）。（3）無論……從前／不論……以前（呂譯、新譯／思高）這些翻譯表示，這些譯本所採納的是 ποτε = 'ever' 這個意思，而從前／以前只是將原文動詞之（過去未完）時態的含意表明出來。

2 依次見（例如）：Dunn（1990）125 n.48, 121, 132; Jaquette, 'Paul' 70; Verseput, 'Mission' 48; 及 Schlier 75; Boyarin, *Radical* 113. 若所指的是訪問時，我們預期保羅會用 τότε（如在四8、29，六4）而不是 ποτέ, 後者指向一段更早的時期（so Bruce 117; R. Longenecker 53; Witherington 139）。

3 Cf. E. Lohse, *TDNT* 6.779-80（'show regard for a person'）. 原文作 πρόσωπον λαμβάνειν（本節及路二十21），直譯作「接受〔懇求者〕的臉」；或作 βλέπειν εἰς πρόσωπον（可十二14 ∥ 太二十二16），直譯作「看〔某人〕的臉」。後一個字可參《帖後》98-99。此希臘詞語背後的希伯來詞語直譯的意思是「提起（某人的）臉」，所提示的圖像是一班彼此競爭的懇求者圍繞著一個有權力的人物，他們的眼睛是向下望的，那人作出決定後就趨前將被揀選者的臉提起來，使他面向自己（Martyn 199; Odell-Scott, 'Hierarchy' 16）。

他（她）特別尊重。[4] 由此看來，保羅的意思是說，神不會因為那三位使徒從前的生命中有甚麼個人的榮譽而對他們另眼相看；所指的「優點」或「榮譽」很可能是他們與地上的耶穌的個人關係：他們認識耶穌，並曾與祂一起生活——雅各作為祂的弟弟，彼得和約翰作為祂的門徒。[5] 保羅說他們這種身分和地位對我並沒有分別，因為神不以外貌取人：後一句話（6c）是前一句（6b）的神學根據（參：申十17；代下十九7）。[6]

對我並沒有分別[7] 很可能反映了希臘的道德家對「無關重要之事」的討論。犬儒學派及其所影響的斯多亞學派稱美德與惡行之間的中間地帶為「（倫理意義上）無關重要之事」；按伊比德圖所下的定義，一切的事物分為三類：好事是美德（複數）和每一樣有分於那些美德的東西，惡事是與好事相對的事，無關重要之事是財富、健康、名譽。對伊比德圖而言，地位（不論是一己的或是別人的）是無足輕重之事，因這事是在道德抉擇的範疇之外的。[8] 由此看來，保羅在這裡可能是使用了希羅哲學的

4 Munck（*Salvation* 99）認為 6 節的插入句是保羅對使徒的「劍刺（sword-thrust）」，暗示他們過去亦有陰暗的一面。但此解釋與神不以外貌取人通常的意思不符。

5 Cf. Burton 87; R. Longenecker 54; Adams, 'Ideology' 228; Hubbard, *Creation* 196 n.48; Wenham & Moses, 'Transfiguration' 161. Barrett（*On Paul* 7 n.3）則反對此解釋。Verseput（'Mission' 48-49）的解釋是：神不偏待人的意思是，祂並不把那些猶太基督徒領袖因他們是猶太人而提升到教會中優越的位置（參：二11；徒十34），他們並不因是猶太人而享有高過保羅的外邦宣教工作的地位。Georgi（*Remembering* 31）合併兩個解釋：他們與歷史上的耶穌之關連，以及他們是巴勒斯坦的猶太人。

6 Cf. Jaquette, 'Paul' 77; Anderson, *Rhetorical* 152.

7 οὐδέν μοι διαφέρει, impersonal use of διαφέρω, 'it makes no difference to me'（BDAG 239*a* [s.v., 3]; cf. L. Oberlinner, *EDNT* 1.315*b*）. διαφέρω 在新約另外出現十二次（保羅書信四次），呈現三種不同的用法：（1）三次為及物動詞，意思分別是經過（可十一16）、傳開（徒十三49，呂譯），和〔使〕飄來飄去（二十七27）。其餘九次為不及物動詞，（2）兩次的意思是「有別於」（林前十五41；加四1），五次為比……貴重（太六26 ∥ 路十二24，太十31 ∥ 路十二7；太十二12），另二次（3）在 τὰ διαφέροντα 一語中（羅二18；腓一10〔參《羅》1.391-92〕）。

8 Jaquette, 'Paul' 72-73, 74; cf. idem, 'Adiaphora' 182-85.（上述兩個學派和伊比德圖，可依次參《聖神》153*a*、489*b*-90*a*、191*b*。）作者（'Paul' 76, 'Adiaphora' 185）又指出，希臘的道德家及其意見的編纂者（英文名稱為 'doxographers'），「例行公事」地藉著訴諸道德抉擇的範疇而將在位者的地位或名譽相對化：另一個人的名譽是自己無法控制且是在自己的道德目的之外的。就保羅而論，透過運用一己的道德抉擇而達致美德此「*summum bonum*（the chief good）」，被福音的真理這另一個「至善」所取代了。

「無關重要之事」這題目來使耶城教會領袖的權柄相對化：[9] 保羅宣告，對他來說，他們的身分和地位是無關重要的事，因為神並不重視此等外在的、人的因素，祂並不把「人的證件」放在考慮之列。[10] 原文的字序（「面－神－人的－不接納」）提示神字受到強調：保羅拿人評估人的方法與神的方法作對比，暗示他在此事上是跟隨神的榜樣，不像加拉太的煽動者。[11]

在前一句話（6b）裡面，兩個動詞的時態由過去（從前是怎樣的人）轉為現在（現在是無關重要之事）。鄧雅各據此認為，保羅如今（在寫信時）已失去他在二次訪耶城時所給予那幾位使徒的尊敬；他從前承認他們的權柄，但如今不再願意順服他們；此改變是由安提阿事件引致的。[12] 不過，再上一段已經辯證，首個是字所指的不是保羅二次訪耶城時使徒的情況，而是他們與地上的耶穌的關係；因此，根據這裡的時態之改換而假定保羅與耶城領袖的關係起了重大變化，這做法並不穩妥。[13] 如馬廷所言，保羅使用過去時態的是字，因他是在敘述往事；而隨後的現在時態有這樣的含意：「對我來說，〔他們從前是怎樣的人〕在今天仍是無關重要的事；我當著〔加拉太的〕那些〔假〕教師的面引述此事實，〔因〕你們經常聽到他們頌揚那些耶城的領袖。」[14]

二6d　那些有名望的，並沒有加增我甚麼，

9 Betz 94*b*; Jaquette, 'Paul' 79-80（cf. 68-69）. 不過，後者（'Paul' 79, 'Adiaphora' 195）認為前者說「保羅贊同（subscribes to）此教義」這講法（亦見於 R. Longenecker 54）可能是言過其實。BDAG 888*a*（s.v. πρόσωπον, 1 b α）則只解為「神不偏待人」。

10 R. Longenecker 54; Witherington 140.「人的證件」即英文的 'human credentials'.

11 Witherington 140.

12 Dunn（1990）121, 255（= Dunn, 'Theology' 143）; Dunn（1993a）102-3, 126.

13 Witherington 139 乾脆地說鄧氏所代表的看法很可能是錯的。Cousar（2001）39 同樣對 Dunn（1990）118-22 的解釋提出異議：若保羅對耶城使徒的態度如此改變了，他沒有表示這樣的一種改變是在何處或為甚麼發生。Silva（'Christianity' 343 n.7）認為，鄧氏這一點理據十分薄弱；最明顯的破綻是，ἦσαν 所指的是使徒本身是如何，不是保羅對他們的看法。

14 Martyn 199. Cf. Betz 95*a*, followed by R. Longenecker 54 and by Jaquette, 'Adiaphora' 191.

原文以於我／給我（呂譯／新譯）一詞開始，因而這詞是受強調的；所強調的是保羅自己的權柄和另一權柄之對立，[1] 那「另一權柄」不是耶城使徒本身的權柄，而是按照猶太派基督徒所宣稱及解釋的、那些使徒的權柄。[2] 那些有名望的重複自本節首句。[3] 加增原文在一章十六節譯為商量，[4] 有英譯本在本節同樣譯為「沒有延長商議」；[5] 但是鑑於這裡不同的文理，通常的翻譯是較可取的。[6] 但沒有加增我甚麼具體地是指甚麼呢？[7] 筆者認為有兩方面的意思：[8]（1）加增這動詞使人想起同字根的陳說（2節）一詞，並且可能應連著該詞來理解：保羅把他的福音向那些有名望的人陳明，要聽取他們的意見，[9] 他們則完全接受這福音，沒有加上任何補充。[10] 其含意即是，他們對保羅宣講福音的工作沒有加上任何限制，也沒有把不屬福音的要求加諸其上，[11] 這些要求尤指接受割禮（參2節，

1 於我原文為 ἐμοί（如在六14）。Cf. E. Stauffer, *TDNT* 2.356（cf. n.115）：「ἐγώ〔我〕表達與其他人的權柄對立，以及申明保羅本身的權柄〔這種用法〕最清楚的地方，就是在加拉太書。」

2 Cf. Moffatt, 'Paul' 76. 隨後的 γάρ 字重拾插入句（6b～c）之前（6a）那個思想（cf. Rogers 45*a*）。

3 （1）此詞在形式上與2c的片語相同，但其實是6a那個片語的縮寫；見二2c註釋註20（上面 391）。（2）6a的所有格變成6d的主格，是由於6b～c這雙重插句所引致的；見二6a註釋首段（上面416-17）。Cf. BDF §467:「作者或是忘記了開首那句，或是認為以新的方式取代它較為方便。」

4 見一16c～17 註釋第四段（上面 337-39）。

5 NEB: 'these men . . . did not prolong the consultation.' J. Behm（*TDNT* 1.353）解為「沒有把甚麼交給我考慮或判決」，從而得出以下的意思：只有保羅提交報告並請求判決（二2〔ἀνεθέμην〕）；並無「那首個基督徒群體的領袖向保羅提交報告或使他作他們的裁判」的問題。可是，如在該節（參二2b 註 7 所屬正文〔上面 386-87〕），這個意思並不符合文理；這裡的文理所要求的意思是「把一些東西加給別人」；cf. Schlier 74; Lightfoot 108*b*-9*a*; A. B. Bruce, *Christianity* 57 n.1.

6 LN 59.72: 'to add'; BDAG 876*a*（s.v. προσανατίθημι, 1）: '*add* or *contribute*'. 英譯本主要分為 'added'（KJV, NKJV, RSV, NIV, NJB, CEV）及 'contributed'（NRSV, NAS, NAU）兩種翻譯；呂譯的增益與後者相仿。REB 作 'imparted'. 金譯附注（e）說「直譯為『不叫我作出更多的犧牲』（見 2 節）」，未知有何根據。

7 中譯本提供至少兩個意思：（一）那些顯要的人並沒有傳授甚麼新事給保羅（新世）。（二）沒有給保羅另外〔的〕吩咐（思高）或新的指示（現修）。

8 Cf. Dunn（1993a）103-4: 他們對保羅本身——或是對他作為使徒的地位，或是對他的福音——並沒有任何貢獻。Barrett（*Paul* [1994] 29）認為，這話的意思或是：他們對保羅的信息沒有加上新的內容（cf. NIV, NJB, CEV），或是：他們沒有授予他另外的權柄；或可能是二者同時。此「或可能」句不見於 Barrett, *On Paul* [2003] 46 n.22.

9 兩個動詞依次為：προσανατίθημι, ἀνατίθημι. 後者參二2b 註釋首段（上面 386-87）。

10 Duncan 49.

六12～13）及遵行律法的其他部分（例如守安息日〔參四10〕和飲食條例〔參二11～14〕）。[12] 他們並不認為保羅的信息是為要吸引外邦人而設計的、縮短的福音版本，也不認為外邦信徒要遵守摩西的律法才可以成為教會的正式會員。[13]（2）與此同時，緊接著本句的下文（7～9節，特別留意沒有……反倒這對比）強調耶城領袖承認保羅傳福音的權柄，並與他進入福音夥伴的關係。他們對保羅已具備的使徒權柄無所增添。[14]

本句與使徒行傳所記載的所謂「使徒諭令」（十五28～29）有何關係，這問題有幾種答案。（一）一些釋經者根據本句而認為，保羅對使徒諭令一無所知；此諭令其實是在耶城的使徒會議之後才制定的，只是作者路加根據他所使用的資料來源，誤以為此諭令是使徒會議之結果。[15]（二）另有認為本句暗指使徒諭令，意即保羅有意暗示，他曉得在是次會議之後有另外加上的條款，但那是後來的事且是沒有經他同意的。[16] 另一方面，（三）亦有認為本句與使徒行傳的記載並無衝突：「這些禁戒〔徒

11 Schütz, 'Tradition' 146. Cf. *EDNT* 3.162*a*: 'those of repute *imposed* nothing *additional* on me'; Verseput, 'Mission' 49: 'to impose a burden upon'. Taylor（*Paul* 108）指出，耶城領袖確認在安提阿教會所宣講及照著來生活的福音，沒有把另外的義務加在該群體身上。不過，作者（112）認為問題其實並不是像保羅所描寫的那麼簡單。

12 Cf. Hübner, *Law* 21; Boring & Craddock 581*a*; R. Longenecker 54; Esler, 'Agreement' 270; Tamez 1660*b*; Hays（2000）225*b*; Bauckham, 'Peter' 121-22.

13 McKnight 86. Debanné（'Galatians' 131）指出，他們對保羅的福音之回應，具有範例的作用：既然雅各、磯法、約翰（他們不僅是柱石，又是猶太人）絕不含糊地認可保羅的福音，沒有勉強外邦人（以提多為代表）受割禮，那些宣傳外邦人必須順從律法的人就更加顯出是錯誤的了。（1）Caird（*Theology* 23-24）則認為，不是並無甚麼可加，而是因為無此需要：耶城的使徒從保羅所聽到的，足以令他們感到滿意，可以分工合作；至於他們與保羅之間一些顯著的分歧，雙方「同意互不相同」（'they agreed to differ'）。（2）Taylor（*Paul* 125）認為，耶城會議並沒有在「安提阿教會已經遵守的禮儀或飲食條例」之外加添甚麼。但引句的假設值得置疑（見二12a 註釋首二段〔下面 473-77〕）。（3）Hengel & Schwemer（*Paul* 207）認為，本句（6d）提示，或是在當時或是後來（在安提阿的衝突之後），巴拿巴接受了（福音）要有所「加添」的義務。筆者認為，此說純屬臆測，並無可取。

14 Cf. Chamblin, 'Revelation' 13. Witherington 128 with n.123, 140 with n.158 強調，他們對保羅個人的「榮譽率（honor rating）」或地位沒有加添甚麼。Morris 71 強調，他們對保羅的「身分、在教會中的地位及類似之事」沒有任何貢獻。

15 Hengel, *Acts* 115-16, 117; Hays（2000）225*b*. Cf. Park, *Theology* 37: 此諭令是作者路加仿照「挪亞律法（the Noahide Law[s]）」（參《聖神》386*a*）而寫成的。

16 Georgi, *Remembering* 30.

十五20、29〕的確不是當時會議的『新』協定，而是反映保羅自己及早期教會一貫對外邦信徒的道德期望。」因此保羅可以說，那些有名望的人並沒有給我甚麼新的指示（現修）。[17]（四）二者並無衝突，因爲所謂的使徒諭令並不是在耶城的使徒會議才制定的，而是猶太教的歸教者所接受的傳統教導一個代表性的例子，其內容亦被用於基督教的宣講以及對「基督教的歸教者」之教導中。使徒諭令的內容應被包括在新約的（尤其是描寫異教的生活方式的）「惡行目錄」之內，就像加拉太書五章（19～21節）的「肉體的惡行」一樣；作爲負面教材，這種惡行目錄是基督教的宣講和教導理所當然的一部分，在耶城會議之前、期間和之後，都是如此。使徒會議所討論的是「『基督徒歸教者』與割禮」的問題，會議的決定是，應以有關歸信猶太教的傳統教導，教導基督教的歸教者，但不必要求割禮。照樣，保羅也是教導外邦信徒，歸主後要離開外邦人的惡行，但他的教導並不包括要他們受割禮，而在是次會議上，耶城領袖同意保羅的做法，並不加上「基督教的歸教者要受割禮」此一要求。[18]（五）筆者認為，保羅顯然並不認爲本句與第十節（耶城領袖要保羅和巴拿巴記念窮人）互相抵觸，因此我們不難想像，他同樣不會認爲本句與使徒諭令互相衝突，因爲使徒諭令，像記念窮人的請求一樣，與保羅的福音和他的使徒權柄並無直接關係。不過，第一至四說都假定了本段（加二1～10）是使徒會議（徒十五1～29）的保羅版本；但若（如本註釋所持的立場）[19]此二段並非指同一事件，則本句根本不需要與使徒諭令拉上關係。

3.2.5.5 達成協議分工合作（二7～9）

第七節開首的反倒在原文是強烈的反語詞「但是」加上副詞相反地

17 郭一黃 12。Hurd（'Reflections' 139）認爲，保羅與耶城使徒就外邦人的宣教工作達成協議的同時，耶城教會將使徒諭令加在保羅身上。

18 依次見：Borgen, 'Catalogues' 137; 134-35, 136; 138; 136, 133.

19 參導論第肆節，丙部第7～8、10～13段（上面82-85、87-89）；丁部首段，第十三段連註49，及末段（上面89-90、98-99、100）。

（現修、和修），[1] 引入了上一句和下文的強烈對比：保羅說，耶城教會的領袖並沒有加增我甚麼（6d），反而因為看見我受託傳福音給未受割禮之人（7a，新譯）[2] 又知道所賜給我的恩典（9a），就向我和巴拿巴用右手行相交之禮（9c）。[3] 目前這三節指出了耶城領袖與保羅及巴拿巴所作的協議（9b～d），此協議是由於他們在保羅身上所看見的（7節）和對他的認識（9a）。

二7　反倒看見了主託我傳福音給那未受割禮的人，正如託彼得傳福音給那受割禮的人。

看見了[1]（像9節的知道）可能暗示，耶城教會的領袖改變了他們的意見：他們以前沒有看見的，現在看出來（思高）了（以前沒有認識到的，現在認識到了）。[2] 這種意見上的改變，大抵就是保羅向他們說明他在外邦人中所傳的福音（2b～c），以及根據福音的真理力辯提多不應受割禮（3～5節）的結果；也許保羅還向他們提及他歸主後在外邦人中傳福音的果效（參一21；徒十一25～26），證實了他們也（像猶太的教會）聽到的、有關他傳福音的消息（加一23～24）。[3]

他們看見的事實是：保羅受託付來傳不受割禮的福音，[4] 正如彼得

1 ἀλλὰ τοὐναντίον = 'But/but on the contrary'（NKJV, NAS, NAU / RSV）. τοὐναντίον = τοῦ + ἐναντίον（BDAG 330*b* [s.v. ἐναντίον 2]）. 新約另外只二次：林後二7；彼前三9。

2 耶柔米（see Edwards 22*a-b*）認爲，7節隱含了以下的意思（保羅沒有明說出來，以免自誇）：「那些顯要的人物沒有加增我甚麼，相反的，我對他們卻有所加增，他們〔因而〕變成在福音的恩典裡更堅固。」耶柔米的聲稱未知有何根據。

3 這就是目前三節的基本結構：ἰδόντες . . . καὶ γνόντες . . . ἔδωκαν . . . 參二6a 註釋首段（註2及所屬正文＝上面416）。

1 ἰδόντες 這（複數陽性）分詞在新約另外出現三次：被「看見」的兩次是以巴弗提（腓二28）和基督（彼前一8），另一次是「神所應許的事物」（來十一13；《來》2.277-78）。在本節是一件事實。

2 Cf. Boice 444; Barrett, *On Paul* 8. NJB 'once they saw' 似乎亦有這種含意。

3 Cf. R. Longenecker 55. Boice 444 則明確地認爲，耶城領袖之改變主意，是由於他們聽取了保羅和巴拿巴在徒十五4所提及的報告。這假定 加II＝徒III 的立場，就如正文的解釋假定了 加II＝徒II 的立場。按後一個立場，保羅歸主後二次造訪耶城時，他已在外邦人中傳福音至少十二年：約有一年在安提阿工作（徒十一25～26），在此之前至少十一年在敘利亞和基利家工作（加一21、23）。

4 （1）以 πιστεύω（通常的意思是「信」）的被動語態表達「受託」之意，在新約另有五次（全部在保

受託付去傳受割禮的福音（呂譯）。原文使用的是被動語態的動詞，而保羅並沒有明說將福音託付給他的是誰；但答案顯然是主（參：林前一17）或「基督和父神」（參：加一1）或（這最可取）上帝（當代、現修；參一15～16）。[5] 不受割禮這抽象名詞在下文再出現兩次，指沒受割禮的狀況（五6，六15），在這裡則指未受割禮的人，即是外邦人（現修）。[6] 與之對應的是抽象名詞受割禮，指受了割禮的人，即是猶太人（當代、現修）。[7] 這兩個詞都是形容福音的，[8] 得出的意思依次是「為外邦人／向外邦人宣講的福音」和「為猶太人／向猶太人宣講的福音」。[9] 保羅受託傳福

羅書信），只有一次（羅三2；參《羅》1.427）不是指保羅（林前九17；提前一11；多一3）或保羅和同工（帖前二4）受託傳福音（參《帖前》130）。表達類似的意思的主動語態只有兩次（路十六11；約二24）。（2）πεπίστευμαι εὐαγγέλιον 是 passive with an accusative object 的例子（Wallace 438-39; 參《帖前》130 註 58），即 εὐαγγέλιον = 'accusative of retained object'（Wallace 197）。同一結構亦見於上述的另五次。（3）Hatina（'Perfect' 9）認為完成時態的動詞在這裡只是指一過去的情況，不是指繼續的結果。但是從耶城會議那個時間點來看，保羅的受託大可以理解為「一過去的行動所帶來的結果」。

5 Cf. TEV, CEV（'God'）. NJB 上半節的譯法——'the gospel for the uncircumcised had been entrusted to me'——將原文 πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας 的受詞 τὸ εὐαγγέλιον（見上註之〔2〕）化為主詞，隱含於動詞內的主詞「我」字變成間接受格。下半節（'just as to Peter the gospel for the circumcised'）用了類似的做法。筆者認為，如此改變了原文的結構是不必要的，並且可能使人誤以為保羅的重點是在於兩個福音的對比；但原文的重點是在於保羅像彼得一樣受託傳福音。

6 ἀκροβυστία 在基督紀元前的希臘作者中沒有出現（MGM 38*a*, xvii），在新約的二十次中，只有一次不是在保羅書信裡（徒十一3，指字面意義的「陽皮」）。除了本書的三次，此字在羅馬書出現十一次（參《羅》1.408 註 15），保羅書信另五次（〔指「陽皮」〕林前七18、19；〔指未受割禮的狀況〕西二13〔比喻性用法〕；〔指未受割禮的人〕弗二11；西三11）。Cf. BDAG 39*b*（s.v.）.

7 Cf. NIV, TEV, CEV（'the Jews'）. περιτομή 在新約共用了 36 次，只有 5 次不在保羅書信中（〔指割禮這禮儀〕約七22、23；徒七8；〔指受了割禮的人〕十45，十一2）。此字在本書另外出現 6 次：（指受了割禮的人）二8、9、12；（指受了割禮的狀況）五6，六11；（指割禮這禮儀）五11。在羅馬書 15 次（參《羅》1.407 註 6）；保羅書信另外 8 次（〔指受了割禮的人〕弗二11；腓三3〔喻基督徒〕；西三11，四11；多一10；〔指割禮的行動〕腓三5；西二11a、b〔屬靈的割禮〕）。Cf. BDAG 807*b*（s.v.）.

8 τὸ εὐαγγέλιον 在原文只在7a出現一次，指保羅受託傳揚的福音；但7b是用了省略語法，καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς = καθὼς Πέτρος [πεπίστευται τὸ εὐαγγέλιον] τῆς περιτομῆς.

9 Cf. NKJV, NRSV, NJB / RSV: 'the gospel for/to the uncircumcised . . . the gospel for/to the circumcised'. 按此理解，τῆς ἀκροβυστίας, τῆς περιτομῆς = genitives of indirect object（MHT 3.211）. Silva（2001）65 指出：（1）將 τῆς ἀκροβυστίας 稱為受詞所有格略有誤導之嫌，因為此片語所形容的名詞（福音）並不包含像其他一些例子（如在一12 的名詞啓示，或三13a〔原文次序〕的名詞咒詛）那麼強的、行動的意思。Wright（'Gospel' 230 n.20）就神的福音一詞有類似的觀察：只有當所有格所形容的名

音給沒有受割禮的人（新譯），這話不能解為保羅的宣教工作只是對非猶太人的，[10] 因保羅在別處明說，傳福音的責任已委託給我（林前九17，思高），而他傳福音的對象包括猶太人（20節）；使徒行傳證實，保羅傳福音的策略通常是以猶太人的會堂開始。[11] 彼得則是受託傳福音給受割禮的人（新譯）；整體而論，彼得的佈道工作是以猶太人為目標的（參：徒九32～42），他向哥尼流一家傳福音（徒十）可能是一獨特的事件。[12]

本節引起的主要問題是：本節是否暗示有**兩個福音**，一個是彼得所傳的，另一是保羅所傳的？（一）好些釋經者認為答案是肯定的。本節（連同隨後二節）表示，這次會談的雙方同意：有兩個福音，一個是給受割禮者，一個是給未受割禮者。由此可以推論，雙方同意，受割禮者要繼續遵守律法的誡命（參五3；林前七18），未受割禮者則不用遵守。[13]

詞表達行動時（如在神的愛一語中），主詞所有格或受詞所有格這等詞才嚴格地適用。（《羅》1.170 註 52 就不夠嚴格！）蕭華又指出，（2）單從文法的角度而言，τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας 所表達的意思只是：這福音與未受割禮的人有關係。任何另外的意思要由信上其他的資料提供（Silva [2001] 65; Silva, 'Truth' 52）。筆者認為，正文所採納的意思為文理（9 節）所支持。關於（1），亦參二16a～b 註釋註 124 之（1）（2）= 下面 553。

曾94註26寫道：「保羅在宣教工作上具有與彼得同等的權柄，二7、10〔原文照錄〕的句子結構顯明這點。二7b 的結構顯出兩個宣教對象 τῆς ἀκροβυστίας（那沒有受割禮的人）和 τῆς περιτομῆς（那受割禮的人）完全對等。兩者的音節長度大概相同〔筆者按：依次為六個和五個音節〕，也同樣顯示兩組人完全對等……。聽眾從句子的完全平衡對稱，可以感受到受割禮的人和沒受割禮的人是平等的。」筆者對依賴音節的論證法甚有保留；參《羅》4.146-47 註 5。

10 *Pace* Dalton 20, 23, 39.

11 參下面450註8及所屬正文；《羅》1.65-66。按徒九15 的記載，神指著保羅對亞拿尼亞說，這人是我揀選的器皿，為要把我的名傳給外族人……和以色列人（新譯）；cf. Rogers 47*a*.

12 Martin & Wu 276*a*.（1）Barrett（*On Paul* 24）認為，在哥林多前書，彼得似乎是個並不拒絕與外邦人交往的佈道者；巴列特猜想，也許彼得自限於只與虔敬的外邦人（如哥尼流）交往。Fee（*Corinthians*）指出，林前一12 和九5 並不表示彼得曾到過哥林多（57-58），我們無法知道彼得曾否到過該城（404）。（2）雖然彼得前書似乎是彼得（替羅馬〔五13 的巴比倫〕教會）寫給小亞細亞五個省份的外邦信徒的通函（so J. R. Michaels, *DLNTD* 916*b*），但並無證據表示彼得曾到過這些地方。Berge（'Peter' 129）將徒十二17 的（彼得往）別處（去）認同為彼前一1 所提及的地區。Lapham（*Peter* 147）同樣認為，彼前的收信人所在地（一1）就是彼得獲派要負責的宣教範圍；但作者同時承認，彼得這種宣教活動並無可考的證據支持。事實上，一12「表明彼得沒有將福音傳給受書者」（David H. Wheaton,「彼得前書」〔載於《證主 21 世紀聖經新釋 2》（香港：福音證主協會，1999）1427-44〕1428*a*）。

13 Gaston, *Torah* 110. Cf. Lambrecht, *Pauline* 181, 301 = *Collected* 173, *Pauline* 187 = *Collected* 174, 'Reasoning' 67. Burton 92 認為，兩個福音在內容上有「一重要和影響深遠的分別……事實上，就

保羅所傳的是不要求外邦信徒受割禮的福音，這顯然有別於耶路撒冷所傳的受割禮的福音。[14] 雖然兩個福音有相同的部分（即林前十五3～7所載的核心事實），但二者各有其特色：一個相信基督是猶太人的彌賽亞（如彼得的講道所描寫的：徒二36，三19～20、26，五30～31），另一個則宣告基督爲被高舉的、萬族萬民之主；前者（彼得的福音）若傳給外邦人聽，等於完全否定了後者（保羅的福音）。[15] 這兩個福音代表兩個不同的救恩觀和兩個不同的宣教工場。「耶路撒冷的特殊派」向「安提阿的普世派」讓步，承認後者的「未受割禮者的福音」爲有效的，就如後者也向前者讓步，承認其「割禮者的福音」爲有效的。二者之間的神學分歧就藉著互相承認而獲得解決。[16]

可是，有兩個對立的福音這種看法嚴重地誤解了當時的情形：不

是律法主義式和非律法主義式的福音之分別」。Patte（*Faith* 43, cf. 37）同樣認爲，使徒會議「認可兩個福音（affirmed two Gospels）」，一個是爲外邦人的「沒有律法的福音（a Gospel *without* the Law）」，另一是爲猶太人的「有律法的福音（a Gospel *with* the Law）」；雖然保羅似乎接受「福音的兩個形式（two forms of the Gospel）」，對他來說只有一個福音（一7）。Sumney（'Jews' 66-67）的看法是：保羅向外邦人傳的福音並不包括割禮，彼得向猶太人傳的福音則包括割禮（大抵亦包括遵守全部律法）；保羅的福音是唯一適合加拉太的外邦信徒的，卻不是使人接觸到基督之拯救工作的唯一的福音。Cf. Betz, 'Defense' 105: 保羅承認有至少兩個不同的對福音的觀念，甚或是兩個福音，以致爲福音辯護等於爲他的福音辯護（參一6～7，二7）。Tolmie 73, 83 認爲，保羅在耶城達到的妥協，容許兩個不同的福音版本，一個給猶太人，一個給非猶太人；這是保羅的論證策略中的一個弱點。

14 Räisänen, 'Call' 63, 64. R. Meyer（*TDNT* 6.83）認爲「兩個陣線」代表著「神學上的對立」。Valantasis（'Competing' 221），像 Lambrecht（*Pauline* 187, 302, 'Reasoning' 68）一樣，將受割禮的福音認同爲使加拉太人著迷的福音（一6）。Tarazi 38-39（cf. 106-7）甚至認爲，保羅的對手就是使用這兩個福音的觀念來攻擊保羅：給猶太人的福音是最高層次的福音（神對亞伯拉罕及其後裔的應許，已在彌賽亞耶穌身上兌現了），給外邦人的福音是較低層次的；對外邦人而言，信耶穌是彌賽亞等於接受邀請成爲亞伯拉罕的兒女（從而有分於已兌現的應許），而受割禮是唯一的方法！因此，保羅的宣講（信耶穌便已足夠，不用受割禮）實際上是使外邦人失去了神所應許的、完全的祝福，即是祂只賜給亞伯拉罕之後裔的國度。

15 Fridrichsen, 'Apostle' 9ff.

16 Park, *Theology* 37.（首二引句英文原作 'the Jerusalem particularists', 'the Antioch universalists'.）Painter（'James' 65-66, 'Peter' 172）也是認爲，保羅藉著承認耶城的柱石那要求割禮的福音，來換取他們對他那不要求割禮的福音之承認。作者隨後的話——'the gospel *demanding circumcision* was restricted to the scope of the *already circumcised* / was to be restricted to those *already circumcised*（'James' 66 = 'Paul' 66 / 'Peter' 172; 斜體爲筆者所加）——似乎有不合乎邏輯之處：爲甚麼要求已受割禮者受割禮呢？答案也許是：信了主的猶太人要給他們的男孩行割禮（Ebeling 94-95）。

錯，保羅堅持信了主的外邦人不必受割禮；信了主的猶太人（他們本身已是受了割禮的）亦會繼續守割禮（即是爲他們的男孩行割禮〔見註16末〕，保羅對此並無異議），因並無理由要他們必須停止這傳統做法；但猶太人需受割禮並非彼得的吩咐，這吩咐也不是福音內容的一部分。[17] 我們亦無理由假定，彼得認爲遵行律法是得救的方法；二章十六節清楚表示，在此事上，彼得和保羅的立場是一致的。[18] 因此，認爲彼得所傳的福音要求猶太人守割禮和遵行律法，這大前提是有疑問的，建基於其上的兩個福音之說也值得置疑。

（二）另有釋經者明確地指出，保羅本身從來就不同意有兩個福音，一個是對受割禮者（並且是傳割禮）的，另一是對未受割禮者（並且是傳不受割禮）的；「兩個福音」只是這次會議達成的妥協，並不是他眞正的神學理解，不然的話，他怎能對猶太人的使徒彼得之繼續或重新遵守猶太人的禮儀提出異議（二12～14）呢？[19] 從上文（一6～9；參：林後十一4）看來，保羅對這裏（加二6～9）達成的妥協不可能會感到滿意，但他似乎接受這是他能爭取得到的最佳安排，使他可以繼續他的工作；耶城的領袖繼續向猶太人傳福音，他和同工則繼續向外邦人傳福音，並無受割禮的要求。[20]

較可取的看法是：（三）保羅堅持只有一個福音（一7～9），他會認爲「有兩個福音」是駭人之說。[21] 因此，二者的分別只在於不同的傳福音

17 Duncan 54; Ebeling 94-95. 如 Bruce 120 所指出，向猶太人傳福音時根本不需要提及割禮。

18 Cf. Schmithals, *James* 47.

19 Boyarin, *Radical* 114. Ebeling 104 也是認爲，這裡的用詞是基於妥協。

20 Barrett, 'Chronological' 93（巴列特：「年代表」87-88）。Cf. Barrett, 'Development' 39: 雙方達成協議，「一方傳講不用割禮的福音，另一方則講要有割禮的福音」；在此基礎上，他們可以握手，「但這不是一個衷心或周詳的協議」（巴列特：「神學發展」37-38）。Barrett（'Introduction' 48-49）又指出，「爲猶太人的福音」和「爲外邦人的福音」這種講法之所以不能令人滿意，是因爲稱福音（定義爲「關於神藉著祂的兒子耶穌基督爲〔不加區別的〕全人類所成就之事的好消息」）的不同的表達方式（'different modes of expression'）爲福音，是把特別的意思給了福音一詞；這種講法其實無意否認福音（定義如上）基本上只有一個。

21 Stanton 1157*a*.

對象，[22] 但在信息的內容上並無分別。[23] 所謂受割禮的福音，不過是彼得採用適合猶太人聽眾之需要的方式而傳的福音，[24] 就如所謂不受割禮的福音是保羅在外邦人中，以適合外邦人聽眾之方式和重點所傳的同一個福音；[25] 例如，對外邦人傳福音時，不要求他們受割禮和守律法才可以成爲基督徒，對猶太人傳福音時，則不要求他們停止遵守律法。[26] 除了討論中的兩個片語，經文本身肯定沒有任何跡象顯示，保羅和耶城領袖分別傳兩個不同的福音；相反地，本節的上、下文都清楚表示，保羅和巴拿巴所傳的福音，與耶城領袖所理解的，在一切基本的內容上是一樣的：提多沒有被逼受割禮（3節），這本身已暗示雙方對福音的理解相同；保羅說他所傳的與初期教會所傳的一樣（一23），也有同樣的含意；保羅

22 Hansen（1989）84; Witherington 140-41; Winger, 'Tradition' 78 n.47. LN 11.53 說，將本節翻譯成某些文字時，必須避免給人這樣的印象，即是有兩個福音，一個是爲猶太人的，另一是爲外邦人的。Martyn 202 認爲，保羅完全沒有以本節兩個平行的片語來提示有兩個福音；不過，這一個福音是以「兩項宣教工作（two missions）」進到整個世界。彼得從事向猶太人的宣教工作（要遵守律法），保羅則從事向外邦人的宣教工作（不用遵守律法）（Martyn, 'Mission' 308）。

23 Schneider 196.（1）Cole（1989）28, 109-10 n.1 認爲，兩個詞語較宜譯爲 'evangelism of the Gentiles' 及 'evangelism of the Jews'（如本註釋所參考的所有中譯本，除了呂譯）。Wright（Gospel' 234-35）舉例說明如下：我若將同一封信寄給幾個朋友閱讀，「給伉儷甲的信」以空郵寄出，「給伉儷乙的信」則用平郵寄出，這種講法絕無「二信的內容有別」的含意。（2）另一方面，Tarazi 69 的理據（對筆者而言）並不穩妥，他認爲：保羅在區別二者之餘，小心翼翼地避免提示有「兩個福音」之意：他沒有重複福音一詞（Chamblin ['Revelation' 3] 也是以此爲理據），就連重複冠詞也沒有（即是沒有說 τὸ τῆς περιτομῆς），藉此強調只有一個福音。但見註 8（上面 426）。亦參二8 註 17 之（1）= 下面 434。

24 使徒行傳顯示，保羅向猶太人聽眾傳道時，主要也是傳耶穌爲基督（像彼得一樣，參註15所屬正文〔上面 428〕）：在大馬士革（九22），在彼西底的安提阿（十三26～41），在帖撒羅尼迦（十七3），在哥林多（十八5），於該撒利亞在亞基帕二世面前（二十六22～23），在羅馬（二十八3），都是這樣（cf. Dahl, 'Messianität' 88）。若兩個福音之說成立，我們便要說，保羅既傳彼得所傳的受割禮的福音，也傳他自己所傳的不受割禮的福音。

25 Silva（2001）65（cf. Silva, 'Truth' 52）認爲，保羅所關注的是福音如何向非猶太人傳講、解釋和應用。

26 Cf. Boring & Craddock 581*b*. Kim（*Paul* 47 n.160）認爲，保羅使用不受割禮的福音一詞，特別在與受割禮的福音的對比之下，似乎是爲要表明，耶城會議清楚明白這一點，即保羅向外邦人所傳的福音不要求割禮。可是，此說值得置疑，因受割禮的福音不能解爲彼得等人向猶太人所傳的福音要求割禮（猶太人自然是已行了割禮的）。這就是說，不要求外邦人受割禮（這事實）不宜從不受割禮的福音這詞本身看出來。

明言只有一個福音，並嚴肅地宣告傳另一福音的人甚或天使都該受咒詛（一7、8～9），更不容許我們達到有兩個福音的結論；[27] 下文所述的協議內容（二9d：我們往外邦人那裏去，他們往受割禮的人那裏去）提示，會談的要點並非信息的內容，而是雙方互相承認他們不同的主要興趣和責任；保羅又指出，彼得對得救之法的認識和他自己相同（16節），亦證實了兩者之間的一致性。因此我們所得唯一的結論就是，本節（和隨後二節）雖然區別了兩個不同的福音受眾及協議雙方的主要興趣和責任，涉及傳福音時不同的方式和重點，但絕不可能有兩個不同版本的福音，分別爲受割禮者及外邦人而設，且涉及信息內容上的重要分別。[28]

二8　（那感動彼得、叫他為受割禮之人作使徒的，也感動我，叫我為外邦人作使徒；）

本節原文開首有因為一詞，[1] 其功用並非表達原因，而是提出證據來：[2] 本節提出的事實，證明了上一節所說的話，即保羅和彼得分別受託傳福音給外邦人和猶太人。[3] 換言之，他們的工作效果（本節）就是他們

27 Reicke, 'Righteousness' 40.

28 Cf. G. Friedrich, *TDNT* 2.734; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1065-66; Bruce, 'Problems. 5' 271-72, 'Paulinism' 11; Butler, 'Faith' 22.

1 呂譯、思高、新譯、金譯、現修。γάρ = 'For/for'（KJV, NIV, TEV / NKJV, RSV, NRSV, NJB）.

2 Silva（2001）85 指出，ὁ γάρ（或 ἡ γάρ）在本書只出現另二次（五14、17a），ὁ δέ（包括冠詞的各種格式）則約十五次。這現象提示，δέ 是保羅「預設（default）」的連接詞，並無特別的意義，但 ὁ γάρ 改變了ὁ δέ 的造句模式，因而不大可能只有後者那模糊、過渡性的意思，而具表達原因之意。不過，筆者認爲，就本節而論，所表達的「原因」不是保羅和彼得受託傳福音的原因，而是爲甚麼上一節可以說二人受託傳福音的原因。這種用法的另一例子是路七47（參馮蔭坤：《比喻》36-37）。

3 好些中英文譯本將本節放在括號內，使本節變成插入句（另見：呂譯、新譯、金譯；KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU, NJB）。在這前提下，本節可視爲（甲）提供進一步的資料，解釋耶城教會的領袖是如何看出 7 節所提及的事實，或視爲（乙）保羅寫信時在回顧之下所加上的評語，此評語證實了上一節所提的事實（Tolmie 74; 托爾米選擇後者）。Cronjé（'Defamiliarization' 221）認爲，插入句將讀者的注意力轉移到所插入的內容上。筆者倒認為，沒有必要將本節放在括號內（不把本節放在括號內的中英文譯本包括：思高、當代、現修、和修；NIV, TEV, CEV），即是本節不必視爲插入句，而可自然地解爲提供了耶城教會的領袖於是次會議時所看出來的事實（7 節）的證據（這證據是他們當時看見的）。

受託傳福音的證明。這是筆者對本節的理解，以下討論原文的細節和其他的看法。

（一）感動原文具有「有效地工作」的含意；[4] 作工者顯然是神。動詞在本節的前後兩句都有出現，強調了保羅的宣教工作在外邦人中所產生的效果，與彼得的宣教工作在猶太人中所產生的效果相同。[5]（二）彼得和我在原文只是簡單的間接受格，即是之前並無介系詞，因此其意思很可能不是（神）運行在彼得裏面……也運行在我裏面（新譯）。[6] 有認為原文二字在此表達媒介之意：彼得和保羅被視爲神手中的器皿，得出的意思即是，「那藉著彼得爲受割禮之使徒職分工作的（神），也藉著我爲外邦人工作」。[7] 不過，二字較可能是所謂的利益間接受格，意即神「爲彼得，也爲保羅」作工，使他們的工作有很好的效果。[8]（三）使徒職分（呂譯）一詞[9] 通常被解爲指二人被委派成為（現修）使徒的事實；[10] 不過，配合著「爲彼得……也爲我」這個意思，這詞較可能是指使徒職事之履

4 Cf. KJV/NKJV: 'wrought effectually / worked effectively'; NAS, NAU: 'effectually worked'. ἐνεργέω 在新約一共出現 21 次，只有三次（太十四2；可六14；雅五16）不在保羅書信中；除了本節的兩次，此字在本書另外出現二次（三5，五6）。詳參：《腓》275；《帖前》183。Walker（'Interpolation' 579）指出，ἐνεργεῖν + 直接受格這結構（有別於 ἐνεργεῖν + ἐν 或是單獨使用）在整本新約聖經裡並無別例；他認爲這支持本節並非出自保羅的手筆。

5 Dunn（1993a）106. 鄧氏提出彼得的案例以資比較（徒十47，十一15～17，十五8～9）。

6 Cf. H. Paulsen, *EDNT* 1.453*b*: 'the one who acts in the apostles'.

7 Wallace 162-63, cf. 164 n.64. Cf. RSV, NRSV: 'he who worked through Peter . . . also worked through me'.

8 Burton 94; Wuest 65. I.e., Πέτρῳ, ἐμοί = each a 'dative of advantage': 'the one who was at work for Peter . . .'（BDAG 335*b* [s.v. ἐνεργέω, 1 a]）. Cf. NAS, NAU: 'He who . . . worked for Peter . . . worked for me also'; NJB: 'he who empowered Peter's apostolate . . . also empowered mine'. 亦參下面註12。

9 Walker（'Interpolation' 583）指出，ἀποστολή 一字在新約出現的另三次，都或是單獨使用（羅一5；徒一25）或是與「我的」一詞連著使用（林前九2），只有在本節才取「以隨後的所有格表達使徒職分的對象」這種形式；作者因此認爲，ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς 這片語很可能並非出自保羅的手筆。可是，我們可否根據此字在本節及林前九2 的用法（兩次皆與所有格的名詞或代名詞連著使用），而認爲羅一5的ἀποστολήν（單獨使用）並非出自保羅手筆，因與保羅書信的另二次有別，但與路加的用法相同？顯然不可，因而沃爾克的理據並不穩妥。

10 Cf. NRSV: 'making him [Peter] an apostle'; TEV: 'was made an apostle'; BDAG 121*b*（s.v.）; Kim, *Origin* 27 n.1（erroneously as '26 n.1' in idem, *Paul* 47 n.161）.

行，[11] 得出的意思即是，那叫〔彼得〕為受割損的人致力盡宗徒之職的，也叫我為外邦人致力盡宗徒之職（思高）。[12]（四）本節的對比不再是未受割禮的人和受割禮的人（7節），而是受割禮之人和外邦人。雖然未受割禮的人和外邦人基本上是同義的，但由前者改爲後者這字眼上的改變也許表示，保羅欲表明他蒙召是要向外邦人宣揚福音（一15～16），神對亞伯拉罕的應許從開首就延伸到他們（三8）。[13]

使徒職分一詞原文在本節只出現一次，論到彼得和論到保羅的兩句並非工整地完全對稱，直譯可作：「那爲彼得有效地工作，使他履行其『受割禮者之使徒職事』的，也爲我有效地工作，使我向外邦人。」（一）有認爲這表示，雖然耶城的使徒承認保羅的福音與他們的福音有同等地位（7節），但他們並不承認他是使徒（本節）。本節的講法可能是耶城會議之協定的回響，甚或是取自此協定；此協議刻意地沒有使用使徒職分一詞來指保羅的宣教工作。[14] 保羅在本節沒有將使徒職分一詞用於自己身上，因他在耶城的會議中沒有被正式承認爲使徒。[15]（二）沃爾克則認爲，保羅在這頭兩章的要旨是要強調他的使徒身分，在這樣的文理中，他斷不會明白地提到彼得的使徒職分而不同時提及他自己的，而保羅亦

11 Ridderbos 89; Hendriksen 83 n.58. Cf. RSV: 'for the mission to the circumcised'; NJB: 'who empowered Peter's apostolate [= the discharge of Peter's apostolic office]'. Taylor（*Paul* 156, cf. 113）認爲，ἀποστολή 所指的是宣教的工作，而不是從事宣教者的身分。

12 εἰς ἀποστολήν 和 εἰς τὰ ἔθνη 有兩種解釋：（1）表達ἐνεργήσας這行動的目標（BDAG同上面註8）；（2）εἰς 在此相當於利益間接受格，表示神作工是「爲了」彼得（和保羅的）使徒職分的（BDAG 290*b* [s.v. εἰς, 4 g]）。筆者認爲後者得出的意思可取：'He who worked for Peter *for* the prosecution of his apostleship to the circumcised worked also for me *for* [the prosecution of my apostleship] to the Gentiles' =「那爲彼得工作，使他能有效地履行他對受割禮者的使徒職分的〔神〕，也爲我工作，使我〔能有效地履行我〕對外邦人〔的使徒職分〕」。參較上面註 8 及所屬正文。

13 Jervis 58. Walker（'Interpolation' 584）則認爲，這改變可能是將 7b～8 節加進經文裡的作者（參下面註 16）鑑於保羅自己在 9 節所用的組合（εἰς τὰ ἔθνη, εἰς τὴν περιτομήν）而作的。但若此「添加者」可以這樣做，保羅是否亦可以這樣做呢？

14 Betz 98*b*; Dunn（1993a）107; Martyn 202-3; Lüdemann, *Apostle* 76, *Opposition* 37（cf. 38, 100）. Cf. Barrett, *On Paul* 10.

15 Park, *Theology* 49, 50; Suh, 'Conference' 32, 33.

不會將本節這種講法從別處（有關耶城會議的一份報告）納入他的信內，因此，本節（連同上一節的最後六字〔原文〕）是後來有人添加進來的。[16]不過，（三）本節兩半的不對稱情形較可能的解釋是，本節和上一節的造句法都包含省略，並且兩節呈現交叉式排列法，其簡潔的文體避免重複所有可根據文理而清楚補充的字，如下：

（甲）我受託傳不受割禮者的福音（7a）

（乙）正如彼得〔受託傳〕受割禮者的〔福音〕（7b）

（乙'）那爲彼得有效地工作，使他履行其受割禮者之使徒職分的（8a）

（甲'）也爲我工作，〔使我履行我〕向外邦人〔的使徒職分〕（8b）[17]

就如福音一詞在上一節是明白地只連於保羅，但其含意是亦連於彼得，照樣在本節，使徒職分一詞是明白地只連於彼得，但其含意是亦連於保羅；就如我們不能因福音一詞沒有明白地連於彼得，就說彼得的宣講不配稱爲福音，照樣我們亦不能因使徒職分一詞沒有明白地連於保羅，而下結論說保羅沒有被承認爲使徒。本節只是一種縮寫形式，保羅的讀者（聽者）會把它理解爲表示保羅與彼得同具使徒身分。[18]

16 Walker, 'Interpolation' 583-84, 586. 作者認爲 7b～8 節（由 τῆς ἀκροβυστίας 開始）是「反馬吉安」性質的：馬吉安以保羅爲唯一的眞使徒，添加句的作者則可能像使徒行傳的作者一樣，刻意地不把使徒身分歸給保羅。

17 即是將 ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη 視爲相當於 ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς [ἀποστολὴν] τῶν ἐθνῶν. Cf. Hendriksen 83 n.58.

18 Cf. McLean, 'Status' 69, 70; Painter, 'Paul' 64-65 = 'James' 64-65, 'Peter' 171; Matera 77（cited with approval by Hays [2000] 226*b*, and by Witherington 143）. 類似的論證亦見於：Ebeling 105; Scott 151 n.83; Ciampa 343 n.121; Brehm, 'Relationship' 14*b*; Taylor, 'Identity' 113 n.73. Polaski（'Power' 89 n.62）認爲，7 節先提保羅的宣教工作，8 節則先提彼得的，這表示保羅很小心地說明二者是平等的。（**1**）Tarazi 69 的理據（對筆者而言）並不穩妥，他認爲：保羅沒有重複使徒職分一詞或以代名詞代替之，藉此強調只有一個使徒職分。參二7 註釋註 23（上面 430）。（**2**）Walker（'Interpolation' 583, 'Apostleship' 324-25）則認爲，7 節（和 10 節）的省略並不提供與 8 節完全平行的情形，因爲在該（二）節（如在本書的另一些例子：一12，二4、10，三5、19，四12、23），把省略的字放回去並不影響句子的造句法或需進一步加以修改；但在本節，把 ἀποστολήν 加在 εἰς 之後，還得把 τὰ ἔθνη 改爲 τῶν ἐθνῶν 才成（見上註）。作者認爲，要表達保羅的工作屬於他的使徒職分，他大可以明白地說 ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν, 或（即使用省略法）至少說 ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ τῶν ἐθνῶν；但本節的實際字眼只能引致兩個可能的結論：要不是（甲）保羅的造句在此草率得令人難以置信，就是（乙）本節刻意地不把使徒身分給予保羅（'Apostleship' 325-26）。（**3**）另一方面，Rogers 46*b* 認爲，保羅重複了介系詞 εἰς 這一點，提示 8b 的省略包含 8a εἰς ἀποστολήν 這片語內的 ἀποστολήν 一字。按筆者的理解，保羅的用意確是要表達 εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν 這圓滿的意思，但是一經決定使用省略法而把 ἀποστολήν 一字略去，τῶν ἐθνῶν（所有格）便自然地被改爲 τὰ ἔθνη（直接受格），因 εἰς 之後只可以取直接受格。這不能稱爲「草率得令人難以置信」。事實上，沃爾克自己承認（326），上述解釋「當然是可想像的」，但是他問道：若是這樣，那麼爲甚麼 7 節的 τῆς περιτομῆς（所有格）沒有在省略的 πεπίστευται 一字之後同樣地變成直接受格的 τὴν περιτομήν 呢？（筆者按：作者的意思是，7b 的圓滿表達法是 καθὼς Πέτρος πεπίστευται τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς，那麼，當保羅將中央的三個字省略之後，爲甚麼不把末後二字改爲直接受格？）可是，這樣做無異畫蛇添足！作者不是指出過，8 節與 7 節的分別正是在於 7 節的省略並不牽涉任何修改嗎（見上面之〔2〕）？怎麼現在反過來要求修改呢？還有，作者不是認爲 8b 的省略至少應保留 τῶν ἐθνῶν 這所有格嗎（同上）？怎麼現在反而要求在 7b 應使用 τὴν περιτομήν 這直接受格呢？（**4**）Walker（'Interpolation' 581-83）又認爲，7b～8 節將保羅和彼得描寫成遠超乎其他的、早期的基督徒宣教士的兩個大人物，這很不可能是保羅的看法；此外（585），7b～8 節所描寫的分工法與 9 節所說的不同：前者的焦點在於保羅一人和彼得一人，後者則提到保羅和巴拿巴，以及雅各、磯法和約翰；保羅不會在信上包括兩種這麼不同的分工法。這兩點都用來支持作者的「7b～8 節乃後來添加」之說。不過，較自然的看法是，就向猶太人的宣教工作而論，彼得是耶城使徒的代表，就如在向外邦人宣教的工作上，保羅是安提阿教會（包括巴拿巴）的代表（cf. Rogers 46*b*）。

二7～8　在這兩節出現的是彼得這希臘名字（保羅書信僅此二次），[1]而不是保羅書信他處一貫使用的亞蘭文形式磯法。[2]這獨特的現象導致數個不同的或彼此相關的理論。（**甲**）這兩個名字代表兩個不同的人：磯法是耶城教會的一個領袖，而彼得是耶穌的一個門徒，後來成爲使徒；磯法是耶路撒冷的居民，在復活的主向他顯現後信了耶穌（林前十五5），其後成爲使徒當中的顯著人物及耶城教會的領袖，而彼得是耶穌的門徒，在耶城以外從事宣教工作。[3]這看法很不可能是對的，理由如下：（1）福

1 Πέτρος. 作爲異文的三次（一18，二11、14）不算在內。Cf. *TextC* 522, 523, 524, respectively. 因此，Eisenman（'James' 143）的講法——'the *Cephas* being referred to in between the references to "Peter" in Paul's letters'——與事實背道而馳！Kilpatrick（'Peter' 319, 326）則認爲，加一18～二14 這一整段原來都是用 Πέτρος 這名字的；一18，二9、11、14 等處的 Κηφᾶς 是次要的異文，有人將彼得在這些地方的名字與林前（一12，三22，九5，十五5）同化。較可取的看法是，在二7、8 使用了 Πέτρος 這事實的影響下，有抄寫員爲要在本書將名字一致化而把較不熟悉的磯法改爲較熟悉的彼得（J. R. Michaels, *DPL* 701*b*）。

2 見一18 註釋註 10 及所屬正文（上面 353-54）。「『彼得』是亞蘭文，『磯法』是希臘文」（曾 80）這話大抵是無心之失，因與事實剛好相反。See, e.g., BDAG 544*a*（s.v. Κηφᾶς），809*b*（s.v. Πέτρος）.

3 依次見：Ehrman, 'Cephas', esp. 469, 474; 及 idem, 'Galatians' 307（Box 20.4）. 作者指出，從第二世紀早期開始，一些文獻將磯法和彼得視爲不同的人（'Cephas' 463-66）：有謂二人同屬十二使徒之

音書的傳統將磯法認同為彼得（約一42:『磯法』翻譯出來就是『彼得』〔新譯〕），即是約翰的兒子西門稱為磯法又稱為彼得。[4]（2）保羅說，彼得是個使徒，受託向受割禮者傳福音（本節）；又說，磯法是個使徒，受託向受割禮者宣教（一18～19，二9）。由此可以推論，彼得就是磯法。[5]（3）第九節暗示，雅各、磯法、約翰這三人是初期的耶城教會顯著的領袖（他們稱為柱石）；而在使徒行傳，西門彼得常與約翰一起出現，三者又顯然是在希伯來人當中的顯要人物。[6] 再一次，自然的推論就是，彼得即磯法。（4）將保羅書信所述有關磯法的事實，與福音書及使徒行傳所載有關彼得的傳統比較，強有力地提示二者是同一人。[7]（5）即使撇開約翰福音的證據，亦難想像在古代教會中有這樣的兩個人：其名字都是「石頭」之意（約一42：磯法和彼得同義，意思是『磐石』〔現修〕），都被列在耶穌復活之目擊者的名單中之首位（林前十五5；路二十四34），都被描寫為被差往受割禮者那裡去（上面之〔2〕）。[8]

（乙）綠德曼認為，第七、八兩節所描寫的，並不是這次會議的情形，而是較早時、在保羅歸主後首次造訪耶城時（一18）與彼得達成的協議。這有關保羅個人的傳統資料流傳於保羅所建立的說希臘語的教會當中（只有此看法可解釋希臘形式的彼得這名字在這裡出現）；這傳統所

列；另有將彼得放在十二使徒之列，磯法則列在七十門徒之中；其他則讓問題懸而不決（466）。（作者上述的兩項著述相隔十年，後者並無提及其間發表的 Allison〔見下文〕對前文的反駁。）持「二人」之說的釋經者還包括：Berge, ‘Peter’ 127, 132, 133, 135-36; Eisenman, ‘James’ 142-43; R. A. Martin, *Studies* 175-86. Brown, Donfried & Reumann（‘Peter’ 24 n.54）認為，「二人」之說不值得認眞考慮。Walker（‘Interpolation’ 577）稱之為「純屬臆測」。

4 Painter（‘James’ 64 n.21）說，鑑於這個傳統，「二人」之說不能成立。R. A. Martin（*Studies* 176）則因認為約翰福音成書於保羅書信約 40 年後，而不接受這個反對理由。

5 Berge（‘Peter’ 130）認為，保羅在林前九5 並沒有說磯法是個使徒，在十五5 也沒有把磯法列在十二使徒當中。不過，加一19 至於別的使徒一語顯然的含意是，保羅以磯法為使徒。因此，以磯法為使徒彼得的另一名字是自然的理解。

6 依次見：徒三1、3、4、11，四13、19，八14；及 一13、15～26，二1～42，三12～26，十一1～18，十五1～21，二十一18。

7 以上各點依次見：Allison, ‘Peter’（1）493,（2）494,（3）493,（4）494-95（詳見左右兩欄所列資料）。

8 J. R. Michaels, *DPL* 701*b*.

表達的、彼得與保羅之平等地位與歷史事實並不相符，而是保羅本人或保羅的跟隨者其後的解釋。[9] 可是，如溫大衛所指出，此甚有創意的解釋不自然地使這兩節與其文理分離。[10] 這兩節和第九節在結構上是連為一體的：（1）如上文所指出，這三節指出了耶城領袖與保羅及巴拿巴所作的協議（9b～d），此協議是由於他們在保羅身上所看見的（7節）和對他的認識（9a）；而第八節則提出保羅和彼得受託傳福音的明證。[11]（2）這兩節提到「不受割禮者的福音」和「受割禮者的福音」（7節）以及「受割禮者的使徒職分」和「外邦人的使徒職分」，照樣，第九節提到往外邦人那裏去和往受割禮的人那裏去宣教。（3）第七節和第九節的平行尤其令人印象深刻：「他們看見〔分詞〕我受託傳未受割禮者的福音」（7節）和「又知道〔分詞〕所賜給我的恩典」（9a）構成雙重的平行。[12] 鑑於（1）的事實，第七節他們看見的他們，必然就是第九節的雅各、磯法、約翰；但是保羅在歸主後初訪耶城時，並沒有看到約翰（一18～19）；因此，第七節（和8節）不可能是指該次訪問，而必須是指與第九節同時間的這次會晤。[13]

（丙）（一）庫爾曼認為，彼得這名字在這兩節出現，也許是由於保羅是在引用一份正式的文件，其希臘文的譯本用了彼得這希臘形式。[14] 不過，這兩節很不可能是會議文獻的直接引述，理由如下：（1）這文獻不會使用單數的第一人稱我字（8節）；（2）很可能亦不會採用「保羅／彼得」這次序（7節）；（3）這兩節所用的大部分是保羅書信常見的詞彙。[15]

9 Cf. Lüdemann, *Apostle* 69-71, 76, *Opposition* 43. 支持此說的釋經者包括：Murphy-O’Connor, *Human* 19, *Paul* 94. Cf. Boring & Craddock 581*a-b*. Martyn 212 也是認為，這兩節的核心是彼得和保羅在是次會議之前所達成的協議之主題（甚至包括此協議的部分用詞）；9 節則反映這次會議的所有與會者採納了該較早之時的協議。

10 Wenham, ‘Acts’ 233; 綠德曼的看法同時忽視這個事實：保羅在這兩節使用單數第一人稱，與本段（1～10）其餘的大部分（1～2、3a、6、9a、c、10 節）相符。

11 分別見：二7～9 註釋引言，二8 註釋首段（上面 424-25，431-32）。

12 McLean, ‘Status’ 73.

13 參較 McLean, ‘Status’ 72-73.

14 Cullmann, ‘Peter’ 20; O. Cullmann, *TDNT* 6.100 n.6.

（4）保羅沒有任何表示，他是在引用一份正式的協議書。[16] 較（一）可能的看法是：（二）不受割禮的福音和受割禮的福音這些「非保羅式」的詞語，以及彼得這希臘形式的名字，大有可能是來自這次耶城會議的正式報告；保羅並沒有直接引用這成文的報告，他只是使用了協議所用的字眼，來提醒讀者當時所達成的協議。[17] 可是，以上二說都假定有一份正式的協議書或報告；又假定此文獻同時以亞蘭文及希臘文寫成，或是先以亞蘭文寫成，然後翻譯成希臘文；又假定希臘文的譯本會使用希臘文的名字彼得而不用亞蘭文的名字磯法；但這三點都是有疑問的。第一，全無證據表示有這樣的一份文獻存在；本書、保羅其他的書信，和早期其他的基督教文獻都沒有提及這樣的文獻。第二，並無證據表示有一亞蘭文的原本存在。第三，除了在討論中的兩節，保羅以希臘文寫信給說希臘語的教會時，一貫地使用彼得的亞蘭文名字磯法，不是他的希臘文名字彼得。[18] 保羅的敘述給人的印象是，是次會談的結果是由握手確定的口頭協議，並不牽涉成文的協議書。[19]

（丁）理論上，保羅在這兩節改用彼得這名字，可能只是風格上之變異。古代的作者，像現代的作者一樣，常使用同義詞以避免某種（包括專

15 以上三點見 McLean, 'Status' 70-71; 首二點亦見 Murphy-O'Connor, *Paul* 93; 第三點亦見 Ehrman, 'Cephas' 468-69.「πεπίστευμαι + 直接受格」這結構在保羅書信另有五次：見二7 註釋註 4（上面 425-26）；περιτομή/ἀκροβυστία 這組合／對比在保羅書信另外出現十四次（五6，六15；羅二25、26、27，三30，四9、10〔二次〕、11、12；林前七19；弗二11；西三11）。

16 Hays（2000）226*a-b*; Walker, 'Interpolation' 570.

17 Betz 97*b*. 支持此說的釋經者包括：Bruce 121; R. Longenecker 55-56; Fitzmyer 784*a*（§17）; Tarazi 69-70; Allison, 'Peter' 492. McClelland 1008*a-b* 認爲，這兩節應視爲取自一份正式文件，或是口頭協議的「一種半引句（a type of semiquotation'）」。McLean（'Status' 74）的結論是，保羅鬆散地意譯了會議之決定的一部分，使用了其中的一些正式詞彙。Martyn 211 認爲，保羅在此引用了不是由他自己撰寫的一份資料這理論，可解釋爲甚麼彼得這名字不尋常地在這兩節出現。

18 Walker, 'Inteerpolation' 570-71.

19 Cf. Witherington 142. 按 Suh（'Conference'）的理解，這次會議其實並無達成協議，7～8 節（和 9d）只是反映了保羅於寫信時對未來的期待（23）；他期望自己和彼得在宣教的事上會分道揚鑣，其用意是防止彼得參與向外邦人宣教的工作（25）；保羅在 6～10 節使用類似正式報告的字眼，希望加拉太人會將他的期待視爲歷史事實（38）。可是，此理論不但使文字失去其意義，更陷保羅於不義——存心欺騙，甚至妄作僞證（參一20）——可說不攻自破。

有名詞的）重複。在僞經《十二族長遺訓》之《雅各遺訓》中，主人翁有時稱爲雅各，有時稱爲以色列，有時稱爲雅各－以色列——甚至是在同一段（五1～3）或一節（3節）之內。[20] 在僞經《約瑟與亞西納書》中，同一句之內就用了同一人的兩個名字：「雅各聽到關於他兒子約瑟的事，以色列就往埃及去了」（二十二2）。這種風格上的變異，在福音書和使徒行傳亦有不少例子（例如：可十四37；路二十二31～34；約二十一15～19；徒十17～19）。因此，純粹從這角度看，保羅從上文的磯法（一18）改爲這兩節的彼得，又在下文再用磯法的名字（二9、11、14），並不是十分怪異的事。[21]

事實上，保羅在這兩節用了彼得這名字，很可能並不是風格上的變異而已（因保羅在本書別處及其他的書信都沒有再使用這名字），而是應另作解釋。有認爲（一）彼得是加拉太信徒所用的名字，磯法是耶路撒冷教會的傳統用詞；在提到柱石的名字時（9節），保羅以彼得的名字之閃族形式代替其希臘形式，以承認那些柱石的地位是由耶城教會給予他們的。[22] 可是，若彼得是加拉太信徒所用的名字，爲甚麼保羅在本書的另三處（一18，二11、14）仍用磯法這名字呢？[23] 此外，爲甚麼彼得是加拉太信徒所用的名字，但（根據此說而推論）哥林多信徒則用磯法這名字（林前一12，三22，九5，十五5）？（二）也許對保羅而言，彼得是彼得作爲宣教士的名字，磯法則是彼得作爲耶城使徒的名字；[24] 而彼得在這兩節是

20 依次見：*Pseudepigrapha* 1.916; 2.238.

21 Allison, 'Peter' 491-92（cf. Suh, 'Conference' 37）. 作者並不認爲這就是彼得在這兩節出現的眞正解釋（見上面註 17），他只是說這可以是一個解釋。因此筆者在本段開始時用「理論上」一詞。Bryant 167 認爲，保羅在準備敘述安提阿的慘劇（二11～14）時，交替使用彼得的希臘文名字和亞蘭文名字，不太難覺察地（'a not too subtle way'）以此修辭方式凸顯彼得的左搖右擺。但此解釋相當牽強，尤其因爲這種「交替使用」並不是在該段內出現（不是 11 節和 14 節用了不同的名字）。

22 Painter, 'Paul' 64 = 'James' 64. Cf. Mare 293: 保羅在此使用彼得的猶太名字，因他在猶太教會中有顯著的地位。

23 一18 用磯法還可以解釋爲因爲該節所論的場合是保羅上耶路撒冷去見磯法；但二11、14 的「場景」已轉到安提阿，因而沒有必要使用耶城教會的傳統用詞——除非說，彼得是以耶城教會領袖的身分到訪安提阿。

以宣教士的身分出現，在下一節則以耶城領袖的身分出現。[25]

（三）保羅想到彼得被委派的傳統——他是以「彼得，那石頭（或磐石）」的身分被委派的（太十六17～19）——因而用了彼得這希臘名字。[26] 筆者認爲此解釋最可取：[27] 此解釋與保羅在本段（加二1～10）的目的相符，這目的就是要表明，他歸主後第二次造訪耶城時所發生的事顯示，耶城的領袖完全承認他在是次會晤之時早已具備的福音及使徒職分，而在這樣的文理中，使用彼得這名字有這樣的功用，即強調保羅的使徒職分是與十二使徒中爲首的彼得——那石頭或磐石——的使徒職分同等的。此解釋又與另一事實相符：亞蘭文的磯法，像希臘文的彼得一樣，並不是個正當的名字，[28] 而可能指向彼得的品格的某些方面，或更可能地指向耶穌所委派他擔當的角色，即是作教會的磐石；[29] 但是對於不諳亞蘭語的基督徒（加拉太的信徒多屬此類），磯法只是個名字。將這名字翻譯成希臘文的效果，就是把它的意思表達出來，同時表明它的意義。[30] 總括來說，第七、八兩節是保羅對是次會議的摘要陳述，他使用彼得這名字，爲要表達其「磐石」之意，藉以強調他與磯法有同等的使徒職分。[31]

---

24 Barrett（*Essays* 130 n.22）提及 K. Holl 的這建議。

25 Nanos（'Intruding' 90 with n.86）認爲，保羅改用希臘文的彼得一詞，爲要使大抵不懂希伯來文的加拉太外邦讀者亦不會錯過他的用意：那些作柱石的曾有動搖的時刻（他們容許了假弟兄威嚇他們），但是由於他們受敬重的角色及稱號，他們本應站穩立場，鞏固如「磐石」。

26 Wenham, 'Acts' 233 n.39. Cf. Sweet, 'House' 377: 保羅需要對說希臘語的加拉太人解釋，磯法和那從基督領受其委任的彼得是同一人。Allison（'Peter' 492）認爲，「這兩節暗指鑲嵌在太十六17～19之內的資料」這建議，也許有可取之處。

27 Cf. Fung, 'Note' 50-51.

28 Cf. O. Cullmann, *TDNT* 6.100-1; Brown, *John* 76. 後者認爲，在加利利人所說的亞蘭語中，彼得的名字也許是 *qêpā*.

29 Cf. O. Cullmann, *TDNT* 6.108.

30 如 Ebeling 106 所說，這意思是重要的，因被稱爲磐石是一項獨特的榮譽。

31 Cf. Ebeling 106, 107. 此結論不利於 Asano 127 的看法，他認爲耶城使徒與保羅分工（9 節）不一定表示他們都同意，兩個群體是自主和同等的；事實上，有人認爲向外邦人的宣教工作只是猶太教會的「次要附件（'a secondary attachment'）」。

Walker（'Interpolation'）認爲，7b～8 節（由 τῆς ἀκροβυστίας 開始：571 n.18, 585 n.88）非屬保羅原著，而是後來有人加進來的。他提出六點「困難（difficulties）」支持其說（568, 574）：**（1）** 彼得這名字在保羅書信不見於別處（575-79），**（2）** ἐνεργεῖν 隨後取間接受格這用法在整本新約別無他

二9 a～b　又知道所賜給我的恩典，那稱為教會柱石的雅各、磯法、約翰，

知道[1]與第七節的看見了是平行的分詞，由又字將二者連起來；其主詞是下一句（9b）的柱石。有譯本區別二字的意思爲看到（7節）和承認了（金譯），[2] 但二字在這裡較可能是同義的，[3] 如本註釋所參考的絕大多數中英譯本所反映的。不過，爲要表示原文是兩個不同的分詞，二者可分別譯爲看見了和「認識到」。[4] 保羅說那些柱石認識到所賜給我的恩典；他所得的恩典就是上兩節所說的、獲賜使徒職分從事向外邦人宣教的恩典。[5] 這是主所賜給我的恩（呂譯），抑是上帝的恩（新譯）呢？後者

例（579），**（3）** 兩個似乎是同樣有效的福音之區別，似乎並不反映保羅的思想或用詞（579-80），**（4）** 彼得和保羅以基督教運動的兩大宣教士的姿態出現，這似乎反映較後期的基督教思想（580-83），**（5）** 第 8 節沒有把使徒職分給予保羅（583-84），（6）7b～8 節與其緊接著的文理不自然的關連（584-85）；其中以第一、三、四、五這四點爲「尤其嚴重」（586）。筆者倒認為，這些「困難」有合理的解釋，不用求助於後來添加之說：關於（**1**），見二7～8 註釋結語，全部六段（上面 435-40）；關於（**3**），見二7 註釋第三至六段 = 末後四段（上面 427-31）；關於（**4**），見二8 註釋註 18 之（4）= 上面 435；關於（**5**），見二8 註釋第三段（上面 433-34）。關於（**2**），見二8 註釋第二段之（二）= 上面 432；關於（**6**），見二9d 註釋註 24 之（1）= 下面 453。

1 γινώσκω 在本書另外出現三次（三7，四9a、b），也是譯爲知道的另一動詞 οἶδα 則出現三次（二16，四8、13）。按古典希臘文的用法，二字的意思是不同的：οἶδα 指已完成的、完全的、已達最後階段的、由心思直接及憑直覺掌握的知識，γινώσκω 則指開始的、未完全的、仍在發展中的、需要透過經驗、學習或觀察等途徑才能獲得的知識；但在新約的用法裡，這兩個字的意思必須每次根據文理來斷定（cf. Burdick, '*Oida*' 344, 354）。

2 Cf. NJB: 'when they acknowledged the grace . . .' 筆者亦曾認爲二字可視爲看出來（7 節，思高）和承認了（金譯）之別：馮 111；Fung（1988）99.

3 Erickson, 'Aspect' 117, 121. Cf. Burton 95.

4 參思高（認清了）；NAS, NAU（'recognizing'）, NRSV, NIV, TEV（'recognized'）, CEV（'realized'）.

5 Cf. Schlier 78; Bruce 121; BDAG 1080*a*（s.v. χάρις, 4）.**（1）** R. Longenecker 56 不同意此解釋，因他認爲 8 節表示，耶城領袖沒有承認保羅爲使徒。但見二8 註釋末段之（三）= 上面 434。如 McLean（'Status' 75）所指出，耶城領袖承認了保羅蒙召建立教會，認可了（作者的用詞是 'authorized'）他所傳的福音，又將整個向外邦人宣教的工作交託給保羅，卻不承認他的使徒職分，是無法想像的事。此外，若保羅的使徒職分沒有在耶城的會議被承認，則爲甚麼保羅要在信上提到此會議的結果呢？他這樣做只會強化挑戰保羅的使徒職分者的立場。**（2）** Betz 99*b* 則把恩典解爲「保羅的福音信息之內容」。**（3）** Nickle（*Collection*）解爲具體地指保羅在外邦人當中宣教的成功（44），其最直接的記號就是他所帶來的賑災款項（60）（作者持加 II = 徒 III〔= 徒 II〕的立場；見導論第肆節乙部註 8〔上面 78〕）。（4）Dunn（1993a）108 認爲 χάρις 的意思近乎 χάρισμα——「恩賜」作爲在言語或行動上的、恩典的表達和體現。可參《羅》4.97-98。

較爲可能，因保羅在羅馬書（十五15）提到從上帝那裏所賜給我的恩（呂譯），即是作外邦人的使徒；又說他是藉著他（思高；他指基督）而領受使徒職分的（一5），其含意即是此職分至終的來源是神。[6]

按原文的次序，保羅先提雅各、磯法、約翰這三人的名字，然後才提到他們被譽為柱石（新譯）。[7] 雅各即是上文提及的主的弟兄雅各（一19），他在下文再出現一次（二12）；[8] 磯法（一18，二11、14）即是上兩節的彼得；約翰（保羅書信僅此一次）就是在使徒行傳常與彼得一起出現的使徒約翰。[9] 這三個**名字**出現**的次序**有否或有何重要性呢？（一）有認爲雅各先被提及，不是因復活的基督先向他顯現，然後才向彼得顯現（因事實正好相反，參：林前十五5、7），而是由於他同時屬於兩個享有特權的組別：使徒和主的弟兄（林前九5）；他的使徒身分增加了他在主的弟兄當中的地位，反之亦然。[10]（二）亦有認爲雅各先被提及，是由於他代表嚴守律法的猶太基督徒，因而在有關外邦基督徒可否脫離律法這問題的談判上，他是最重要的夥伴。保羅強調，雅各承認外邦基督徒不必遵守律法。[11] 最自然的看法是，（三）名字的次序反映了當時（在是次會晤時）

---

6 此二段依次請參：《羅》4.564-65 連註 28；《羅》1.186。此外，弗三7 亦提到保羅作了福音的僕役，是照著上帝的恩賜（新譯），8 節將這恩賜解釋爲把基督那無限豐富的福音傳給外邦人（現修），即是作外邦人的使徒之恩典。但林前三10 上帝所給我的恩原文可能並無上帝一詞，所指的也不是作外邦人使徒的恩，而是建立教會的使徒工作（依次見 Fee, *Corinthians* 135 n.1, 137-38）。

7 一些古卷以較常見的希臘名字 Πέτρος 取代 Κηφᾶς, 並且多數將這名字放在首位（*TextC* 523）。這次序可能是由於有抄寫員不認識到這裡的雅各並不是西庇太的兒子雅各，而將保羅的次序改爲福音書的次序（Dunn [1993a] 86 n.3; Witherington 143）。

8 Farmer（'James' 133）指出，在同一段敘述文字內，若一個名字再次出現時所指的不是之前所指的那人，則作者必須加以說明，否則讀者會被誤導或至少感到混淆，而這敘事之作亦會被視爲失敗的。由於保羅在第二、三次並無表示他在指另一個雅各，雅各出現的三次是指同一人。

9 參二7～8 節註釋結語註 6 及所屬正文（上面 436）。一件有趣的事實是，這三個名字的次序與普通書信之雅各書、彼得書信和約翰書信的傳統次序相同。Bruce 121 認爲這純屬巧合；另一方面，Lührmann（'Bemerkungen' 70-72）認爲，不但此等書信之次序，且其被納入正典之內，皆與本節這名單有關：在保羅書信之外加上這七卷書信（包括希伯來書），即是擴張新約的書信部分，其目的是要將〔那四位〕使徒對教會的教導之共同見證記錄在案（以文件來證明〔'to document'〕此見證）（72; cf. H. Gamble, *DNTB* 188*a*）。

10 Farmer, 'James' 140.

11 Conzelmann, *History* 55. Martyn 204 的解釋包括此點：眾所周知是嚴守律法的那位領袖（雅各）也看

耶城教會的領袖層的結構。以下兩段以邏輯推理重構可能的改變過程。

（1）彼得、（西庇太的兒子）雅各和約翰在十二使徒中享有特殊地位，例如：只有他們三人得以見證一些特別事件（可五37，九2，十四33及平行經文）；他們（連同彼得的兄弟安得烈）是耶穌最先呼召的門徒（可一16～20及平行經文）；他們在使徒的名單中經常名列榜首（可三16、17；徒一13）；[12] 他們都蒙耶穌賜予特別的名字（西門被稱爲彼得〔可三16〕，雅各和約翰稱爲半尼其，意即雷子〔可三17 ‖ 路六14 ‖ 約一42〕）。這些傳統反映了早期教會將這三人視爲享有特殊的地位，而這看法很可能反映了三人扮演著早期教會特別的領袖之角色（彼得肯定是這樣，雅各和約翰很可能也是）。使徒行傳亦支持這看法：彼得顯然是初期的耶城教會無以上之的領袖；約翰數次與彼得一起提及（第三、四章，八14）；雅各是希律攻擊教會的對象（徒十二1～2），這提示他是個顯著的教會領袖，像彼得一樣（後者就是下一個對象〔3節〕）。[13] 當時耶城教會的領導模式似乎是這樣：彼得、雅各和約翰在十二使徒當中構成一個「三人小組」，[14] 而在此小組中，彼得是首席成員。

（2）大希律的孫亞基帕一世在位期間（公元37～44年）將雅各殺害了（徒十二1～2），並且拘捕彼得……把他關在監獄裏（3～4節，現修）。彼得獲救出獄後就往別的地方去了，但在離開前先吩咐他們把消息告訴雅各和信徒們（17節，現修）。作者路加可能有意暗示，從那時開始，主的兄弟雅各就是耶城教會的領袖。彼得要逃離耶路撒冷（約翰若在耶城的話，大抵也要這樣做），留下雅各負責耶城的教會。[15] 由此看來，亞基帕

出神在保羅向外邦人（傳不用受割禮）的宣教工作中動工（n.31 refers to Conzelmann）。

12 在太十2 和路六14，安得烈的名字則因爲連於他的兄弟彼得而被放在雅各和約翰之前。

13 本段上文見 Wenham & Moses, 'Transfiguration' 146-47. 作者們（147-53）進一步認爲，耶穌登山變像的事件不但本身對基督論極具重要性，亦可能被視爲賦予了見證此事的那三個門徒特別的地位。

14 Wenham & Moses, art. cit. 155 n.17.「三人小組」即英文的 'triumvirate'。

15 Hartin（'James' 52-55）則認爲，雅各在此之前已是耶城教會的領袖，彼得這話（徒十二17）只是要人告訴雅各和眾弟兄，彼得已逃離監獄，將會離開耶城繼續他的宣教事工。作者將眾弟兄解爲指耶穌的家人，彼得的話表示他們早已在信徒群體當中扮演著重要的角色。可是，經文沒有說他的兄

一世對教會所施的壓力，尤其是使徒雅各之被殺，導致主的兄弟雅各在希律逼迫教會的期間成爲耶城教會的領袖（由於他對律法採取較保守的態度，他可能較被反對基督教的猶太人所接受）。[16] 當彼得和約翰回到耶城重拾他們的領袖角色時，很自然地他們與雅各分享此角色；保羅歸主後二次訪耶城時，就是和這個稱爲柱石的新的「三人小組」會晤。而名字的次序提示，此時主的兄弟雅各不但已取代了使徒雅各在原來的「三人小組」中的位置，更在這新的「三人小組」中居首位。[17] 可能對彼得而言，處境仍然危險（也許對約翰也是一樣），因而柱石宜較秘密地行事，在這階段將教會較公開的事務交由長老們負責；這足以解釋，爲何保羅和巴拿巴從安提阿教會帶來的賑災款項是送到眾長老那裏（徒十一30），而保羅和巴拿巴又是私下（加二2c，和修）與三位柱石會晤，向他們陳明福音

弟們（一14〔新譯〕：τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ），而只說弟兄們（〔呂譯、思高〕τοῖς ἀδελφοῖς），後者通常指信徒們（現修），如在（例如）一15，九30，十一1。

16（1）R. Longenecker 39 則認爲，雅各的地位變得顯著是由於耶城教會愈來愈多諸多顧忌的基督徒，需要有人帶領他們，而雅各與耶穌的關係、他的大衛祖籍，以及他的個人特質，使他適合這工作。（2）Georgi（*Remembering* 170）認爲，彼得因直接參與宣教工作而愈來愈多不在耶城，且不在的時間愈來愈長，因而愈來愈難維持他的領導工作。（3）Witherington 46 也是認爲，由於彼得常不在耶城，雅各就成爲「繼續負責管理（on-going）」耶城教會的領袖。（4）Park（*Theology* 31-32）則認爲，彼得的離開（徒十二17）也許和他最近（十1～十一18）從「特別主義（particularism）」改信「普世主義（universalism）」（二詞參二7 註釋註16 及所屬正文〔上面 428〕）不無關係；他的新的神學立場不被耶城教會接納，在割禮派強有力的影響下，教會成爲愈來愈「特別主義式（particularistic）」。（5）筆者不明白曾 81 怎麼可以說，「〔雅各〕的權柄得以建立，完全因爲耶路撒冷教會某些人要反對保羅。」（6）李常受 1.66-67（參68、69、70）認爲，徒十五13～21 證實「當時在召會〔李氏稱教會爲召會〕中最領頭的，不是彼得，乃是主的弟兄雅各。……這必是因爲彼得輭弱，沒有持守福音的眞理，如保羅在〔加二〕十一至十四節所描述的，因此雅各跑到前頭，作了使徒中領頭的」。可是，彼得後來在安提阿事件所顯出的「輭弱」，怎麼可能是他在加二9 = 耶城會議時（李 1.61 持加二1～10 是耶城會議之訪的立場）被雅各取代其「最領頭」的位置之理由？

17 本段上文見 Wenham & Moses, art. cit. 153-55. 作者們發展了 Bruce 123 的建議——主的兄弟雅各在使徒雅各被殺後繼承了後者在「內圈（the inner circle）」中的地位。Cf. Wenham, *Paul* 71-72. Elliott-Binns（*Christianity* 59）也是認爲有此可能：主的兄弟雅各被揀選來代替使徒雅各。認爲名字的次序反映雅各的首席地位之釋經者還包括：Bruce, *Men* 29, 90; Karl P. Donfried, *ABD* 5.252*a*; Ebeling 100; Hengel, *Acts* 96-97; Hengel & Schwemer, *Paul* 252; Luedemann, *Opposition* 45, 46; Martyn 204; Bauckham, 'James' 441-42. 後者（447-48）又根據箴九1（智慧建造房屋，鑿成七根柱子）而假定，柱石共有七人，在西庇太的兒子雅各被殺之前，他們也許就是：十二使徒中最顯著的三位（彼得、雅各、約翰）和主的四位兄弟（雅各、約西、猶大、西門〔可六3〕）。

並與他們商討向外邦人宣教的事情。[18]

保羅說，這三人被譽為柱石（新譯）。被譽為原文重複了已在上文出現三次的結構（2c、6a、d）。[19]（一）再一次，有認爲這三人是那些有名望的人（2c、6a、d）之中的一個「內圈」；但原文重拾該兩節的用詞，這提示較宜將兩班人認同爲一。[20]（二）又有認爲原文分詞所用的現在時態表示，這話是指保羅寫信時的情形，不是保羅在耶城時的情況；但上文已經辯證，事實較可能剛好相反。[21]（三）如在上文該兩節，有認爲保羅用了被認為是（和修）這講法表示，他認識到耶城領袖被稱爲柱石這個事實，但他個人對此稱謂並不同意。他質疑這稱謂背後的意識形態，即耶城教會是新興的基督教運動的權力中心，而耶城的領袖是這運動的有統治權的人物；這三位被譽為教會柱石（當代），其含意即是，保羅在早期教會中的角色和權柄是從屬於他們的；保羅卻認爲自己是與所有原來的使徒（包括雅各、彼得和約翰）平等的。[22] 亦有認爲，保羅使用此詞並無負面的含意，他若語帶譏諷是有損無益的，因他目前辯證的要旨有賴他們承認他的使徒職分。[23] 再一次，事實可能是這樣：對於此稱謂被用在這三位使徒身上，保羅並無異議，他同意此稱謂背後的教會觀及神學；他所反對的是割禮派「高舉柱石，貶抑保羅」的行徑。[24]（四）柱石原文[25]

18 Wenham, 'Acts' 239-40. 此解釋支持（本註釋所採納的）加二1～10 是賑災之訪的立場。參導論第肆節丁部之（六）= 上面 97-98。

19 οἱ δοκοῦντες. 見二2c 註釋末段（上面 391-93）。本節的 οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι 可能是合併了 2 節和 6 節的 οἱ δοκοῦντες, οἱ δοκοῦντες εἶναί τι 以及柱石這尊稱而得的結果（Betz 99 n.404）。無論如何，曾 71 註 34 說本節的片語「直譯：那些有名望的是〔教會的〕柱石」（楷體爲筆者所加），這話不確。因 εἶναι 不是限定動詞，而是不定詞；στῦλοι 是 δοκοῦντες εἶναι 的補語（complement），整個片語的意思是，這些人被認為是（和修）或被譽為（新譯）柱石。

20 依次見：Matera 77（cf. Cummins 133 n.143）及 Ebeling 101; 上面391-92之（一）。

21 依次見：Rogers 47*b*; 及二6a 註釋第二段之（二）= 上面 417-18。

22 Adams, 'Ideology' 228, 229, 243.

23 Matera 77.

24 Cf. R. Longenecker 58; Wenham, *Paul* 70; 二2c 註釋末段之（二）= 上面 392-93。

25 στῦλος. LN 7.45 認爲此字在這裡的意思是字面意義的「柱子」的「比喻性的延伸」：「領袖」，具「策略性的責任」之含意。

在新約另外出現三次，在其中的一次，教會的主應許說，那得勝的人，我要使他成為我上帝聖殿中的柱子（啓三12〔現修〕；另二次見提前三15；啓十1）。對於任何熟悉舊約的人，柱子這詞自然會使他（她）想起聖殿（王上十七）。新約其他地方將個別的基督徒喻爲建造聖殿的石頭（彼前二5），又把使徒與聖殿的根基聯繫在一起（弗二19～22）。這一切都提示，本節的三人被譽爲柱石，意即他們是神的新的、屬靈的聖殿中的柱石。[26]

二9c　就向我和巴拿巴用右手行相交之禮，

本句按原文字次直譯是，「右手〔複數；原文無手字〕—（他們）給—我和巴拿巴[1]—團契的」；這就是說，原文用了「給右手」（新譯：伸出右手）一詞。[2] 這是個慣用語，表示達成協議，通常涉及握手。[3] 團契的原文爲所有格名詞，形容沒有表達出來的手字，故此呂振中譯本作伸出團契的右手來。原文名詞（及同字根的動詞、複合動詞和複合名詞）的意思是「與某人一同有分於某事／物」，而此組字詞在新約的用法的重點是在「有分於某事／物」，而不是在於「與別人一同」之意。[4] 本句的上文和下文都清楚提示，雙方所「有分於」的事就是傳福音或宣教的工作（7～8節、9d）。全句的意思即是：耶城三柱石向保羅和巴拿巴伸出右手（新譯），表示大家願意在傳福音的工作上攜手合作（當代）。

以下討論另二個解釋。（一）森普理指出，蒲草紙文獻顯示，伸出右手是嚴肅地確定合約之意，而合約之性質則由團契一詞表明。[5] 森氏認爲，這裡的團契相當於拉丁文的「合夥／夥伴關係」一詞，[6] 這是一種基於共同目標、彼此信任而自願進入的合約，[7] 但同時具約束力。[8] 按此解釋，保羅將是次會晤視爲以此嚴肅的合約結束，[9] 雙方握手互相許諾（新譯），以平等的、弟兄的身分爲共同的傳福音目標貢獻自己的特長：雙方認識到彼此在基督裡是眞正合一的，以及福音只有一個，而他們都是在傳這福音；他們以握手來象徵所進入的平等夥伴關係，以同一個福音之代表的身分分工合作，一組領袖往猶太人那裡去，另一組則往外邦人那裡去（9d）。[10] 蔚仁屯同意森氏的基本立論，即保羅將會議的結果視爲具約束力的合約或夥伴關係。[11] 但艾腓力指出，森氏的理據是乏力的，因爲

26 Wenham & Moses, 'Transfiguration' 155-56. 解爲屬靈的聖殿（即教會）中之柱石的釋經者還包括：Bruce, *Men* 29; Bauckham, 'James' 442-46; Wright 19.（1）Wenham & Moses 認爲正文的解釋是完全可能的，但同時提出另一解釋（art. cit. 157-58）：可九1 所載耶穌的話，將彼得、雅各和約翰視爲「站著的人」（至少按馬可的理解是這樣），而加二9 則稱彼得、（另）一個雅各和約翰爲柱石或「站著的人」（從辭源的角度而言，柱石在希伯來文和亞蘭文的意思都是「站著的人」〔162, 158〕）。這不是巧合。如果在早期教會的想法裡，彼得、雅各和約翰的特殊地位是和耶穌登山變像的事件聯繫在一起的，又如果該事件是和耶穌關於「站著的人將要看見神的國」那句話聯繫在一起的，那就不難明白，那三人何以被稱爲「站著的人」，從而被稱爲教會（自視爲神的新聖殿）的柱石。Cf. Wenham, *Paul* 70-71; 作者承認，所用的一些線索和論證是「十分不肯定（very uncertain）的」（76）。（2）Rogers 47*b* 認爲，他們是耶路撒冷及猶太省各教會（一22〔現修〕，不是普世教會）的柱石。不過，他們較可能是被視爲整個基督徒群體的領袖（Adams, 'Ideology' 228），不論教會蔓延到甚麼地方，他們都是教會〔的〕柱石（Painter, 'James' 63, 'Peter' 170）。（3）Barrett（'Pillar' 13-14）認爲，柱石這稱謂原先有終末的含意，指「終末的聖殿中之柱子」（cf. Martyn 205）；巴列特又建議說（*Signs* 70），耶城的領袖接受此尊稱爲他們的新稱號，可能部分是因爲保羅及其同工已將「使徒」一詞取用了，部分是由於主把磯法、彼得、磐石這名稱給了西門（太十六18）。「終末（的）」即 'eschatological'（參《聖神》194*a*）。（4）Aus（'Pillars'; endorsed by R. Longenecker 57, and by Ciampa 150）認爲，這三位被稱爲柱石是倣效三位族長亞伯拉罕、以撒、雅各以及他們對猶太教所扮演的基礎角色。（5）S. Neill 30-31 n.12 則認爲，這三位是「眞理的柱石」，就如教會稱爲真理的柱石和根基（提前三15）。

1 δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ κοινωνίας. NJB 將原文的字序改爲 'to Barnabas and to me', 未知原因何在。

2 δεξιὰς（or δεξιὰν）δοῦναι. δεξιός 在保羅書信另只出現四次：羅八34（可參《羅》2.772-73）；林後六7；弗一20；西三1。

3 LN 34.42. Georgi（*Remembering* 31）認爲，Schlier 79 已成功地說明了，這裡提及的握手（呂譯、思高、當代、現修）代表合約的正式訂立。

4 P. T. O'Brien, *DPL* 293*b*-94*a*. Cf. Witherington 144; J. Hainz, *EDNT* 2.304*a*;《羅》4.628。κοινωνία 在新約共用了十九次，其中十三次是在保羅書信（MGM 589*b*-90*a*）。

5 Sampley, 'Societas' 164, 161, 165; cf. idem, 'Conference' 28, 29（κοινωνίας = 'genitive of description or specification'）.

6 Sampley, 'Societas' 161: κοινωνία = 'Paul's Greek analog for *societas*'. *Societas* = partnership.（*Societas Jesu* 中譯爲「耶穌會」〔《宗教》282*a*〕。）

7 '[A] consensual contract', 見 Sampley（'Societas' 158-60）的描寫（引句出自 159, cf. 165）。

8 Sampley, 'Societas' 161, 165. 作者（161）又認爲，此合約對保羅之重要性及其具約束力的性質（楷體爲筆者所加），可見於保羅決定親自將賑災款項送交耶城教會，儘管這樣做會危害他自身的安全。但見《羅》4.622-25 之討論。

9 Sampley, 'Societas' 165; cf. idem, 'Conference' 27, 29.

10 Sampley, 'Conference' 30, 41.

11 Witherington 144. Zielser 14 也是同意森氏的看法。Cf. C. S. Wansink, *DNTB* 990*a*.

（正如森氏自己承認）羅馬的夥伴關係之成立並不需要任何外在的形式或舉動，而森氏亦沒有引述一個例子是伸出右手和「夥伴關係」同時出現的。[12] 泰勒則指出，耶路撒冷的「眾教會」（原文照錄）與安提阿之間的團契不能認同為這些群體的領袖之間的、個人的「夥伴關係」。[13]

（二）艾腓力認為，伸出右手一詞來自舊約：此詞在七十士譯本出現十一次，[14] 幾乎是個專門用語，指在戰爭之後締造和平。在軍事上站在優越地位的一方，向另一方（幾乎是懇求者）「伸出右手」，後者則「接受右手」，作為和平解決衝突的方法。按此背景來理解本句，雙方的握手就不是同等地位者的相交之禮，而是耶城領袖紆尊降貴，彷彿他們是站在優越的地位上，向保羅和巴拿巴提出和平方案。團契一詞被解為同位所有格，意即耶城領袖所提供的和平就是在於雙方可彼此相交；而且所說的和平是指雙方未來的關係，不是指雙方已有的關係。[15] 艾氏進一步將團契一詞解為指同桌用膳（參：林前十16），[16] 得出的意思即是：耶城的柱石所提供的和平（伸出右手）就是在於他們願意在未來與保羅和他的外邦歸主者一同領受聖餐。[17] 筆者認為艾氏的解釋有兩個弱點：第一，關於「伸出／接受右手」一詞在七十士譯本的用法，雖然通常是較有能力的一方向另一方伸出右手，或是較無能力的一方請另一方向他們伸出右手，但有幾次較強的一方被說成同時「伸出和接受右手」，其含意即是較弱的一

12 Esler, 'Agreement' 271（with reference to Sampley, 'Conference' 13）. Cf. Esler 132: 一個「夥伴關係」的特色就是，它只需有關方面的同意（by 'bare agreement'）便可構成。

13 Taylor, *Paul* 21（後一種關係是從屬於前一種的），88-89, cf. 39.

14 δοῦναι δεξιάς（次經《馬加比一書》六58，十一50、62，十三45；《馬加比二書》四34，十一26，十二11），與 λαβεῖν δεξιάς 連著使用（《馬加比一書》十一66，十三50；《馬加比二書》十三22〔僅此一節用單數的 δεξιάν〕，十四19）。

15 Esler 133（endorsed by Malina & Pilch 195）; cf. Esler, 'Agreement' 272.

16 即 'table-fellowship'. 郭 204 譯為「同桌聚餐」。

17 Esler 133-34; cf. 'Agreement' 273. 艾氏認為此解釋有二優點：第一，保羅帶同提多造訪耶城，引起了在巴勒斯坦以外的、他的教會的外邦信徒與猶太信徒同桌用膳的問題，而耶城領袖所提供的和平方案，正好解決了這個問題。第二，緊接著這協議，我們發現彼得在安提阿起初與當地的外邦信徒同桌用膳，然後又終止這做法（二12）；按討論中的解釋，彼得到訪安提阿就是要落實此協議。

方亦可以伸出右手。[18] 因此，這詞較宜視為只表示在雙（或多）方之間達成協議，至於哪一方是強或弱是由文理而不是由這詞本身表明的。[19] 第二，將團契解為同桌用膳無異捨近求遠、捨顯取晦；因為，如上文所指出，緊臨本句的上下文（7～8節、9d）都提示這團契是指在福音事工上的參予，用不著從較遠的文理（2、12節）甚或在本書以外（林前十6）尋找解釋的線索。[20]

二9d　叫我們往外邦人那裏去，他們往受割禮的人那裏去。

連接詞叫字引入了雙方達成的協議。[1] 我們指上一句的我和巴拿巴（9c），[2] 他們指再上一句的三柱石（9b）；兩個詞在原文都是獨立的代名詞，彼此對立，表明了兩組不同的傳信息者。[3] 本句在原文並無動詞，（甲）本註釋所參考的中英譯本及釋經者，絕大多數補充去字或傳福音作為沒有表達出來的動詞。[4] 接著的問題便是：協議的雙方如何理解它——是按地理劃分，抑是按種族劃分？（一）有認為這協議的分工是按種族劃分，如當代聖經：我們專責向外族人傳福音；他們則繼續以猶太人為傳福音的對象。[5] 用以支持這立場的理由包括：（1）保羅的宣教任

18 依次見：（1）次經《馬加比一書》十一62；《馬加比二書》四34，十一26；（2）《一書》十一50，十三45；《二書》十二11；（3）《一書》十一66，十三50；《二書》十三22，十四19。以上共十次；在餘下的一次（《一書》六58），較強的一方認識到繼續圍攻對自己不利時，就決定向另一方「伸出右手」。Cf. Ciampa 150 with nn.85-87.

19 Ciampa 151.

20 若必須借助於本書以外的資料，腓一5（可參《腓》85-87）比林前十16 顯然更為合適。基於不同的理由，Witherington 144-45 n.176 亦對艾氏將團契解為同桌用膳提出質疑。

1 ἵνα 在此相當於古典希臘文的 ἐφ' ᾧτε = 'on the understanding that', 'on condition that': Bruce 124; R. Longenecker 58. Wisdom 196 with n.59 則認為 ἵνα 在此仍是表達目的，如在一16 及二5 一樣。

2 ἡμεῖς 是 'exclusive "we"' 一個清楚的例子（Wallace 397-98）。

3 R. Longenecker 58; Rogers 48*a*.

4 例如：（1）（去）呂譯、思高、新和、和修；（'go'）NKJV, NRSV, NIV, NJB;（2）（傳福音）當代；（3）（去傳福音）新譯；（4）（ἔλθωμεν/πορεύθωμεν or εὐαγγελιζώμεθα）R. Longenecker 58; Walker, 'Apostleship' 325; cf. BDF §481; Martyn 206: '(continue to) preach the gospel';（5）（工作）當代；（'work with/among'）CEV/TEV.

5 Cf. Martyn 213, 216: 作者強調這是兩項同時進行及彼此平行的宣教工作。Hartin（'James' 64）認為

命是向外國人做基督耶穌的僕役〔呂譯〕……使所獻上的外族人得蒙悅納〔新譯〕（羅十五16）。在現存的保羅書信中，保羅從沒有談及「一個由自己〔履行的〕向猶太人的宣教使命」。[6]（2）保羅對外邦人和受割禮的人二詞的用法是肯定的，到了他不可能是在想及地理上之劃分的地步。因此，這裡的協定所賦予耶城的猶太基督徒的責任，是要在保羅向外邦人傳福音的那些地方，向猶太人傳福音。[7]

可是，這第（一）看法難與保羅自己的見證協調，因他傳福音的對象除了外邦人亦包括猶太人（林前九20～21）；按使徒行傳的描寫，保羅在任何一個城市開始其宣教工作時，總是盡可能從猶太人的會堂開始。[8] 此外，不但安提阿教會本身是個混合的教會，而且猶太人已被分散到整個羅馬帝國東部的城市；敬畏神的外邦人（他們是基督教歸主者的一個主要來源）會處於猶太人與外邦人之間的灰色地帶，而協議的雙方都不大可能會同意把他們留在這處境中。保羅亦不能向這些虔敬的外邦人傳福音而不同時向會堂內的猶太人傳福音。因此，按種族分工是行不通的。[9]

（二）另有認爲這協議的分工是地理上的劃分：保羅和巴拿巴集中他們的宣教活動在外邦人的地帶，耶城領袖則在猶太人的地帶工作；[10] 這等於說，向巴勒斯坦的猶太人宣教的工作，落在以磯法爲領袖的耶城教會身上；在此範圍以外的一切宣教工作（包括向散居的猶太人傳福音的工作），則交由安提阿教會及其二位使徒保羅和巴拿巴負責。[11] 用以支持這

這是雅各和彼得的理解，保羅的理解則不同。

6 依次見：Sanders, *Law* 181; Lüdemann, *Apostle* 72（引句原作 'a *mission* by himself to the Jews'），cf. Luedemann, *Opposition* 37.

7 Schmithals, *James* 45-46, 54.

8 參：徒十三5、14，十四1，十七1～2、10、17，十八4。Dalton 60 n.*d* 明言，使徒行傳在此事上的見證應不予理會；唯其如此，他才可以說，「並無證據顯示保羅曾在任何時間傳福音給猶太人」。Gaston（*Torah* 22）假定，保羅事後一直信守此協定，將他的宣講嚴格地限於虔敬的外邦人。

9 Taylor, *Paul* 114; Bruce 125.

10 Matera 77, 83; Fitzmyer 784*a*（§17）. Rogers 48*b* 認爲，εἰς + 直接受格這結構支持地域性意義：「外邦人的地帶」和「猶太人的地帶」（47*b*）。

11 Holmberg, 'Power' 30. 按此理解，本句的割禮（τὴν περιτομήν）意即「屬於耶路撒冷的宣教工場」，

種理解的理由包括：（1）保羅所建立的教會顯然包含外邦信徒和猶太信徒；[12]（2）若保羅的宣教工作避免和猶太人接觸，則他受到會堂的懲治（林後十一24）是無法解釋的；事實上，保羅的一些話假定了他在猶太人當中的工作（林前九20；帖前二16）。（3）耶城教會不向耶路撒冷和巴勒斯坦其他地方的外邦人傳福音，是不大可能的事。[13]（4）保羅主張又向以色列宣教又向萬國宣教，按種族路線來區分使徒的工作，會無可避免地導致猶太信徒與外邦信徒在教會中分開。（5）保羅的宣教活動的一個主要對象是猶太人會堂裡的虔敬的〔外邦〕人（徒十七17），因而種族上的劃分是難以實行的。（6）保羅早就認識到，自己蒙召是要在「萬國」中傳福音；作爲「萬國」的使徒，他理解自己的宣教任命從開首就是按地域斷定的。[14]

筆者認為，上述理由的功用，其實是在於有效地對（一）按種族劃分之說提出質疑，但對支持（二）按地理劃分之說則幫助不大。在東地中海世界多數的大城市中，都有猶太人的聚居地，我們難以相信，耶城教會的領袖會同意，他們不會向以弗所、哥林多、羅馬等地的猶太人傳福音。[15] 不但如此，本句的用詞確實不利於此說：第七節的對比是未受割禮的人和受割禮的人之對比；第八節是受割禮之人和外邦人的對比；本句則爲外邦人與受割禮的人之對比，與第八節構成交叉式排列法（甲乙乙，甲）。這就是說，上兩節的對比都是兩種人的對比，再加上本句與上一節的交叉式平行，本句的對比應視爲也是兩種人的對比；因此，單從用

即是「聖地」。Cf. Fridrichsen, 'Apostle' 12:「一方是巴勒斯坦，另一方是聖地以外的世界」；F. F. Bruce, *ISBE* 3.700*b*; 金譯附注（g）。

12 依次見：羅一5、14，十一13～16、25～31；加五2；弗二11～22；及羅二17～三20；比較羅十六3與徒十八2。

13 以上三點見 R. H. Stein, *DPL* 470*b*. 筆者認爲，作者所引的經文（見上註）並不足以支持（1）。引用羅馬書尤其不合適，因羅馬教會並不是由保羅建立的（一10、13，十五22；參《羅》1.63-65）。

14 以上三點見 Scott 152-54. 作者（154-57, 217）又認爲，使徒當中這種地域性的分野可能是基於創十的「列國圖表」。但見導論第參節第十三～十四段（上面 66-68）；參《羅》4.589 之（五）連註 33-34。

15 Cf., correctly, Bruce 125.

詞的角度而言，本句的分工應視爲種族性而非地理上的劃分。

由於以上二說各有其困難之處，[16] 一個較好的看法是：（三）這裡的區別既不是純粹地域性的劃分，也不是純粹種族上的劃分，[17] 而只是籠統地承認神直至那時爲止的安排：保羅和巴拿巴是特別奉派往外邦人那裡，耶城的使徒則特別奉派往猶太人那裡；[18] 所訂立的協定並不是嚴格的條約，不准保羅及巴拿巴在猶太人中間工作，亦不准彼得及其他的人在外邦人中間工作，而是一般性的協定，指出雙方在其宣教工作上所當朝著的主要方向，並且確保雙方之間沒有競爭。[19]

但若本句應補充的動詞不是去或傳福音，本句便獲得略爲不同的解釋。（乙）本句的上文並無表達動向的動詞，使保羅的讀者（或聽者）可順理成章地在此補充去字；[20] 在這種情況下，通常會補充的是「是」字。而這又提示，原文的介系詞在此不是表達方向（往……那裏），而是相等於利益間接受格（如在8節），[21] 得出的意思即是：「我們是爲（負責）外邦人的，他們則是爲（負責）受割禮之人的。」[22] 按這種理解，雙方達

16 Wilson（*Gentiles* 185）認爲，二9 的協議本身是個問題，因不論是按地理或種族來理解，這裡的劃分都是不切實際及不符現實的（'impractical and unrealistic'）。Murphy-O'Connor（*Paul* 143）認爲，兩種理解都不能解釋早期教會的宣教工作之擴展，因此他認爲，協議所關注的既非地域亦非種族，而是實際的宣教方式（保羅和巴拿巴不需要使信主的外邦人受割禮，其他的宣教士有自由要他們的歸主者受割禮）。

17 R. Longenecker, *Paul* 253.

18 Machen, *Origin* 99; Machen 131; Hendriksen 85.

19 Cf. Haenchen, *Acts* 467; Schlier 77 n.2, 79; Ridderbos 90; Bornkamm, *Paul* 40; 郭一葦 59。（1）安波羅修（see Edwards 22*b*）認爲這協議的附帶條件是：有需要時，彼得應向外邦人傳福音，保羅應向猶太人傳福音。（2）Conzelmann & Lindemann（'Council' 361）則認爲，這協議的用意似乎只是要表達，向外邦人的宣教工作是與在猶太人當中的宣教工作同等的，其背後很可能並無組織上的原則（'organizational principle'）。（3）Bruce（*Men* 33）認爲，我們必須接受或容忍（'come to terms with'）這事實：保羅謂彼得同意將自己和同僚從主所領受的任命（太二十八19）大大地限制了。Calvin 57 的解釋是，你們往普天下去，傳福音給萬民聽（可十六15; cf. *TextC* 102-6; *TextG* 103-5）不是明確地給每一個別的人，而是籠統地描寫了使徒職分的目的，即是藉著福音將救恩傳給萬邦；因此，主給十二使徒的吩咐與耶城的協定並無衝突。（4）Verseput（'Mission' 50）則認爲，根本並無正式的協議；9d 所表達的只是保羅到此爲止的敘事論證之結果。

20 雖然傳福音在 7 節出現，但那只是中文翻譯的結果；原文用的是名詞福音。

21 參二8 註釋註 12 之（2）= 上面 433。

22 Georgi, *Remembering* 32.

成的協議是說，保羅和巴拿巴代表外邦人，爲外邦人的利益行事，負責照顧外邦人（包括照顧信徒和向未信者傳福音）；耶城的領袖則代表猶太人，爲猶太人的利益行事，負責照顧猶太人（包括照顧信徒和向未信者傳福音）。這協議是一種較籠統的、責任上的劃分，可容易地應用到宣教責任的劃分上，但並不是限於後者。[23] 這種責任上的劃分不是絕對的：耶城教會主要負責猶太人，安提阿教會主要負責外邦人——但不一定是只負責猶太人或只負責外邦人；協議的要旨在於雙方的工作各有其焦點，協議並不爲雙方的工作劃清界線。[24] 總而言之，本句原文的兩個介詞片語不適宜作嚴格和法律性的解釋，不管是按地理劃分抑或按種族劃分；兩個片語只是保羅使用的方式，以表達主要的興趣及責任上的區別。[25] 這協議其實只是確認了當時已存在的情況（3～5、7～8節）。[26]

巴列特指出，這協議不管如何解釋，都是行不通的（或可說不能令

23 Dunn（1993a）111; endorsed by Cousar（2001）40.

24 Wedderburn, *History* 108. Dunn 和 Georgi 都似乎把這責任限於信徒（'for the Gentile Jesus believers . . . for the Jewish Jesus believers, respectively' [Georgi]; 'for the Gentile converts . . . for the Jewish disciples' [Dunn]）；Wedderburn 則籠統地說 'primarily for the Jews . . . primarily for the gentiles'. 筆者認爲後者較可取。（**1**）Walker（'Interpolation' 585）認爲，7b～8 節所描寫的分工與 9 節所描寫的不同：前者將焦點放在保羅一人和彼得一人身上；後者則提到保羅和巴拿巴二人要往外邦人那裡去，雅各，磯法和約翰三人要往受割禮者那裏去。作者認爲，保羅不可能在信上寫出或包括兩個這麼不同的描述，因此，7b～8 節是後來添加的（參二7～8 結語註 31 第二段之 [6] = 上面 441）。針對上述的「擴大」情形，McLean（'Status' 74）提出的解釋如下：彼得是教會的宣教事務整體的負責人，他首先承認保羅的福音和使徒職分（7～8 節），然後雅各和約翰加入，三人一起正式確認保羅的使徒職分，而巴拿巴因協助保羅的使徒工作亦得以有分於握手之禮（9 節）。不過，按正文的理解，9 節的關注不是偈限於宣教工作，而雅各和約翰亦不必視爲要往受割禮的人那裏去的宣教士（事實上，他們並不以宣教工作見稱）。因此，Walker 的理據並非堅不可摧的。（**2**）Ciampa 343 認爲，9 節的交叉式排列法——雅各、磯法、約翰（甲）向我和巴拿巴（乙）……叫我們（乙'）……他們……（甲'）——和 7～8.節的交叉式排列法（見二8 註釋末段之〔三〕= 上面 434）凸顯了本段給人的印象，即是次會晤唯一重要的討論之點是兩個宣教範圍的問題。可是，2～5 節顯然帶出另一重點：福音、割禮、福音的真理的問題。

25 Schütz, 'Tradition' 147.

26 Dunn（1993a）112. Cf. Sampley, 'Conference' 34. 這協議與使徒行傳的敘述十分吻合：保羅和巴拿巴從耶城會議（= 賑災之訪）回到安提阿（十二25）後，就被教會差派出去，開始其所謂的「第一次宣教旅程」（十三2～4 及下），彷彿他們的外邦宣教工作在耶城獲得認可，使他們更放心地（參：加二2d）進一步開展向外邦人宣教的工作（參較 Wenham, *Paul* 34）。

人感到滿意）。若其意思是，「我們照顧猶太人的利益，你們照顧外邦人的利益」，這等於在應是一個合一的團體之內使區分繼續存在；若其意思是，「我們會主持向猶太人的宣教工作，你們可主持向外邦人的宣教工作」，這在一個其城市都是居民混雜的世界中（除了在狹小的巴勒斯坦外）是不可能做到的，同時（即使做得到）亦會造成兩個群體，不能同桌用膳；若其用意只是彼此承諾不會阻礙對方（各行各路），則這協議只是「彼此同意互不相同」，與衷心的協議不同。[27]

如上言，協議所說的、責任上的劃分可應用到宣教工作上。蕭華認爲，耶城的協議事實上承認了這種區別：（甲）向猶太人的宣教工作，他們即使在成爲基督徒之後仍可繼續實行猶太教的習俗；和（乙）向外邦人的宣教工作，他們不應被迫成爲猶太人。但這協議並沒有指出，當這兩個原則發生衝突時應當如何處理。[28] 換句話說，協議所構思的宣教方式完全尊重猶太人和外邦人的不同身分（參：林前七17）：外邦人不會被要求遵守律法，猶太人大抵亦不會被要求放棄律法。但是當兩者（猶太信徒和外邦信徒）同屬一個地方教會時，問題就必然會出現。[29] 外邦信徒不必受割禮，這問題是解決了；但是猶太信徒和外邦信徒在同一個群體（地方教會）內應如何一起生活呢？這問題卻未獲得解決，甚或沒有討論。[30] 安提阿事件（加二11～21）可說證實了這一點。使問題更加複雜的一個因素是，協議的雙方可能對協議有不同的理解：（一）首先，關於這協議的性

27 Barrett, *On Paul* 49. Cf. Barrett, 'Minorities?' 8-9: 這是個表面上具吸引力的協議，但在一個混合會眾的教會（如安提阿）中一定行不通（見正文下一段）。Asano 129 甚至認爲，保羅認識到不可能要耶城教會（像他自己一樣）放棄其「核心民族情意（'core ethnic sentiment'）」作爲建立社群的基礎，亦即是說，不可能與耶城教會建立一個統一的信仰群體；因此，他走自己的、向外邦人宣教的路，獨立於耶城教會向猶太人宣教的工作。

28 Silva（1994）1212*a*. Cf. Hall, 'Galatians' 73; R. A. Martin, *Studies* 175.

29 Smiles 83-84.

30 Ebeling 109. Cf. Das, 'Another' 535 n.25. 亦參下面註 32。Wedderburn（*History* 109-10）認爲，此協議很可能沒有正視會在混合的教會中產生的實際情況，尤其忽視了外邦人被納入教會對猶太基督徒的含意。Segal（*Paul* 190）也是認爲，可能耶城會議所同意的只是向外邦人宣教的工作之合法性，至於「外邦信徒的地位以及他們能否與猶太基督徒合成一個群體」這極重要的問題，則未獲解決。

質，也許耶城的領袖以教會柱石的身分行事，他們向保羅和巴拿巴伸出右手，是較優越的一方承認從屬的一方；保羅則把團契的右手（呂譯）視爲象徵著相互、平等的夥伴關係。[31]（二）更爲重要的，保羅從這協議獲得的結論是，猶太信徒和外邦信徒可在教會內同桌用膳（12a），[32] 但安提阿事件顯示，這似乎不是雅各對協議的理解（12b）。[33] 這一點留待下文再行討論。[34]

3:2.5.6 對保羅唯一的請求（二10）

二10 a　只是願意我們記念窮人；

只是在句首的位置，強調了這是耶城領袖對保羅和巴拿巴唯一的要求（當代）。原文開首並無動詞，應補充的動詞是願意或要求（請求）/要。[1] 在原文，窮人不但被放在動詞記念之前，而且是在所屬的從屬子句之外，[2] 此造句法凸顯了這個事實：唯一的請求是關乎窮人的。[3] 記念

31 Sampley, 'Conference' 49-50 n.50; Adams, 'Ideology' 233-34.

32 Marshall, 'Galatians' 56*b*. Cf. Esler, 'Agreement' 270. 後者認爲，這次會議很不可能沒有討論猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的問題，因爲提多的出現正好引起這問題（also Esler 130, endorsed by Bauckham, 'Peter' 122）。不過，Witherington 144-45 n.176 認爲，提多在訪問耶城期間可能是與保羅和巴拿巴一起用膳，也許是在保羅的姊妹家中（徒二十三16）；因此，蔚仁屯不認爲此協議包括同桌用膳的問題在內。Hays（2000）232*a* 也是認爲，此協議並沒有討論該問題。Barrett（*On Paul* 11）則根據加二10 的只是一詞推論，是次會議並無作出有關猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的決定，亦無規定外邦信徒不可與猶太信徒同桌用膳；協議雙方必曾同意，外邦信徒不必遵守律法，否則保羅的外邦宣教工作不可能被認可。筆者認為，至重要的一點是，不管是次會議有否正式討論同桌用膳的問題，保羅和彼得都認爲猶太信徒和外邦信徒可以同桌用膳（參二11）。Witherington 158 更進一步的認爲，提多不用受割禮對保羅而言等於外邦信徒不必遵守律法。

33 Dunn（'Nomism' 130; cf. Dunn [1993a] 114, 122 point [1]）認爲，協議留給至少一部分屬於「中間立場」（介乎二4 的假弟兄和保羅之間）的人士（尤其是雅各）這樣的印象：有一例外被容許了，但並無原則上的讓步。Cf. Hübner, Review 310: 保羅相信他已成功地使「外邦人是完全脫離律法」這方案獲得通過，但三柱石則相信他們並沒有在割禮的要求上讓步。保羅之所以如此相信，是因他考慮到每一個實際決定所牽涉的原則：若外邦信徒不必受割禮，這就必須被理解爲他們在原則上脫離了律法（Hübner, *Law* 22）。

34 見二12a 註釋末段（見下面 479-80）。

1 R. Longenecker 59. Cf.（1）NKJV（'they desired'）, KJV, RSV（'they would'）;（2）NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB, TEV, CEV（'[they] asked'）; 新譯、金譯、現修、和修（要求）；呂譯、思高（要）。

2 μόνον <u>τῶν πτωχῶν</u> ἵνα μνημονεύωμεν. Cf. MHT 4.94: 這是顯著的字或思想影響了字序的一個例子。這裡的冠詞表達一類別的人（Wallace 227, 230: the 'generic article'）。ἵνα 可能是 imperatival

在此有記得（呂譯、現修）從而採取適當的回應之意；[4] 其現在時態提示「繼續記念」之意。[5] 但耶城領袖要求保羅和巴拿巴記念窮人，這話引起了頗多的討論。

有認爲窮人在這裡是個宗教稱號，或是耶城教會的自稱，[6] 或是其他教會給她的稱號，此詞用作「敬虔人」和「義人」的同義詞，窮人自視爲神的末世選民的眞正代表。[7] 但是，耶路撒冷聖徒中的窮人（羅十五26；亦參：林後八13～14，九12）一詞有力地提示，窮人是指字面意義上的、有經濟需要的貧困的人（當代），[8] 在此主要指耶城教會的貧窮信徒。[9]

至於記念，（一）有釋經者認爲這裡的意思就如在新約的另兩次（帖前一3；來十三7）一樣，即是回想和記住一些人，他們的成就值得被人承認、賞識。協議所要求的，就是外邦信徒要承認他們在耶城的同道堪

ἵνα（so Moule 144; MHT 3.94-95; BDAG 476*b*-77*a* [s.v. 2 g]; Wallace 476, 477），但若補充動詞如上（ἠθέλησαν 或 ᾐτήσατο），ἵνα 便是正當的連接詞，引入了請求的內容（cf. BDAG 476*a* [s.v. 2 a]）。

3 Anderson, *Rhetorical* 153. πτωχός 在本書另見於四9（比喻性用法），保羅書信另外兩次（羅十五26；林後六10）。新約另外三十次，只有兩次是比喻性用法（太五3；啓三17）。Cf. MGM 957*a*（s.v.）; BDAG 896（s.v.）.

4 Cf. LN 29.16. 另一些例子包括：來十三7（記念導致效法〔思高〕）；啓二5（回想導致悔改），三3（回想從而遵守和悔改），十八5（神想起巴比倫的罪，因而審判她〔8節〕）。

5 Cf. R. A. Martin, *Studies* 161; NIV: 'we should continue to remember the poor'. μνημονεύω 在保羅書信另外出現六次（新約全部21次）：二次（如在本節）取「物」的所有格（西四18；帖前一3），二次取直接受格（帖前二9；提後二8），餘下二次取 ὅτι（弗二11；帖後二5）。Cf. BDAG 655（s.v.）.（《帖前》156 註 156 第三行開始，關於最後二節的資訊有誤，應修正如上。）

6 Hengel, *Acts* 118. Cf. H. Merklein, *EDNT* 3.195*a*; Lührmann 41; Weber, *Power* 136. 首位作者認爲巴勒斯坦的猶太基督徒後來稱爲「伊便尼派」（'Ebionites' = 'the poor'; cf. E. Bammel, *EDNT* 6.909），就是保存了這稱號；昆蘭的愛色尼派早就自稱爲窮人。

7 Georgi, *Remembering* 33-34. Cf. Osiek（1984）23: 窮人是表示屬靈權利的神學頭銜：他們是以色列的代表，聖約的承受者。

8 Cf. BDAG 896*a*（s.v. πτωχός, 1）; Cummins 135; Dunn（1993a）112; Murphy-O'Connor, *Paul* 144. Pathrapankal（'Commitment' 1004-5）認爲，這是學者一般的見解。R. Longenecker 60 認爲，本節的窮人很可能是（George 165 認爲是）羅十五26 該詞的縮寫。該詞同樣有不同的解釋，但一般中英譯本（如上引新和）所反映的解釋至爲可取；可參《羅》4.629-30。關於耶城教會長期貧困的原因，可參《羅》4.630-31。

9 Stern 527 認爲，窮人包括信主的和不信主的猶太窮人。曾 91 註 2 則認爲，「這裡的窮人是指甚麼也沒有的人。這個囑咐不僅是要求他們關心一般窮人，也要關心孤獨的人」。筆者認爲，兩個見解都值得置疑。

爲模範的表現，即是他們繼續不斷和忘我的「終末努力」；這努力是由於他們覺得不能把聖城留在不信的猶太人的手中，相反地，他們自覺被召負起「終末前哨」的責任，在聖城的城樓上守望，作神的先鋒（參：賽五十二8）。所要求於外邦信徒的記念，主要是一種態度，這態度表達於承認、感激、代求，以及（最後）經濟支援；他們要敬重耶城會眾的「終末地位」，並在道義上（或精神上）及經濟上加以協助；雙方同意如此記念窮人，就構成對耶穌基督的群體之合一的認信，此合一是根植於基督即將再臨的盼望。[10] 可是，此說對窮人一詞的解釋值得置疑，所賦予記念窮人一詞的豐富內涵大部分難以從經文本身獲得支持。（二）朗列科認爲這詞的意思是，保羅在運用他的自由以獨立的策略向外邦人傳福音的同時，亦應記得耶城教會的處境和需要，不會做任何事阻礙耶城教會向猶太人的宣教工作，並盡可能予以支持。[11] 不過，此解釋與隨後一句並不十分吻合，因保羅說他已經這樣做了（見10b 註釋）。（三）蔚仁屯將本句和上一節的團契的右手（呂譯）拉上關係：使徒行傳提到，耶城教會凡物公用（二44，參四32），以致他們當中沒有一個缺乏的（34節）。上一節的右手相交和本句的記念窮人，是否就是同意參與已存在於耶城教會的共同分享經濟資源呢？[12] 筆者認爲答案是否定的，因下一句說保羅已經這樣做了（見下文）。（四）最自然的解釋是，耶城領袖請求保羅和巴拿巴提供經濟援助；[13] 若這次訪問就是賑災之訪（徒十一27～30，十二25），本句可

10 Georgi, *Remembering* 37-38, 41-42. 三引句依次英文原作 'eschatological effort', 'eschatological forepost', 'eschatological status'.

11 R. Longenecker 60, 61 point（5）. Cf. Hansen（1994）61; Cousar（2001）41; Taylor, *Paul* 121-22, 124; Pathrapankal, 'Commitment' 1009.

12 Witherington 145. 作者（n.179）認爲，「要我們繼續記念」可至少部分暗指巴拿巴先前的慷慨舉動（徒四36～37）。Esler（*Community* 144）提出一個新穎但欠缺說服力的解釋：最初導致耶城教會那些說希臘話的猶太人和說希伯來土話的猶太人（徒六1，現修）分裂的原因之一，就是說希臘話的猶太人不再參與二者合資的救濟金，另行設立自己的配給系統；是次耶城協議承認對外邦人宣教是合法的，但此承認的條件是，說希臘話的猶太人要恢復對耶城濟貧金的支付（'payments'）。

13 Lüdemann, *Apostle* 79. R. Leivestad（*EDNT* 2.436*a*）認爲，這話意即保羅要在他的教會中爲耶城的窮人募集金錢；cf. Lincoln, 'Stories' 193. Martyn 207 解爲，安提阿教會要經常（'regularly'）募集款

十分自然地解爲請求安提阿教會繼續提供經濟援助。[14]

記念窮人這附帶條款的性質亦有不同的看法。（一）按森普理的解釋，記念窮人是雙方成立「夥伴關係」之協議的部分內容，保羅的一方需要履行的義務就是爲耶城教會作一次募捐；而保羅其後準備不惜冒著生命危險，親自將款項送交耶城教會，正是因爲這款項就是他「守住了右手」（即是信守了此協議）的證據，他要將這證據親自提交給耶城教會。[15] 可是，森氏的「夥伴關係」這基本理論是有疑問的，保羅其後的表現大可另作解釋。[16]（二）這是雅各加諸保羅身上的一個條件：雅各接納保羅的外邦宣教活動，但要保羅表明他對歷史上的以色列之絕對效忠。雖然記念窮人這要求很大程度上是由公元46年猶太發生的饑荒引起的，但這要求其實涉及深遠得多的原則問題：雅各需要獲得保證，他和他的拿細耳同道即使在困乏的環境底下仍可繼續敬拜，而外邦信徒要藉著提供資源以達成此目的，來證明他們對大衛家的恭敬與順從。[17] 可是，我們難以相信保羅會接受這樣的條件，尤其因爲上述的「原則」有違保羅在信上所表達的原則：外邦信徒與猶太信徒同屬基督的身體（三26～28），二者地位相等。

（三）這是耶城領袖要從保羅一方取得的重要讓步：對窮人主動的關注是猶太律法和傳統的一個特色，而賑濟窮人在猶太教中普遍被認爲是「屬於立約子民」的一項基本義務。耶城協議這項附加的條款的效果，就是強化「約之義務」這個把猶太人區別出來的意識和原則；外邦信徒不必受割禮，這一點是被承認了，但是約的律法之傳統義務仍須謹守遵

項（因動詞爲現在時態），把它轉交耶城教會。按 Tarazi 72 更明確的解釋，保羅要「安排外邦基督徒群體將救濟送給」耶城的窮人。

14 Cf. Wedderburn, *Reasons* 146 n.17. 參二 10b 註釋註 8（下面 461）。

15 Sampley, 'Societas' 165-66, 'Conference' 31, 46 n.31, 48 n.39. 引句英文原作 'kept his right hand'（'Societas' 166）。

16 依次見：二 9c 註釋第二段（上面 447-48）；《羅》4.622-25，尤其是（八）。

17 Chilton, *Rabbi* 144. Cf. B. D. Chilton, *DNTB* 614*a*: 保羅同意提供物質支援，以換取彼得、雅各和約翰的承認。

行。[18] 可是，即使假定這是耶城領袖的觀點（而這很難從本句看出來），我們同樣難以相信保羅會同意這個觀點；事實上，本書對律法整體的批判（例如：三10～12、23～25）有力地提示，保羅絕不會同意外邦信徒應履行「約之義務」。[19]（四）有認爲這是一次完成的緊急救濟金。[20] 另有認爲這是一項永久性的義務：耶城領袖認識到教會的貧乏不是一次的餽贈就能解決的，而是會持續一段很長的時間；因此他們要求外邦信徒將爲耶城教會籌款的事，看爲永久的義務及在基督裡相交的外在標誌。[21] 前一個見解與動詞的現在時態的含意不符；後一個見解卻並非該時態必然的解釋。「繼續記念」不能解爲永久的義務，至多只表示恆常和重複的幫助。（五）有釋經者將這項要求視爲耶城教會加諸保羅身上的一種義務，就是以「錫安的使徒」的身分爲該教會收取金錢；[22] 但經文所提及的，只有外邦人的使徒和猶太人的使徒（8節，現修）兩種使徒職分。[23]

（六）又有認爲，此協議所導致的爲耶城教會的募捐，是耶城母會向外邦教會徵稅，就像一世紀的流遷之猶太人送交聖殿的稅一樣。[24] 可是，此說不能成立，理由如下：（1）聖殿稅是所有（包括住在巴勒斯坦境內的）猶太人都要繳付的（參：太十七24～27），但保羅的募捐只是以外邦基督徒爲其對象；（2）聖殿稅是每年繳交的，保羅的募捐是一次完成

18 Dunn（1993b）71; Dunn（1993a）112-13. Cf. Dunn, 'Nomism' 129. 二引句依次英文原作 'membership of the covenant people' 及 'covenant obligation'.

19 *Pace* Bayes, 'Galatians' 172-73: 保羅之所以樂於接受此條款（耶城的使徒藉此提醒保羅，在教導外邦信徒時不要完全忽視律法），是由於他亟欲遵行神的律法。

20 Meeks, 'Galatians' 15 n.7.

21 S. Neill 29-30. Jeremias（*Jerusalem* 132）則認爲，解爲「經常的捐獻」不可能是正確的。

22 Schoeps, *Paul* 68-69.

23 Holmberg（'Power' 54）認爲，耶城領袖在私下（2b）承認保羅（向外邦人傳福音）的使徒身分之餘，指派保羅爲教會收集金錢，使他同時具有耶城教會的使徒（參：林後八23；腓二25）的身分。可是，這話的後半值得置疑；即使耶城領袖眞的有此意圖，保羅亦必不會接受（參一1，二6）。作者（56）對保羅後期的描寫（指保羅準備造訪耶城及羅馬之時）原則上亦適用於此時（歸主後二次訪耶城時）的保羅：他不是居於從屬地位的、耶城教會的使者，而是獨立的、耶穌基督的使徒，他完全認識此點並引以爲榮。

24 Schweitzer, *Mysticism* 156; U. Wilckens, *TDNT* 7.735; E. Schweizer, *TDNT* 6.414; D. E. Oakman, *DNTB* 307*b*（'a redistributive tax'）.

的；（3）保羅的募捐是爲貧窮聖徒的一項慈惠之舉，是自由的奉獻（羅十五25～27；林後八9，九7），不是強制收集的、聖殿稅的基督徒版本。[25] 亦有認爲，此捐項被耶城教會視爲徵收而非奉獻，[26] 但並無證據支持此說。較可能的類比是僑居的猶太社群在聖殿稅之外偶然送交耶城的、額外的愛心奉獻。[27] 事實上，保羅日後籌款幫助聖徒的事（林前十六1，現修）可能不應直接地連於本句的記念窮人，因二者之間有幾點重要的分別：（1）本句所指的是安提阿教會幫助耶城教會（如較早時所作的，徒十一29），但保羅的募捐計畫並不牽涉安提阿教會，只包括他自己建立的那些教會；（2）本句的經濟援助是耶城教會請求的，但保羅的募捐運動是他主動發起的，而且他並不肯定這捐項會受到耶城教會歡迎（羅十五31）；（3）保羅所賦予其捐項的象徵意義，可能是本句所設想的幫助所沒有的。[28]

總括上三段的討論，記念窮人不應視爲具約束力的條件、義務或規定，而只是一項請求。[29] 如喬治所言，耶城領袖分享了一項需要；他們沒有發出要求。[30]

二10b　這也是我本來熱心去行的。

本句較宜改譯爲「這件事正是（現修）我曾努力做的」。[1] 這話清楚表

25 Conzelmann, *History* 87.

26 Manson, *Studies* 206. Cf. Hengel, *Acts* 118.

27 G. Kittel, *TDNT* 4.283; E. Bammel, *TDNT* 6.909.

28 Wedderburn, *Reasons* 39. Taylor（*Paul* 116）也是認爲，將本句的記念窮人直接認同爲保羅的募捐（as in Betz 103）是錯誤的。D. J. Downs（*NIDB* 1.634*b*）列出保羅書信有關此募捐的經文時，正確地沒有把加二10 包括在內。Lincoln（'Stories' 196）則認爲，羅馬書的募捐運動可視爲保羅重拾耶城領袖原先的請求（加二10）之結果。關於羅十五31，可參《羅》4.657-61；關於此捐項的象徵意義，可參同書 624-25、635-38。

29 Ebeling 85; Pathrapankal, 'Commitment' 1005; Barrett, *Essays* 122.

30 George 165: '[They] shared a need; they did not issue a demand.'

1 σπουδάζω 在保羅書信另外出現六次，新約全部十一次，意思都是努力（現修本節）、「竭力」或盡力（思高本節）。詳參《帖前》210；BDAG 939*a-b*（s.v.）.

明，在保羅是次訪問耶城時，記念窮人早已是他所關注的事。何爾指出了主要的動詞應如此翻譯的理由：[2]（1）原文動詞不能譯爲「我是渴望（這樣做的）」，[3] 因爲這動詞在新約不僅表達一種心態，而且表達一種努力；[4] 若要表達保羅當時的心境，便應使用不同的時態（過去未完成時態，不是這裡的過去不定時時態）。這就是說，此翻譯既在文法上是不合適的，亦在字義的解釋上是不能容許的。（2）「我以此事爲己任」這翻譯，[5] 雖然在文法上是可能的，在意思上卻與文理不符，因爲上文強調保羅是獨立於耶城的領袖，此翻譯卻使本句變成保羅順服他們的一項聲明。因此，（3）只有「我曾努力作此事」才同時符合文法和文理的要求。[6]

採納這翻譯的自然結果即是，本句所指的就是保羅和巴拿巴將安提阿教會的賑災款項送交耶城教會一事（徒十一29～30），這正是二人當時在耶城的原因[7]（亦即是保羅歸主後第二次的訪問耶城，就是該段所描述的賑災之訪）。上一句明說（10a），耶城領袖請求保羅和巴拿巴「繼續記念」耶城教會的窮人，這與二人剛從安提阿帶來賑災款項的事實吻合，若饑荒當時仍然持續，「繼續記念窮人」的請求是很容易理解的；[8] 而本

2 Hall, 'Famine'.

3 'I was eager/anxious'（RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV; cf. NKJV / NJB）. Adams（'Ideology' 234）採納此意思，但認爲這話並不強調保羅對耶城領袖的請求之回應是自動自發的，而是表示，不管他們有否如此請求，保羅都會這樣做。但此解釋並不自然。

4 Cf. LN 25.74: 'to be eager to do something, with the implication of readiness to expend energy and effort.'

5 NEB: 'I made it my business（to do）'. Cf. G. Harder, *TDNT* 7.565: 'sought strenuously'. REB 則譯爲 'I have always made it my business（to do）', 使這行動一直延伸至保羅寫此信時。

6 Cf. NEB margin: 'I had made it my business'; Bruce, *Paraphrase* 23: 'I had made a special point of attending to this very matter'; Orchard, 'Problem' 389 n.20; Geyser, 'Paul' 130; Hemer, 'Reconsidered' 86（with n.21）, 87.（1）Pathrapankal（'Commitment' 1004, cf. 1009）雖然跟隨何爾將原文動詞譯成英文的過去完成時態（pluperfect: 'what I had been . . .'），卻仍然採納 'eager' 這個意思。作者（1011）指出，原文的過去不定時時態應翻譯成英文的過去完成時態，另一些例子是：太十四3；可八14；路八27。（2）Witherington 16 同樣譯爲 'this very thing I *had been eager* to do', 同書 146 則譯爲 'which very thing I also was（already）eager to do', 但二者皆指保羅在是次會談之前已有的態度。

7 Cf. Geyser, 'Paul' 130. Wright 19 也是認爲，保羅和巴拿巴此刻之所以在耶城，幾乎肯定是因他們帶來賑災的經濟支援。如 Wenham（'Acts' 235, point [iv]）所指出，加II 及徒II 都假定耶城教會有物質需要的情況。

8 Cf. Witherington 16. μνημονεύωμεν 可解爲「繼續已開始的行動」（Burton 99）。參二10a 註釋註 14所

句說「這正是我曾努力作的事」，亦與二人剛帶來賑災款項的事實相符。這種理解遇到至少兩個反對理由：（一）只是移交一些已收集的款項，不大可能會涉及這裡所說的熱心。不過，保羅可能是想到他在這次募捐賑災的組織工作上所付出的努力。[9]（二）按使徒行傳的記載，巴拿巴同樣有份送交賑災款項，爲甚麼保羅在這裡從上一句的我們改用單數的我呢？這與保羅在信上要爲自己的使徒身分申辯的目的有關：在本段上文，當他談及巴拿巴亦在場的事件時，他主要仍是使用單數第一人稱的我（1～3節、6～9a）。[10] 事實上，保羅提起耶城領袖的請求，對他申辯的目的有很重要的功用，他要表達的意思是：耶城使徒完全承認保羅，最清楚的證據莫過於此一事實，即他們所提出的唯一請求，正是他剛在該次訪問之前努力去作的事。[11]

二1～10　保羅在本段的基本陳述是這樣的：「我回到耶路撒冷（1a），將我在外邦人中所傳的福音對那些有名望的人說明（2b～c）；他們對我所傳的福音和我傳福音的權柄，都無所增添（6d），反而承認我是受託傳福音的，像他們一樣（7～9節）。」[1] 有可能本段是保羅對加拉太煽動者的指控之回應：他們說，「保羅在其宣教生涯中一度被要求出席耶城的一次會議，私下順從了三巨頭（雅各、彼得和約翰），並答應服從他們的指示；他願意爲猶太的基督徒收集捐款，證明了此事。」因此，保羅需要就此指控作出澄清，指出事情的眞相。[2] 保羅歸主後第二次訪耶路撒冷的經過，一如他蒙召前後的生命中的事件（一13～24）一樣，證實了他的

屬正文（上面 458）。

9 依次見：Ridderbos 91 n.35; 及 Duncan 38; Bruce, *Paul* 151.

10 依次見：Dunn（1993a）113; 及 Pathrapankal, 'Commitment' 1012.

11 Hall, 'Famine' 310*b*. Cf. W. Neil 37; Bruce 127.

1 Cf. Rogers 36*b*.

2 Silva（1994）1211*a* = Silva（1999）1269*b*（亦引於郭 76）。Cf. Silva（2001）137. 亦參二11～21 註釋引言註 6 及所屬正文（下面 465）。

聲稱，即他的福音和使徒職分都是直接從復活的主領受的。以前的那些事件表明了，保羅從沒有處於一種環境中，是讓他可能從耶城領袖得到他的福音及使徒任命的；他歸主後二次訪耶路撒冷的經過則表明，耶城的領袖完全承認那在雙方會晤前已屬保羅所有的福音和使徒職分。[3] 二者都有力地支持保羅在書信開首（一1、11～12）的宣稱。安提阿事件（二11～21）將會提供第三方面的有力支持。[4]

3.2.6　在安提阿的衝突（二11～21）

11 後來，磯法到了安提阿；因他有可責之處，我就當面抵擋他。

12 從雅各那裏來的人未到以先，他和外邦人一同吃飯，及至他們來到，
他因怕奉割禮的人，就退去與外邦人隔開了。

13 其餘的猶太人也都隨著他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假。

14 但我一看見他們行的不正，與福音的真理不合，就在眾人面前對磯法
說：「你既是猶太人，若隨外邦人行事，不隨猶太人行事，怎麼還勉
強外邦人隨猶太人呢？」

15 我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人；

16 既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了基督
耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義；因為凡有血氣的，沒
有一人因行律法稱義。

17 我們若求在基督裏稱義，卻仍舊是罪人，難道基督是叫人犯罪的嗎？
斷乎不是！

3 Cf. Adams, 'Ideology' 234.（1）Holmstrand 156, 158 則認爲，本段是對一13～24 所敘述之事的評語，表明耶城領袖對他和他的福音予以確認（二11～21 有同樣的目的）。（2）Silva（2001）99-100, 138（cf. Silver, 'Truth' 55）認爲，保羅到了一章末已完成了「他的福音並非從人領受」的論證；第二章開始，他的論證轉到另一層次，即是就「他在耶城順服了三巨頭」之指控，爲他的獨立的使徒職分作出辯護。筆者認為，這和正文的論點可並存不悖：保羅對指控的回應表明他的使徒職分之獨立性，而這獨立性間接地證明他的福音和使徒職分都是來自神的。

4 見二11～21 註釋引言首段（下面 464）。

18 我素來所拆毀的，若重新建造，這就證明自己是犯罪的人。
19 我因律法，就向律法死了，叫我可以向　神活著。
20 我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裏面
活著；並且我如今在肉身活著，是因信　神的兒子而活；他是愛我，
為我捨己。
21 我不廢掉　神的恩；義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。

本段繼續保羅在一章十一節開始的自辯；爲要駁斥他在加拉太的敵對者的誹謗，他從自己歸主前及歸主後的生平中列舉事實，以證明他的福音和使徒職分都是直接從神而來的，絲毫沒有倚靠耶路撒冷的使徒們。保羅在這裡敘述的是所謂的安提阿事件，在其中，保羅當面反對彼得。此事件和上文其中的兩段，一起顯示了保羅與彼得之間的關係一種有趣的發展過程：保羅歸主後首次訪耶城時，他是彼得的客人（一18～20）；在其二次訪耶城時，他和彼得是同作使徒的（二1～10）；在安提阿事件中，他是彼得的批評者（二11～14）。[1] 從保羅自辯的目的之角度來看，本段的敘述比前兩段更跨前一步，把他的論證帶到頂點：在耶路撒冷，保羅從開首就沒有受命於彼得，充其量只是從他那裡獲得一些有關耶穌生平事蹟的資料（包括主復活顯現的傳統）；其後又被承認爲在身分及工作上皆與彼得同等的使徒；如今在安提阿，當他認爲彼得的行爲有違福音的眞理時，他更當面反對彼得。[2]

保羅爲甚麼敘述安提阿事件呢？釋經者提供的答案包括：（一）爲要說明他的使徒權柄沒有受到挑戰，即使是彼得也沒有挑戰保羅的權柄。[3]（二）上一段（二1～10）表明了，他的福音（和他的使徒權柄）雖是獨

1 Bruce, 'Autobiography' 26. Cf. Ebeling 75; Garland, 'Defense' 167.
2 再看一11～二21 註釋引言首段及註 3 之（1）= 上面 274-75。關於歷代釋經者對安提安事件之解釋，Cummins 2-6 提供了簡要的敘述。
3 Metzger, *New Testament* 223.

立於耶路撒冷，卻是與耶城領袖的意見一致的。本段（11～14節）則指出，不守信用、破壞耶城會議之協定的，不是他，而是耶路撒冷（通過彼得的行爲）。[4]（三）保羅要藉此對讀者指出，忘記福音所產生的合一是何等容易的事；陷入了「不同的福音給不同的人」這種心態直接導致基督徒分爲兩個陣營。[5]（四）如在上一段一樣，保羅要就加拉太煽動者的指控作出澄清：「對於那些反對他的人有可能指控他在某兩次場合──他與耶路撒冷教會眾領袖的會面（二1～10），和他在安提阿質問彼得一事（二11～14）──對自己所傳的福音作出妥協，令人懷疑其誠信的講法，〔保羅回應說，這講法〕根本就與事實不符。」[6]（五）保羅敘述此二事，因他要以之說明加拉太的危機：在他看來，在耶路撒冷、安提阿和加拉太，核心的問題是同一個：福音與律法的關係。[7]（六）保羅凸顯他和彼得的衝突，因這事件與目前加拉太的爭論十分相似。故此，保羅可以將他在安提阿對彼得的陳詞（14b～21節）寫成一程序式的陳述，是同時間接地對加拉太人（或應說加拉太的煽動者）說話的。[8]（七）保羅也許假定，或是有人告訴他，在加拉太有人引用彼得的行爲和態度，來支持守律法的途徑。[9] 加拉太的煽動者可能已告訴了加拉太的信徒關於安提阿之爭的另一版本，在其中，彼得有極強的理據；而這版本被煽動者用來鞏固自己的立場，他們說：彼得知道你若不成爲猶太人就不能屬於眞以色列，

4 Fee, *Empowering* 370.
5 Sampley, 'Conference' 38-39.
6 Silva,「神學」180*b*（方括號爲筆者所加，否則末句與引句開首的「對於」並不銜接）；cf. Silva（2001）99-100. Silva（1994）1212*a* 解釋如下：煽動者試圖毀壞保羅的聲譽，所用的方法就是誇大安提阿之爭。畢竟，若保羅膽敢公然譴責大使徒彼得，這種行爲豈不證明保羅是與耶城教會不一致的？這豈不是最清楚的證據，表明他是個不應信任的無禮的叛徒？參二1～10 結語註 2 及所屬正文（上面 462）。
7 Smiles 76, 101. Cf. Ehrman, 'Galatians' 308*b*. 參二4a 註釋末段，二3 註釋末段（上面 406-7，399-400）。
8 Hays（2000）230*a*. Cf. Kok 87-88. Boyrain（*Radical* 115）甚至認爲，二1～14 這很長的一段敘述是無法理解的，除非其用意是作爲加拉太之處境的一種「比喻或類比（parable or analogy）」。
9 Hübner, *Law* 15. Martyn 240 則認爲，保羅知道加拉太的另外那些教師（即煽動者）把他們自己的報告告訴了加拉太人；他欲指出，在福音的真理底下，他們的報告沒有處理生死攸關的神學問題。

他不肯與未受割禮的外邦人一起進食。[10] 保羅在此提出事情的眞相，以正視聽，同時有一三重目的：第一，再次強調他是獨立地蒙召作使徒的；第二，凸顯福音的真理，連彼得也在壓力下使這眞理受到危害；第三，間接地警告加拉太人，不要屈服於煽動者要他們守律法的引誘。[11] 筆者認為，後面四說較前三說可取，其中以第七說至爲可取，且可與第五、六二說並存不悖。

巴約翰指出，關於安提阿事件的這段報導，有重要的橋樑作用，它把此信較歷史性的部分和較神學性的部分連起來。其過渡性質可見於以下兩方面：一方面，安提阿之爭所牽涉的問題是，猶太信徒與外邦信徒基本上是平等的，因而強迫外邦信徒生活像猶太人[12]是錯的；從保羅的角度看，這也是加拉太的危機的核心問題（筆者會說：加拉太的危機涉及與安提阿事件相同的原則）。[13] 另一方面，這段報導描寫了保羅如何與彼得辯證（儘管彼得如何辯證則欠奉），其中所用的部分詞語和信上其餘的部分所用的言語吻合，彷彿保羅的話是針對加拉太的煽動者而發的。[14] 如喬治所言，安提阿事件爲保羅提供了機會，清楚地陳述因信稱義的原則；因此，本段有過渡性質，引至本書的神學中心（第三～四章）。[15]

3.2.6.1 此事件的起因（二11～13）

二11a　後來，磯法到了安提阿；

10 Wright 22. Cf. deSilva, *Introduction* 504*a-b*: 煽動者可能引用安提阿事件來證明，雖然彼得曾在這問題上搖擺不定，但他終於醒悟過來，繼續忠於原來的、遵守律法的福音。

11 George 170.

12 To 'judaize'（J. Barclay 76）。

13 參上一段之（五），連註 7。按筆者的理解，加拉太的危機的核心問題是，煽動者堅持「外邦信徒需要接受割禮及律法的其他要求才可以成爲神的子民（= 才可以得救）」；見導論第伍節倒數第二段（上面 117-20）；按此理解，巴約翰的 'judaize' 一字（用於加拉太的處境上）需要解爲包括上述意思，而不是限於原文在二 14 的文理中所具有的意思（見二 14c～d 註釋註 20、21 及所屬正文〔下面 500〕）。

14 Cf. J. Barclay 76.

15 George 134.

本句原文直譯作「但是，當（思高、金譯）磯法來到安提阿的時候」。[1] 但是提出了上文所敘述的協議（7～10節）和下文所描寫的衝突（11～14節）二者的對比。有釋經者認爲，本段所載的安提阿事件，是發生於上一段所載的事件（1～10節：保羅二次訪耶城）之前。[2] 此說不能成立，理由如下：(1) 雖然古代的修辭學容許在「敘述」部分彈性安排事件的先後，但在正常的情況下，應假定敘事的次序就是事情發生的眞正次序，除非文理清楚表示並非如此。但這裡的文理並無這種表示。(2) 事實上，保羅在上文曾三次使用後來一詞（呂譯：一18、21，二1），表示他是按著時間的先後來描述有關的三件事，因此本節的但是，當應自然地解爲指在該三事件之後發生的另一事件。[3] (3) 但是，當在保羅書信出現的另四次（見註1）所指的事件，都是發生於剛在此之前所提及的事之後的。後來或以後（現修），儘管不是原文正確的翻譯，正確地表明了這一點。(4) 只有當「安提阿教會傳給外邦人的福音是否合法」這問題獲得解決之後，外邦基督徒與猶太基督徒之關係的問題才可能發生；若外邦人需要在成爲基督徒的同時也成爲猶太人，則猶太基督徒與他們同桌用膳就不是問題了。[4]

磯法是保羅書信對彼得一貫的稱呼（一18，二9、14）。[5] 安提阿毫無疑問地是指敘利亞（一21）的安提阿，而不是彼西底的安提阿（提後三

1 Ὅτε δέ = 'But when'（KJV, RSV, NRSV, NEB, REB, TEV; cf. NJB 'However, when'）. 好些中英譯本不把 δέ 字翻譯出來（當代、新和、現修、和修；NIV, CEV）；NKJV 作 'Now when'; Stern 528 譯爲 'Furthermore'. 可是，ὅτε δέ 在本書另外出現三次（一15，二12，四4），保羅書信另一次（多三4）——保羅書信僅此五次——其中的 δέ 字都是反語詞。

2 E.g., Lüdemann, *Apostle* 57-59, esp. 75-77, *Opposition* 238 n.32. Martyn 231 n.87 認爲，對此說「致命的一擊（the coup de grace）」就是，1～10 節並無提及有關食物的律例。

3 以上兩點參 Witherington 97, 118, 149; Park, *Theology* 38.（該三節原文用的是 ἔπειτα.）關於（1），Painter（'Peter' 174）指出，經文並無任何表示，二11～14 一段在保羅的敘述中不是順序的。因此筆者不同意這話：「我們很難從經文中說明這兩個事件發生的先後次序」（曾 78）。

4 Wedderburn, 'Parting' 298 n.19.

5 見一18 註釋第二段（上面 353-54）。二7～8 則獨特地使用彼得這名字；此點詳參二7～8 結語（上面 435-40）。

11）。[6] 按使徒行傳的記載，耶路撒冷教會和安提阿教會之間有多次接觸（十一19～26、30，十五1～4、22、30，十八22），因此，磯法來到安提阿不是奇怪的事。[7] 然而，磯法是在甚麼時候，又是為甚麼來到安提阿的呢？保羅對此並無清楚交代，因而釋經者只能提供可能（而非絕對肯定）的答案。（**甲**）若把上一段的耶城訪問（1～10節）視為大公會議之訪（徒十五），則彼得來到安提阿自然是在該次會議之後。[8] 若認為上一段所指的場合是賑災之訪（徒十一），則安提阿事件可能是發生在保羅及巴拿巴的首次佈道旅程（徒十三4～十四26）之前；[9] 不過，這樣一來，安提阿的衝突便是在上一段的耶城協議之後隨即發生的，而這似乎不大可能。將安提阿事件視為發生於該次佈道旅程之後，[10] 可使歷史事件的重構變得較為簡單。按這種理解，此事件是當保羅和巴拿巴在那裏同門徒住了多日（十四28）的期間，並在耶路撒冷的使徒會議（十五4～29）之前發生的。[11]

不過，雖然保羅與彼得的衝突是在保羅從他的首次佈道旅程回來後才發生，彼得來到安提阿卻很可能是在保羅回來之前，即是正值保羅和巴拿巴外出宣教的期間。這看法的理據如下：第一，彼得在安提阿必曾

6 （1）'Αντιόχεια 在保羅書信僅此二次。此字在新約另外出現十六次（全部在使徒行傳），除了三次是指彼西底的安提阿（十三14，十四19、21），其餘皆指敘利亞的安提阿（十一19、20、22、26〔兩次〕、27，十三1，十四26，十五22、23、30、35、十八22）。此城（即今土耳其的 Antakya: Ziesler 19-20）座落於敘利亞的奧朗底（Orontes）河畔，是當時羅馬帝國的第三大城市（在羅馬及埃及的亞歷山太之後）。詳參：R. Longenecker 65-71; L. M. McDonald, *DNTB* 34*a*-37*a*. 亦參一21 註釋（上面 366-69）。（2）Jervis 64 指出，教會傳統將彼得和敘利亞的安提阿拉上關係：（教會歷史家）優西比烏說，「伊格那丟在彼得之後成為安提阿的第二任主教」（《教會歷史》3.36.2），所指的是敘利亞的安提阿。

7 Cousar（2001）44.

8 E.g., Holtz, 'Zwischenfall' 346. T. Campbell（'Journeys' 87）將加二1～10 認同為賑災之訪（徒十一29～30），但仍然把安提阿事件（加二11～14）視為發生於耶城大公會議（徒十五）之後。Wedderburn（'Parting' 307）甚至認為是發生在保羅第二次宣教旅程（徒十五41～十八22）之後，即該事件是保羅在安提阿住了些日子（十八23）的期間發生的。

9 E.g., Duncan xxviii n.1; Orchard, 'Problem' 397; W. Neil 39.

10 E.g., Bruce 128; Martin & Wu 277*a*; Wenham, *Paul* 43-44.

11 R. Longenecker 71.

逗留了一段頗長的時間，至少足以使以下的事情發生：（1）他建立了像外邦人的生活方式（14c，現修），包括和外邦人一同吃飯（12a）；（2）耶城教會得知此事，並派代表直接與彼得談及此事；（3）結果，彼得逐漸（見下文）跟外邦信徒疏遠起來，不再和他們一起吃飯（12b，當代），其他的猶太信徒（包括巴拿巴）也照樣做了（13節）。第二，若從雅各那裏來的人來到安提阿，並導致彼得及其餘的猶太信徒與外邦信徒分開時，保羅已回到安提阿，則我們可合理地預期，保羅必會第一時間便處理他所看出來的問題（那是涉及福音的真理的嚴重問題，14a），盡早制止分開的行動，亦必會不但反對彼得，而且反對從雅各那裡來的人。以上兩點提示，保羅宣教回來時才知道所發生的事；他回來時發現，彼得在耶城代表所施的壓力下，已不再與外邦信徒同桌用膳。[12]

由此，安提阿事件的前後亦可重構如下：（1）因司提反被殺事件所引起的迫害而分散到各地去（現修）的信徒當中，有一部分把福音傳到安提阿；安提阿的教會似乎從開始就是猶太信徒與外邦信徒混合的教會（徒十一19～21）。（2）巴拿巴找到保羅和他在安提阿同工，二人在賑災之訪時與耶城領袖達成協議，是關於外邦信徒不必受割禮，以及宣教上的分工合作（徒十一22～30；加二1～10）。（3）二人從耶城回到安提阿後不久，便被教會差派，踏上保羅的「首次佈道旅程」；他們到了塞浦路斯及南小亞細亞，設立了加拉太的眾教會（徒十二25～十四25）。（4）在保羅和巴拿巴外出宣教期間，彼得來到安提阿。他起先與外邦信徒同桌用膳，但其後在從雅各那裏來的人的影響下不再與外邦信徒同桌用膳，其他的猶太信徒也照樣做了（加二11a、12～13a）。（5）保羅和巴拿巴回到安提阿後，巴拿巴也受到彼得的影響而不與外邦信徒同桌用膳。保羅則

12 Witherington 149-150. R. Longenecker 77 同意，彼得到訪的初期，保羅不在安提阿（so already Boice 446; also R. A. Martin, *Studies* 188）。Adams（'Ideology' 221 n.36）則認為，彼得到訪時保羅是在安提阿；作者從經文得到的印象是，保羅（初時）是個旁觀者（'watching from the sidelines'）。但朗列科引 Burton 110 的意見指出，若保羅起先不大清楚彼得的改變之含意，或不願意公開地表示反對，則他很不可能使用了 11c 和 14c～d 那麼鋒利的言詞來指摘彼得。

公開反對彼得（徒十四26～28；加二13b、11b～c、14）。(6) 這爭論因爲有幾個人從猶太下來而加劇，他們堅持外邦信徒必須受割禮才可得救（徒十五1～2a）。這問題，加上尚未解決的同桌用膳問題，促使安提阿教會決定差派保羅和巴拿巴前往耶城跟使徒和長老商議（2b～3節）；其結果就是使徒會議和使徒諭令（4～29節）。[13]

（乙）至於彼得到訪的原因，釋經者提供的答案包括：（一）他往那裡逃避希律亞基帕的迫害（徒十二1～19）。（二）雅各和彼得不太清楚安提阿的情況，因此覺得最好由彼得前往親自找出眞相。或：彼得到來是要理解這前所未有的、由安提阿教會開始的、向外邦人宣教的工作，並對此工作表示支持。（三）彼得是按照事先的約定，來到安提阿參加有關安提阿教會的宣教工作之會議，並在此會議中代表耶城會議所委託給他的宣教工作之利益。（四）彼得欲與保羅和巴拿巴同工，希望安提阿可以成爲他的宣教工作的基地。（五）可能是由於彼得與雅各發生衝突，彼得離開了耶路撒冷，他到訪安提阿，就是他在巴勒斯坦以外的宣教工作的開始。或：彼得曾因他與未受割禮的哥尼流一家同住（徒十48；一同用膳是其自然含意）而在耶城受到攻擊（十一2～3）；他在耶城教會的影響力下降，跟他對律法較爲寬鬆的態度有關連。雅各則認識到，長遠來說，耶城的猶太基督徒群體若要在充滿敵意的環境下繼續生存，就必須表明自己是完全遵守律法的；唯其如此，教會才能在撒都該貴族公開的敵意當前，確保法利賽人對基督徒保持中立（參：徒五38～39）或採取容忍態度。雅各取得了耶城教會完全的控制權後，彼得就往說希臘語的散居的猶太人當中宣教。[14]（六）作爲向猶太人宣教的工作之負責人，彼得要在這裡開始他在猶太地以外的宣教工作；除了巴勒斯坦以外，羅馬帝國的

13 Cf. George 169.

14 依次見：(1) Matera 85; McKnight 100; (2) Goulder, *Tale* 2; Martin & Wu 277*a-b*; (3) Farmer, 'James' 146-47 (cf. idem, 'Peter' 52), endorsed by Bauckham, 'Peter' 138; (4) Park, *Theology* 38-39; (5) Georgi, *Remembering* 169; Hengel, *Acts* 97（參二9a～b 註釋註 16之〔4〕＝上面 444）。

東端最多猶太人聚居的地方就是安提阿及其近郊。[15] 筆者認爲，最後這個答案最可取。

二11b～c　因他有可責之處，我就當面抵擋他。

按原文的次序，保羅先提到他做了甚麼，然後才指出他這樣做的原因。保羅說他當面抵擋彼得（11b）；當面意即「面對面的」。[1] 當面抵擋的原文在七十士譯本似乎是個慣用語，指成功地抵擋一種敵對的力量；[2] 因此有釋經者認爲，雖然保羅沒有明說他對彼得的指責是否有效，但他使用此慣用語的含意是，在這次衝突中勝出的一方是保羅。[3] 不過文理提示，動詞在這裡的意思可能不是抵擋，[4] 而是反對（和修）；[5] 按這種理解，動詞並沒有上述的含意，而保羅的反對行動是否奏效，需要由別的

15 Witherington 150; cf. Wedderburn, *History* 108-9; Lincoln, 'Stories' 193. Dunn (1993a) 116 和 Asano 131 都認爲，安提阿有大批猶太僑民是彼得到訪的一主要因素。猶太人經常往返耶路撒冷和安提阿二地（Borchert 278）。

1 κατὰ πρόσωπον = 'face to face' (BDAG 888*a* [s.v. πρόσωπον, 1 b β ㄱ]), 'to the face' (BDAG 511*b* [s.v. κατά, B 1 b]). 此介詞片語在新約另外出現五次（路二31；徒三13，二十五16；林後十1、7）。

2 ἀνθιστάναι κατὰ πρόσωπον 指成功地抵擋敵對的勢力或力量（LXX 申九2，三十一21；士二14；代下十三8），*οὐκ* ἀνθιστάναι κατὰ πρόσωπον 則指不能抵擋（申七24，十一25；代下十三7；次經《猶滴傳》六4）。Cf. Ciampa 157-58.

3 Ciampa 176, 177. Esler 135 (followed by Malina & Pilch 198) 則根據此詞在 LXX 的軍事用法及其文理（通常表示不能抵擋：申七24，九2，十一25；代下十三7），認爲保羅在此暗示：(1) 彼得對保羅作出正面攻擊，即先前已在耶城會議獲得解決的敵意如今再次抬頭；(2) 保羅至終不敵彼得。

4 Cf. KJV, NKJV: 'withstood'. Gathercole (Review) 指出，Cummins 的理論是有疑問的。後者認爲，保羅將自己視爲扮演著與安提阿古四世・伊皮法尼（參《聖神》89*a*）對抗的馬加比殉道者的角色（e.g. 160-64）；安提阿事件是保羅受迫害的一個例子。但是評閱者指出，在本段記敘中，保羅並沒有把自己描寫成那易受傷害的一方（'the vulnerable party'）。參一11～二21 註釋引言註 32（Paffenroth）＝上面 280。

5 呂譯、思高、新譯、金譯同。Cf. RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB, TEV: 'opposed'. ἀνθίστημι 在新約另外出現十三次（保羅書信七次），分別指：（甲）抵抗惡人（太五39，思高），抵抗（耶穌門徒的）口才和智慧（路二十一15，思高、新譯），抵擋（司提反用以說話的）智慧和聖靈（徒六10，呂譯、新譯）；抗拒神的旨意（羅九19）或神的安排（十三2a、b〔參《羅》4.235 連註 6〕）；抵擋魔鬼（雅四7；彼前五19）或邪惡的屬靈勢力（弗六13）；（乙）反對保羅（徒十三8，呂譯、思高、現修）、摩西、眞理（提後三8，呂譯、新譯、現修）、保羅和同工（在教會）所說的話（提後四15，呂譯、現修〔cf. Marshall, *Pastoral* 822〕）。

考慮來斷定。[6] 保羅在此行動中所顯示的道德勇氣，與他的敵對者對他的指控——遠距離時顯得勇敢，面對面時則表現謙卑（林後十1）——構成有趣的對比。[7]

保羅又指出他當面反對彼得的原因（11c）。原文結構的意思不是他有可責／可責備之處（和修同／呂譯），[8] 也不是該被定罪（新世），而是「他已被定罪」。[9] 當然，這是從保羅的立場和角度而言。[10] 問題是：被誰定罪呢？（一）有認為是被神定罪：[11] 彼得的行爲實在扭曲了福音本身，是與神的旨意相違的；因此保羅視彼得爲站在神的定罪之下；而保羅採取行動，就是因他相信彼得的行爲是被神定罪的。[12]（二）彼得是被他自己的行爲定罪，[13] 此行爲與他內心的信念不符。[14] 此解釋似較前者可取，因保

6 見二11～14結語首二段（下面505-8）。

7 Matera 85.

8 本註釋所參考的中譯本幾乎全部採取類似的翻譯：他有可責／該責備的地方（思高／新譯）、他顯然有可指責的地方（金譯）、他有明顯的錯誤（現修）、他作錯了事（當代）。Cf. KJV, NKJV（'He was to be blamed'）; NEB, REB, NIV / NJB（'he was clearly/manifestly in the wrong'）, TEV（'he was clearly wrong'）. Hume 35-36 則譯爲 'because he had been criticized'. 這翻譯不可取。

9 I.e., κατεγνωσμένος ἦν = 'because he stood condemned'（RSV, NAS, NAU）. καταγινώσκω 在新約另外只出現兩次：約壹三20、21（主動語態；參次經《便西拉智訓》十四2；僞經《十二族長遺訓》之《迦得遺訓》五3）。（1）White（'Rhetoric' 330-31 n.89）指出，γνώμη 的法律用法是指審訊時所下的判決，而 καταγνώμη 就是指「有罪」的一票；因此，這裡的結構意即「他已被判有罪」。（2）按 Jervis 61 的解釋，這原文結構表示，保羅認爲彼得已有一段時間是「錯了」，但彼得受到保羅反對時就停止了他的行動（即改變了他的行爲），因而彼得現在不是被定罪的。此解釋並無說服力。Cf. Hatina, 'Perfect' 9-10.

10 Dunn, 'Echoes' 460. Cf. R. Longenecker, 'Priorities' 158. Ciampa 164 認爲，LXX 的哈二4a（引於來十38b：他若退後，我心裏就不喜歡他）足以解釋爲何保羅假定，彼得因他的行爲而被定罪：希伯來書的作者就是根據該節而談及「那些退縮以致滅亡的人」（39節；參《來》2.224）。

11 E.g., U. Wilckens, *TDNT* 8.568 n.51; R. Longenecker 72, endorsed by Adams, 'Ideology' 234 with n.86; Carson, 'Love' 150. Tolmie 84 認爲上文曾用暗示神是主事者的被動語態（divine passives: 7、9節），這支持「被神定罪」之意。Cummins 186 認爲是被神（因而亦被神的子民）定罪。R. Longenecker 79 認爲這話可能是保羅在對抗的高溫下作出的誇大之辭。

12 依次見：McKnight 100-1; Hays（2000）233*a*; Witherington 152. Wisdom 137 甚至認爲，鑑於一8～9重複提到該受咒詛，這裡的「已被定罪」表示此咒詛已經或將要臨到彼得身上。

13 Cf. NRSV: 'he stood self-condemned'; 郭一葦 64（「彼得立場的搖擺是自定己罪了」）。

14 E.g., R. Bultmann, *TDNT* 1.715; O. Cullmann, *TDNT* 6.110; W. Schneider, *DNTT* 2.365; G. Schneider, *EDNT* 2.256*b*-57*a*; BDAG 515*b*（s.v. καταγινώσκω [1st alternative]）; Bruce 129; Fitzmyer 784*b*（§18）; Perkins 53; Yeo, 'Galatians' 29 n.11（continued）; Barrett, *On Paul* 51. Ryken 58 解爲「在神面前被他自

羅隨即以因為一詞（12a，呂譯）引入他之所以認爲彼得是已被定罪的原因（12～14a），其重點是在於彼得的先後不一（12節）和裝假（13節），即是行爲與信念不符。[15]

二12a　從雅各那裏來的人未到以先，他和外邦人一同吃飯，

原文以因為一詞開始（見上段末）。[1] 彼得到了安提阿後，起初和外邦基督徒一同用膳，就如巴拿巴及當地其餘的猶太基督徒所作的（參13節）。本句的限定動詞一同吃飯（到是不定詞）原文爲過去未完時態，表示彼得慣常／素常／經常（思高／呂譯／金譯）地與外邦信徒一起用膳。[2] 有認爲動詞在這裡所指的是一同吃主的晚餐；[3] 可是，保羅的話沒有任何

己的行爲定罪」。Tarazi 74 則認爲，動詞在約壹三19～21 的意思反映了它在後古典希臘文的用法，就是指在有力的證據當前看見自己的不是；彼得的行爲顯然是錯的，以致他自己心裡的判決只能夠是「有罪」。

15 二11b～14 似乎呈現交叉式排列法，如下：（甲）保羅當面反對彼得（11b），（乙）因彼得已被定罪（11b），（乙'）彼得的行爲＝已被定罪的原因（12～13節），（甲'）保羅對彼得的責備（14節）。參較 Tarazi 74; Kok 62-63.

1 Silva（2001）85 指出，這裡的 πρὸ τοῦ γάρ 是介系詞隨後爲 γάρ 字的唯一例子；比較此組合和三23的 πρὸ τοῦ δέ, 可見這裡的 γάρ 字有清楚的解釋或舉出原因之意，δέ 則可能只是「預設（default）的連接詞，因而表達很少資訊」。

2 συνήσθιεν = 'He/he used to eat'（CEV / NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB）, '[Peter] had been eating'（TEV）. συνεσθίω 在新約另外用了四次，都是籠統的「一起用膳」之意（路十五2；徒十41，十一3；林前五11）。Parkin（'Συνεσθίειν' 252）認爲，全部五次皆可解爲指「代表新的以色列聚集在一起」的進食之舉。

3 E.g., Schweitzer, *Mysticism* 196; G. Dulon, *DNTT* 1.473; Horrell, 'Christology' 329; Tarazi 75-76; Perkins 55.（**1**）Esler（'Sectarianism' 52）認爲，聖餐才是保羅所看重的同桌用膳：在其中，共膳者將同一條麵包和同一杯酒一個一個的傳下去。作者（63, 66-67, 68-69）又認爲，安提阿事件發生時，猶太人當中有一股強烈的意見，就是若果與外邦人同桌用膳涉及共膳者同吃一條麵包和同飲一杯酒（而這正是聖餐基本的一面），這種共膳是律法所禁止的（cf. Esler 93-116, esp. 116）；解決之法就是使外邦人接受割禮，成爲猶太人。禁止的原因很可能是，這種共膳法使參與的猶太人牽連於拜偶像之舉（Esler, 'Boundaries' 219-20）。Esler 96, 100（cf. 88）一再強調，在第一世紀前後的數個世紀，猶太人生活的一固有特色就是，對於與外邦人同桌用膳（意即在同一餐桌上享用同樣的食物和酒，以及使用同樣的器皿）存著敵意。（**2**）Bonnington（Review 146）則認爲，早期教會一同用膳的性質，大有可能不是像 Esler 所倡議的那麼緊緊地以一張餐桌、共享的食物和共用的器皿爲其焦點的。（**3**）Asano 135-37 摘要說明了學者近期有關「同桌用膳之方式及程度」的爭論；有關的學者是 Philip Esler（參上面 [1]）、E. P. Sanders（參註 11 之 [1] = 下面 476），和 James Dunn（參註 10 所屬正文，及註 10 之 [2] = 下面 475]）。Asano 自己的看法是：有證據容許「聖餐式」的同桌用膳（如 Esler 所

提示，安提阿的爭議之焦點是在於猶太基督徒可否與外邦基督徒一起領受聖餐；保羅根本沒有提到聖餐（參較林前十一20～21），也沒有訴諸聖餐象徵基督身體之合一這個原則（參十17，十一17～34）來支持他的立場。因此，這裡所指的較可能是普通的一起用膳。[4] 彼得曾因在該撒利亞與外邦人一起用膳，而被耶城教會的極右分子定罪（徒十一2～3）；耶穌亦曾因爲同稅吏和罪人一起進食（太九11，思高）而受到非議，因稅吏和罪人被認爲與外邦人同等，儘管前者是猶太人；[5] 保羅稍後將彼得描寫成像外邦人那樣……生活（14c，金譯）；這些事實都支持動詞在這裡是指（至少主要是指）普通的一起用膳。與此同時，很難想像彼得經常與外邦信徒一起進食，卻在守聖餐時跟他們分開；[6] 若果教會的愛筵（猶12，現修）是與聖餐相連的（參：林前十一20～22、33～34），[7] 就更難想像是這樣。因此筆者同意以下的結論：一同吃飯主要是指普通的用膳，但不能排除聖餐。[8]

描寫的），亦有證據容許「平行式」的同桌用膳（即猶太人和外邦人各有自己的器皿，吃喝自己的食物和飲品）。事實可能是這樣：不同組別的猶太人對與外邦人同桌用膳有不同的理解；雖然許多猶太組別通常避免聖餐式的同桌用膳，但亦有一些猶太組別或個人認爲，這種較親密的方式是可能的（137-41, esp. 140-41）。此說似乎最中肯和可取。

4 Cf. Jervis 62-63; Jervis, 'Peter' 47-48; Hays（2000）233*b*-34*a*.

5 Cole（1989）115 n.2.

6 認爲動詞並不包括聖餐在內的釋經者包括：Burton 104, endorsed by R. Longenecker 73; Rogers 50*b*; Lambrecht, *Collected* 159 = 'Reasoning' 54.

7 參《羅》4.365 註 20；Jewett, 'Gospel' 247-48; Schütz, 'Tradition' 150. 若是這樣，不再同桌用膳等於不再同守主餐（Keck, *Paul* 62）。Matera 89 則認爲，不能肯定加拉太教會守聖餐的方式是和哥林多教會一樣的，尤其因爲保羅並不贊同後者的做法。不過，保羅所不贊同者，只是他們用不合適的態度吃主的餅，喝主的杯（林前十一27，新譯），聚會的時候彼此分門別類，不算是吃主的晚餐（18、20 節），而不是聖餐與愛筵相連這種安排本身。

8 Cole（1989）115. 認爲動詞包括二者的釋經者還包括：Barrett, *Essays* 95; Bruce 129; Chilton, 'James' 141; Martyn 232; Taylor, 'Incident' 379; Tolmie 85, Tolmie, 'Liberty' 252 n.250.（1）Murphy-O'Connor（*Paul* 150）指出，在古近東，正式的用餐是最主要的社交事件；分享食物即是開始或增強一種社交上的緊密聯繫（'social bonding'），後者意味著永久的承擔和濃厚的倫理義務。若基督徒除了聖餐之外並無同桌用膳，那麼在當代人的眼中，他們之間並沒有眞正的團契。（2）W. L. Willis（*DNTB* 146 [§4.2]）指出，在早期教會的歷史中，同桌用膳表示分享同一信仰（參：徒二42～47，二十7）；關於自稱爲信徒卻經常犯罪的人，保羅的勸告是跟這樣的人同桌吃飯也不可（林前五11，現修）。（3）關於同桌用膳，可進一步參：S. S. Bartchy, *DJG* 796*a*-800*a*; Dennis E. Smith, *ABD*

這（12～13）兩節表示，在彼得訪問安提阿時，該教會已習慣了猶太信徒和外邦信徒同桌用膳，不受任何條件限制。[9] 一些釋經者認爲，猶太人不容易與外邦人同桌用膳，他們因而假定，安提阿的情形之所以可能發生，是由於外邦信徒繼續遵守他們歸主前已在遵守的一些基本規條，如「挪亞律法」。[10] 但是經文所給人的清晰印象是，安提阿教會至少在這

6.302*b*-4*a*.

9 Cf. Holtz, 'Zwischenfall' 347-48, 352, 353; Simmons, *Theology* 149; B. D. Chilton, *DNTB* 880*a*; Wright 21.（1）Horrell（'Christology' 329-30, cf. 344）認爲，支持著並使這種同桌用膳成爲合法的，就是三26～28 所表達，並體現於主的晚餐（林前十17）的那種「團體基督觀（corporate Christology）」：並不分猶太人、希臘人，……你們在基督耶穌裏都成為一了（28 節）；從雅各那裡來的人卻不同意這看法。（2）Kim（*Paul* 48）認爲，保羅對安提阿事件的敘述提示，他在安提阿所傳的福音（除了不要求割禮之外，也）不要求人遵守猶太人有關飲食／潔淨的條例。（3）Painter（'Peter' 175）認爲保羅可能預期，當兩個宣教工作（向外邦人的和向猶太人的）相交時（'when the two missions intersected'），主方（the 'home side'）的規則生效。磯法來到安提阿時，起初就遵照保羅的預期行事。參較二3 註釋註 14（上面 398），二12b～c 註釋第二段之（五）＝下面 482-83。

10 E.g., Filson, *History* 207; Dunn（1990）154, 160, 178; Dunn, 'Nomism' 131; Dunn（1993a）121, point（a）; Ciampa 163, Stanton 1157*b*（both citing Dunn [1993a] 121）; Kok 72-73（agreeing with Dunn）; Matera 89; Nanos, 'Introduction' xxxi. 關於「挪亞律法」（此詞見二6d 註釋註 15〔上面 423〕），cf. Barrett, *Adam* 23-26; Dunn, 'Incident' 20 with 49 n.71.

（1）Murphy-O'Connor（*Paul* 150）認爲，外邦信徒與猶太信徒一同用膳時，前者接受後者所擺上的食物，儘管「教規食物」（此詞見《聖神》317*b*）並不合他們的口味；而猶太信徒在外邦信徒家中用膳時，前者信任後者會給他們猶太人的食物和飲品（Nanos ['Stake'] 296 認爲猶太人可帶自己的食物）。Asano 142 持類似的看法：安提阿教會所用的是「平行式」的同桌用膳，即是猶太基督徒和外邦基督徒各有自己的器皿、食物和飲品（參註 3〔上面 473-74〕）。（2）Cummins 164-65 將釋經者對「此同桌用膳之性質的問題」的不同解釋，歸納爲六種立場。昆明斯贊同第六立場：猶太基督徒遵守律法有關食物的條例，可能有數目不能確定的外邦基督徒亦如此行（同桌用膳其後受到破壞，主因不是何種食物的問題，而是與何人〔外邦人〕同桌的問題〔參二14c～d 註釋註 27 之 [1] = 下面 501）。（3）對於鄧雅各的論點——Lambrecht（*Collected* 178）稱之（Dunn, 'Echoes' 468）爲「難以證明（hardly provable）的立論」——Wedderburn（*History* 115-16）提出了一連串的問題加以質疑：（a）敬虔的外邦人依附猶太人的會堂，是否包括與猶太人同桌用膳？（b）基督教對這些人的吸引之處，相當程度上豈不正是在於基督教可以提供猶太教所能提供的，但是省卻外邦人眼中的、猶太教的許多障礙？除了割禮，猶太人的飲食條例無疑是特別令人厭煩及不必要的障礙，使外邦人不能完全融入猶太人的群體。（c）若爭論之點只是「較多或較少」的問題（鄧氏認爲從雅各那裏來的人要求更嚴謹的遵守飲食條例的要求：Dunn [1990] 154），保羅用得著採取這麼激進的立場嗎？（d）若安提阿教會已經遵守了通常規範著猶太人與外邦人的關係的那些條例，那些不同意法利賽人在此事上所立的規條的猶太基督徒，會這麼容易就被說服，採取這進一步的行動是必須的？（e）難道保羅說彼得的生活方式像外邦人（14 節）這話，只是爭辯性的誇大之辭？因爲按鄧氏的見解，彼得先前的行爲只不過是像個敬畏神的外邦義人。亦參下面480註33之（3）。

時候已在同桌用膳一事上採納了開放的態度；[11] 彼得抵達時所發現的情形，並沒有使他產生不尋常或不適意之感。彼得這樣自由地與外邦信徒同桌用膳，其實就是作出了宣告：信了主的猶太人，就如信了主的外邦人一樣，是脫離了律法。[12] 本句暗示，對於彼得當時的表現，保羅是完全同意的；這就表明，在外邦信徒被納入教會這問題上，二人的基本立場

11 即是把猶太人的飲食條例置於一旁，猶太信徒與外邦信徒同桌享用同一樣的食物（so Metzger, *New Testament* 202; cf. Witherington 355 n.116）。Harvey（'Strokes' 85）甚至因此認爲，他們當中的猶太信徒已脫離了會堂。Wenham（'Acts' 240-41 n.57）認爲，安提阿事件之前的情況可能是這樣：外邦基督徒與猶太基督徒一同用膳，常是根據猶太人的做法（在猶太人敬虔的家中），但有時是根據外邦人的做法（在外邦人家中）；外邦信徒增加了，就越來越是這樣。這與日俱增的趨勢受到耶城教會的注意，導致（甲）對猶太基督徒（如彼得）施加壓力，要他們勿在自己的猶太特色方面妥協，以及（乙）對外邦基督徒施壓，要他們接受割禮。

（**1**）Gaston（*Torah* 68）認爲，在聖經或猶太教的法典米示拿（亦作：米示拏）中，完全沒有對所有猶太人具約束力的誡命，禁止他們與外邦人一起進食（cf. Jervis, 'Peter' 48-49）。Sanders（'Association' 178）綜合猶太文獻的證據指出，律法方面的立場是絕對清晰的：只要猶太人不吃外邦人（所吃）的肉和不飲外邦人的酒，他們與外邦人的社交是沒有障礙的（so also Murphy-O'Connor, *Paul* 150, citing Sanders, *Law* 31）。（**2**）Boring, Berge & Colpe（*Commentary* 460 [No. 755]; cf. Rapa 172 n.11）引僞經《禧年書》二十二16：以撒這樣勸告雅各：「你要從外邦人分別自己，不要與他們一起進食」（*Pseudepigrapha* 2.98）。這話的含意是，外邦人所預備的食物不會符合猶太人的潔淨條例。這問題在《禧年書》作者的時期（主前二世紀）變得特別尖銳，因當時安提阿古四世的臣僕試圖強迫猶太人吃如豬肉等不潔的食物（參：次經《馬加比一書》一47～48、62～63；《馬加比二書》六18～21，七1）（O. S. Wintermute, in *Pseudepigrapha*, 2.98 n.d）。（**3**）Matera 85（cf. Garland, 'Defense' 166）指出，外邦人的食物可因多種原因而被視爲不潔淨的（結四13；何九3）：此食物曾被獻給假神（出三十四15；林前十28）；此食物來自不潔淨的動物（利十一1～20）；此食物的煮法不當（參：出二十三19）。

12 Burton 104. 是項宣告，彼得其實在原則上早就作了，因他較早時曾爲羅馬百夫長哥尼流一家施洗，並在他家中住了數天（徒十9～48），當時並無提及割禮的必須性甚或只是合宜性；更早之時，彼得曾住在皮匠西門家中（九43），按猶太人的禮儀律法，皮匠的職業是不潔的。（1）Howard xx 認爲，彼得及其他的猶太信徒與外邦人一同進食時，所吃的食物是符合猶太人的標準的。但此說與彼得的生活卻像外邦人（14c，現修）這指控最自然的理解（見二14c～d 註釋第二段〔下面 496-97〕）不符。（2）McHugh（'Peter' 324-25）根據彼得與馬可福音有關連這傳統，認爲可七1～20 提供了證據，表示彼得並不嚴格地和全心全意的遵守猶太人的律法：（a）雖然所有的猶太人都拘守古人的傳統，如果不認真洗手，就不吃東西（3 節，新譯），但彼得是一介漁夫，很難預期他會嚴格地遵守這傳統；若彼得是來自伯賽大（約一44），那是半希臘的市鎮，就更是這樣。（b）法利賽人談及祖先的傳統（現修：5 節，參 3 節），這在耶穌口中變成了人的傳統（8 節，現修、新譯）和你們的傳授（9 節，思高）。（c）使各樣食物都化淨了（19c，呂譯）這話不但是只見於馬可福音，且是耶穌離開群眾，進了屋子（17 節，呂譯、新譯）之後對門徒說的；鑑於彼得在此福音書的顯著地位，作者的用意必是認爲彼得有分聽見這話。筆者倒認為，第二點不是很有說服力；第三點的問題在於，19c 那句話很可能是福音書作者的解釋（參思高、新譯、現修）。

完全一致。

彼得經常與外邦信徒同桌用膳，是從雅各那裏來的人[13] 未到[14] 以前（和修）的情形。**這些人是誰呢？**此問題的答案可謂眾說紛紜、莫衷一是；例如：（一）巴列特提出三個可能：「這些人可能是雅各〔差派〕的人，並獲授權行〔所作的〕事；他們可能是雅各〔差派〕的人，但未獲授權行〔所作的〕事；他們也可能不是雅各〔差派〕的人，卻聲稱獲得雅各的支持；我們不知道」。[15]（二）「這些人可能是與雅各很接近的，至少在耶路撒冷會議的時候是中間派。雅各沒有派他們來挑毛病，只是到安提阿教會看看，回去作一個報告。」[16]（三）他們就是那些「在耶城會議受挫」的「保守的猶太主義者」，如今「捲土重來」。[17] 這些人曾把那些假弟兄（二4）引進耶城會議中；他們確是雅各差派的，但卻擅自行事，使安提阿教會分裂。[18]（四）他們是屬於雅各圈子的法利賽派人士（徒十五1、

13（1）原文爲複數的 τινας. P^{46}（見一6b 註釋於註 21〔上面 245〕）的說法是單數的 τινα；若（如 Manson, *Studies* 178-79）採納此說法（又在 12b 採納單數的動詞 ἦλθεν），則這人可能是一班人的發言人；但複數才是原來的（cf. *TextC* 523; *TextG* 376）。可能先有抄寫員將 12b 的複數誤寫爲單數，導致 12a 的複數也被改成單數（so R. Longenecker 72, 63 n.b; Matera 85）。（2）ἀπὸ Ἰακώβου 可能不應連於 τινας（as in Ridderbos 96 n.7; Hendriksen 93 n.66），彷彿意思是「一些『雅各的附從者、支持者』」（cf. NAS, NAU / NJB: 'certain men/people from James'），而應連於 ἐλθεῖν（as in Ellicott 33），意即「有些人從雅各那裡來到」（cf. KJV, NKJV, RSV, NRSV, NIV: 'came from James'），表示雅各爲起點，爲差遣者，如在徒十五1、24（Schlier 83）。

14 ἐλθεῖν 是 the 'infinitive of subsequent time' 的一個例子；如此稱呼是因不定詞所表達的行動（到）發生於限定動詞（一同吃飯）所表達的行動之後（Wallace 596）。以 'πρό + the genitive articular infinitive' 來表達某一時間之前的意思，另外的例子見三23；太六8；路二21，二十二15；約一48，十三19，十七5；徒二十三15（Burk 86-87）。

15 巴列特：「神學發展」38 = Barrett, 'Development' 40. 難怪作者在不同地方採納了不同的可能性：他們是雅各的代表，彼得懼怕他們（'Chronological' 94 =「年代表」88）；他們雖然無權聲稱具有雅各所賦予的權柄，卻仍是這樣聲稱了（'Hebrews' 80 =「希伯來人」77；cf. idem, *On Paul* 39）；他們帶來的信息是來自雅各的；雅各在他們的背後（依次見：'Hebrews' 80, 85, 86 =「希伯來人」77、81、82）；他們不一定是雅各差派的，卻代表著他的觀點（*On Paul* 50）。

16 周 75。但若是這樣，彼得的反應是難以解釋的。

17 郭一黃 62。Cf. Esler, 'Agreement' 277: 他們是雅各的代表，到來告訴彼得和其他的猶太信徒，必須停止與外邦信徒同桌用膳；這是由於在耶城會議失利的猶太基督徒捲土重來向雅各施壓的結果。

18 Nickle, *Collection* 65. McKnight 104 也是認爲，這些人確是由雅各差派的，雖然他們可能沒有完全代表雅各的立場。P. W. Barnett（*DPL* 649）和 Bonnington（Review 148）都認爲他們和二4 的假弟兄是同一班人。

5），但雅各並沒有差派他們（24節）。[19]（五）雅各料想前往安提阿查探情況的彼得不會堅持立場，因而再派出另一代表團；他們果然發現，彼得沒有堅持猶太人的飲食和潔淨的條例，反而像外邦人般生活。[20]

（六）他們是雅各派來的代理人，目的是要顯示耶城教會的權柄可以在安提阿教會行使出來；耶城教會需要向聖殿的當權者及其他潛在的迫害者說明，她有能力抑制安提阿信徒所行使的自由，因此這些代理人要求暫時或永久地縮減猶太信徒與外邦信徒不受限制的相交。[21]（七）他們是耶城教會差派的，為要告訴安提阿教會（尤其是彼得），耶城教會已改變了她對同桌用膳的看法（這假定耶城會議曾接納外邦信徒不用受割禮亦可與猶太基督徒同桌用膳）。他們要求安提阿教會的外邦信徒歸信猶太教（男的要受割禮）；這樣，外邦信徒便會變成猶太人而不再危害猶太基督徒（禮儀上）的純潔及聖餐的聖潔。[22]（八）他們是雅各差派的，把耶城會議進一步的指示（參：徒十五19～29）帶來；這些指示發布時，保羅和巴拿巴並不在場，因保羅的敘述（二6）並不容許這些限制。[23]（九）這些人是受了一世紀的法利賽派的影響；法利賽人在其日常生活中不與外邦人一同進食，並且遵守猶太人的飲食條例，以保持禮儀上的潔淨。[24]（十）這些人是從耶城來的猶太基督徒，他們聲稱有雅各的支持；他們來到安提阿（後來又到加拉太）的目的是要說服那裡的外邦基督徒，他們需要以

19 Cole（1989）54, 116; Ryken 56; Stern 528. B. B. Blue（*DPL* 307*b*）則認為，他們很可能是越權行事（'they had exceeded the terms of their commission'）；cf. Marshall, *Acts* 248: 他們的行事超越了他們所得的指示（'went beyond their brief'）。

20 Goulder, *Tale* 2. 參二11a 註釋註 14 之（2）及所屬正文（上面 470）。Ellis（*Prophecy* 110 n.102）認為，他們不是猶太派基督徒，而只是嚴守禮儀律法的猶太基督徒，他們不欲激怒他們的派別中的猶太派基督徒或分離主義者（徒十一1）。Neusner（'Problem' 276）認為，雅各訴諸潔淨的條例，強調以色列人不應與禮儀上不潔淨的外邦人一同進食。

21 Taylor, *Paul* 129, 130-31, 138.

22 Slee, *Antioch* 46, 51-52.

23 Goodspeed, *Paul* 61; Booth, *Jesus* 82, citing Catchpole, 'Paul' 442. 參曾 82。

24 Jervis 66; Jervis, 'Peter' 49-51.

接受割禮（因而接受律法）來完成他們的屬靈進程。[25]

筆者認為：（1）這些人很可能實在是雅各所派來的人（現修），[26] 而不僅是聲稱具有雅各所賦予的權柄。[27] 因此，（2）他們不應被認同為那些從猶太下到安提阿的人，後者的教導是，外邦信徒若不受割禮就不得救（徒十五1）；因為耶城教會給敘利亞和基利家的教會的信，強調那些人沒有獲得授權如此教導（23～24節）。[28]（3）雅各所派來的人顯然有別於上一段的假弟兄（二4），亦不能直接認同為加拉太的煽動者，因後者鼓吹割禮，但雅各差來的猶太基督徒所關注的是同桌用膳的問題，[29] 亦無證據顯示他們到過加拉太或與當地的教會有任何接觸。[30]（4）他們帶來的信息可能是要提醒安提阿教會的猶太信徒，所有真正的猶太人，包括信主的猶太人，在他們與外邦人交往時必須遵守當盡的本份；[31] 或更為可能的，他們的信息是給彼得個人的，[32] 大意是說他在安提阿與外邦人同桌用膳的風聲已傳至耶路撒冷，這消息在教會較保守的弟兄當中引起了極大的反感，同時被對基督教不表同情的經學家和法利賽人利用，致使向猶太人

25 Pate, *Reverse* 332, 334.

26 Cf. TEV（'[they] had been sent by James'）, CEV（'James sent [them']）; Burton 101; Tolmie 85; Asano 131.

27 As in Gager, 'Conversion' 84. Hansen（1994）63 認為，保羅似乎將安提阿教會的騷動之責任放在雅各身上；Adams（'Ideology' 220, 235）也是認為，雅各作為麻煩的來源被牽連在內。不過，值得留意的是，保羅沒有批評雅各或代表團而只是與彼得理論。其理由可能很簡單：雅各遠在耶城，代表團似乎亦已離開安提阿回耶城去，只有彼得仍在安提阿，而且他的行為上的改變影響了其他的猶太基督徒！

28 Bruce, *Men* 92. *Pace* Trobisch, 'Council' 337: 作者認為路加將保羅所提及的從雅各那裏來的人，即是奉割禮的人（加二12），解釋為徒十五1 從猶太下來的那些人；路加沒有提到彼得。如 Jervis 11 所指出，徒十五1～2 所記載在安提阿發生的爭執，不能認同為加二11～14 的「安提阿事件」；在後一段，彼得是當事人之一，但前一段並無提到彼得。上文已經指出，徒十五1～2 所反映的，是在加二11～14 的安提阿事件之後的情形；參二11a 註釋第四段（上面 469-70）。

29 Witherington 19, 23, 25; Meeks, 'Galatians' 15 n.8.

30 Howard xiv. McKnight 33 則認為，從雅各那裏來的人（他們是耶城教會的保守派）派出一些猶太派基督徒前往加拉太「跟進」保羅的傳福音工作。

31 Duncan 57. Cf. Barrett 12-13, 100.

32 Martyn 243 強調，雅各的信息十分可能是「合理、適中，和只給彼得個人的」。

傳福音的工作嚴重受阻；[33] 而且彼得的行爲亦會危害他自己對猶太人宣教的工作（參7～9節）。[34] 不管此信息的準確內容是甚麼，[35] 這些人來到安提阿的不幸結果就是，原先「彼得（及其餘的猶太基督徒）與外邦基督徒同桌用膳」這優美和諧的圖畫被毀成碎片（12b）。

二12 b～c　及至他們來到，他因怕奉割禮的人，就退去與外邦人隔開了。

及至原文作但（新譯、當代）或可是（思高、金譯、現修）；其反語意義是明白的，因爲所引入的話（12b：彼得退去與外邦人隔開）顯然與上一句（12a：彼得原先和外邦人一同吃飯）對立。[1] 雅各的代表團[2] 抵達

33 Bruce 130. Cf. Bruce, *Paul* 177; Manson, *Studies* 181.（1）Barrett（*Essays* 95）認爲，他們大抵恐嚇彼得，他若不改變他的行爲，雅各（或他們所代表的人）便會終止和他相交；Mack（'Galatians' 69）也是認爲他們恐嚇彼得和巴拿巴，但沒有說明如何恐嚇。（2）Barrett（*Signs* 86）謂來自雅各的信息譴責彼得的結果就是，耶城領袖「事實上把保羅和他的外邦教會一起革除了會籍」；此解釋未免言過其實。（3）按 Dunn（'Incident' 31-34）的解釋，從雅各那裡來的人，比起安提阿的猶太基督徒，對外邦基督徒（特別是在禮儀上的潔淨和十一奉獻上）提出更高的要求（cf. Dunn [1990] 154-58, esp. 155; also 182 n.23）。參 Kim（*Paul* 29-30）對鄧雅各的立場有力的批評。亦參 Houlden（'Response'）、Cohn-Sherbock（'Reflections', esp. 70-2）和 Holtz（'Zwischenfall' 351-52）對鄧雅各的回應，以及 Dunn（1990）174-77, 177-78, 179 對這些回應的回應。

34 Lincoln, 'Stories' 194. Cf. Martyn 242, point（2）; Boring & Craddock 583*a*; Witherington 160; also Sanders, 'Association' 186: 雅各掛慮，太多與外邦人友善地交往（'too much fraternization with Gentiles', i.e. 'too close to Gentiles too much of the time'）會帶來壞結果（緊密的聯繫可能導致與偶像崇拜有接觸，或觸犯聖經有關飲食的規條其中的一項），若彼得被人知道自己參與其中，他的宣教工作會失去信譽（cited with approval by Hays [2000] 232*b*; also, partially, by Thielman, 'Galatians' 270 n.26）。Tomson（*Halakha* 236）認爲，雅各派來的人無法認爲，外邦基督徒已脫離了偶像崇拜的範疇，就如後來拉比西蒙（Shimon ben Elazar, 二世紀中葉的拉比 Meir 的高足；師徒二人在同桌用膳的問題上持相反的意見，233-35）宣告，一個僑居外地的猶太人若與外邦人一起進食，就是犯了偶像崇拜的罪。

35 這信息另一個可能的成分，見二12b～c 註釋註 36 及所屬正文（下面 486）。

1 Silva（2001）84.

2 ἦλθον 有重要的古卷作單數的 ἦλθεν，但文理（12a: τινας）要求複數。*TextC* 524 及 *TextG* 376-77 皆認爲，單數的 ἦλθεν 有可能是由於抄寫員故意模仿 11 節的 ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς, 或因不小心而被前後二字的單數結尾（συνήσθιεν, ὑπέστελλεν）影響所致，彷彿三字構成半諧音（'assonance'）現象。O'Neill 37-39 將 12a 的 τινας 省略，又以 ἦλθεν 代替 ἦλθον（參二12a 註釋註13 之〔1〕= 上面 477），得出的意思即是：彼得一抵達安提阿，便因懼怕當地的猶太人而改變了他的宗旨（cf. 75-76）。此說沒有說服力。

安提阿後，彼得就逐漸[3] 退出（和修），和他們分開（新譯），即是不再與外邦信徒一起進食。[4] 保羅認爲，彼得這樣改變了他的行爲，是因他懼怕奉割禮的人＝奉行割禮的人（新世）；這詞的另一些中文翻譯是：屬割禮的人（呂譯）、那些受割損的人（思高、金譯）、那些守割禮的人（新譯）。這些翻譯都符合原文的意思，因原文片語在新約另外出現五次，其意思都是「那些從割禮之舉取得他們的身分的人」，即是猶太人，在這裡也不例外。[5] 有力地支持此解釋的一點是，割禮一詞在數節之前一連出現三次（7～9節），意思都是「受了割禮的人」，即是猶太人。但由於一個詞的意思是一回事，該詞指甚麼是另一回事，[6] 原文片語在此**所指的是誰**（連帶他們的宗旨是甚麼，彼得爲甚麼懼怕他們），就構成了這下半節的主要釋經問題。釋經者提供了多種答案，茲舉例如下：

（一）他們是安提阿不信基督的猶太人，也許是個「特殊興趣」的團體，他們提倡當時流行的、關於外邦人（不管他們相信耶穌與否）如何可

3 這可能是兩個動詞 ὑπέστελλεν 和 ἀφώριζεν 之過去未完時態的含意（cf. Bruce 131）。（1）另有認爲二字是 'ingressive imperfects'（McHugh, 'Peter' 324）: 'he began to . . .'（NAS, NAU, NIV）; 或表示雅各派來的人一到，彼得便經常與外邦人分開（Braxton 116 n.42）。（2）ἑαυτόν 緊隨第二個動詞之後，因而後者肯定是及物動詞，得出的意思即是「把自己〔和外邦人〕分開」；若 ἑαυτόν 也是第一個動詞的直接受詞，得出的意思便是 'he drew himself back'，但 ὑπέστελλεν 較可能是不及物動詞，意即 'he drew back / he backed out'（RSV, NRSV, TEV / NJB）。（3）Cummins 173, 174-76 認爲，保羅將彼得的退去（和分開）視爲朝向離棄那義者／神的兒子。對筆者而言，此說並無說服力。

4 （1）Dunn（1993b）74 n.15 認爲：由於保羅曾是法利賽人，而法利賽人（Φαρισαῖος）這字通常被認爲原是個綽號，意即「分別出來的人」，故此保羅可能有意以 ἀφώριζεν 用作雙關諧語，意即彼得「扮演法利賽人的角色」（so also Martin & Wu 278*a*）。Cf. Dunn（1993a）121-22; Dunn, 'Nomism' 132, 'Echoes' 460. 此說值得置疑，因爲（a）並無證據表示，保羅知道此說所涉及的、希臘文的法利賽人與希伯來文和亞蘭文的分開二詞之間的關係；（b）這樣的文字遊戲幾乎可以肯定是保羅的讀者難以領會的（參《羅》1.168）。（2）Ciampa 165 引 LXX 賽四十五24：αἰσχυνθήσονται πάντες οἱ ἀφορίζοντες ἑαυτούς, 'all those separating themselves will be ashamed'. 他認爲保羅有可能將此句應用在彼得身上：彼得將自己和那仰望神的救恩（賽四十五22）的較大的群體分開。此說欠缺說服力。

5 οἱ ἐκ περιτομῆς, 另見於：羅四12；西四11；多一10；徒十45，十一2。參《羅》1.603 註 8；R. Longenecker 73; Rogers 52*a*; Asano 132. Muddiman（'Anatomy' 270）甚至認爲，此解釋使「早期教會有一『割禮派』」的幽魂湮沒。Bauckham（'Peter' 128）則認爲此詞在上述四次（作者沒有提及多一10）一貫的意思都是「猶太基督徒」，在本節也不例外。

6 對於非比（羅十六1）的身分的某種解釋，就是將二者混淆的一個例子。見《羅》4.674-76 連註 13。

被納入任何猶太人的群體（作爲與猶太人平等的成員）的看法，即是外邦人必須接受割禮，加入猶太教，成爲猶太人。因此，他們反對安提阿的教會所提倡的宗旨，即是沒有受割禮的外邦基督徒亦可與猶太基督徒「平起平坐」的同桌用膳。[7]（二）彼得與外邦人同桌用膳，按猶太律法而言是不合法的；他起初這樣做，大抵是由於他認爲不用害怕會有甚麼後果，但他與外邦人這樣交往一經被來自耶城的基督徒看到，他就可能要在耶城的法庭面對指控，因而可能像保羅那樣受到被鞭打三十九下的懲罰（參：林後十一24）。換句話說，那些守割禮的人是指猶太人的會堂。[8]（三）他們無疑包括、但不是限於猶太派基督徒；像耶城那些熱心於律法的人（徒二十一20，呂譯）一樣，他們很可能是在禮儀上嚴守律法的猶太基督徒；他們當中可能有人對彼得在安提阿的行爲有所評論，與他們後來對保羅在亞細亞的行爲所作的評論一樣（參：徒二十一17～26）。[9]（四）原文片語在耶城教會的辭彙中已成爲一個專門名詞，指該群體內的一個派別——割禮派；此派不但保留其猶太族裔作爲其身分的一個基本標誌，更企圖使整個教會都取得這種身分，就是藉著要求在教會內猶太人與外邦人分開來進食。[10]（五）他們是雅各和代表他來到安提阿的那些人。雅各認爲，向外邦人宣教的工作和向猶太人宣教的工作是彼此完全獨立的，但是當二者相交時（如在安提阿），就要接受向猶太人宣教的工

7 Nanos, 'Introduction' xxxi-xxxii, 'Stake' 288, cf. 300-2, 317. Nanos 153 將原文片語（見註 5）翻譯成 'the ones for circumcision', 但其解釋相當牽強：ἐκ 的意思是，他們是「從」這特殊興趣團體而來的，即是要這些外邦人受割禮的倡議者，因而是「爲」割禮的（n.107）。Bonnington（Review 148）也是認爲，彼得所懼怕的是安提阿的猶太人，不是耶城的猶太基督徒。

8 Harvey, 'Strokes' 85.

9 Ellis, 'Circumcision' 394, *Prophecy* 111-12 n.105, 117 with n.6. 參二 12a 註釋註 20（上面 478）。

10 Martyn 234, 238, cf. 239, 299. Cf. Hays（2000）234*a*; Lincoln, 'Stories' 194 n.26; Luedemann, *Opposition* 237 n.24. S. Neill 31-32 解爲指徒十一2那些與彼得爭辯的奉割禮的門徒（cf. Cummins 176; Esler 96; Martin & Wu 278*b*; Stern 529; Witherington 18-19〔但 156 則解爲熱心於律法的、不信主的猶太人〕）。（Martyn 195 認爲保羅把假弟兄〔4 節〕包括在此派別內；Lincoln [art. cit. 194] 則認爲，雖然假弟兄是屬此派別的，但他們代表對律法的要求更嚴格的態度。Cummins 177 認爲，這些人本身受到不信主的猶太人的威嚇〔參註 36 所屬正文 = 下面 486〕。）

作的規矩（因此猶太基督徒不可與外邦基督徒一起進食）。[11]（六）這些主張外邦人必須接受割禮的猶太人（現修，參當代），就是保羅在上文稱爲假弟兄（4節）的同一班人。[12]

（七）原文片語所指的是不信主的猶太人。彼得懼怕他們，意即他認識到，他和外邦人的交往會使他遭受猶太人的逼迫和拒絕，因爲從猶太社會的角度看，他已超越了「可容忍的不同意見」之極限。[13] 若耶路撒冷不信主的猶太人聽到安提阿的猶太基督徒在遵守律法一事上有所偏差，他們可以叫耶城教會沒有好日子過。[14] 保羅這話會提醒讀者，他曾逼迫教會，引起了猶太的基督徒群體的懼怕。[15]（八）他們是猶太民族主義者；在第一世紀四十年代後期和五十年代初期，猶太民族主義正在抬頭，並且不惜訴諸武力來表達他們對律法的熱心。若耶城這些不信主的猶太人聽到彼得與外邦人同桌用膳，他們不但會對教會的見證拒而不受，更會因教會容忍這種做法而對教會採取敵對行動。[16] 彼得所懼怕的，就是這些好戰的猶太人，從雅各那裏來的人可能對彼得提起他們。[17]（九）他們是熱心律法的猶太人，包括信主的猶太人。[18] 他們是比從雅各那裏來的人更廣的一群

11 Painter 'Paul' = 'James' 69, 74（cf. idem, 'Peter' 175, 176）. 參較二3 註釋註 14，二 12a 註釋註 9 之（3）（上面 398、475）。

12 Boring & Craddock 583*a*. B. Dodd（'Slave' 102 = 'Galatians' 153）譯爲「那些提倡割禮的人」。Martyn 461 認爲假弟兄是這割禮派（= 耶城教會內的一班猶太基督徒：236-40）的核心份子。

13 Watson, *Paul* 53-54, 62-63（引句英文原作 'tolerable dissent'）。作者明說（197 n.71），不必將彼得的懼怕視爲（見下面第〔八〕說）他對漸次加強的、好戰的猶太民族主義之實事求是的回應。

14 Muddiman, 'Anatomy' 263. Borchert 279 認爲，從雅各那裡來的人也許帶來這樣的消息：激進的法利賽派猶太人，開始對那些一面想留在猶太教的圈內，同時又與外邦人交往的猶太基督徒存有敵意，可能會逼迫他們。

15 Perkins, 'Peter' 116.

16 Nickle, *Collection* 65-66; Hansen（1994）63-64; cf. Hansen, 'Galatians' 331*a*.

17 Bruce 131, cf. 130; Bruce, *Men* 35-36. 持此立場（八）的釋經者還包括：Cousar（1982）47, Cousar（2001）44-45; R. Longenecker 74-75; McKnight 105; Morris 79; Rapa 125, 167; Stanton 1157*b*; Wedderburn, *History* 117; Reicke, 'Hintergrund' 184, 'Background' 19-23（esp. 22-23）. 最後一位（19）指出，雖然個別的猶太基督徒可能以通風報信者或煽動不安者的身分被包括在危險人物之列，但大得多的危險是來自猶太教之內的狂熱份子。Kok 64 n.56 則認爲這些好戰的猶太人包括信了主的猶太人。

18 Dunn（1993a）123; cf. Dunn, 'Nomism' 132. Dunn（'Echoes' 461）說，他們是猶太教內的一派，他們

人，包括耶城教會內的一班猶太基督徒，以及不信主的猶太人。[19] 他們對於教會「毫無原則地」容許外邦人分享神的子民的一切權利感到不安。[20]

最可取的看法是：（十）那些守割禮的人是指從雅各那裏來的人（12a），[21] 前者是後者的描寫。[22] 如上文所指出（見首段），原文片語的意思是「受了割禮的人」，即猶太人；按目前的看法，此片語只是指出了那些來自雅各的人的種族身分——他們是守割禮的人。[23] 支持這看法的理由如下：（1）本節的造句法似乎表示上述的兩個詞語是平行的：從雅各那裏來的人未到之前，彼得和外邦人一同進食；但是他們來到了，彼得就退出來與他們分開，因他懼怕那些守割禮的人。[24]「他們來到，彼得就改變了他的行為，因他懼怕他們」這思路十分自然；但若那些守割禮的人是有別於從雅各那裏來的人，那麼前一個詞的出現就顯得十分突然了。[25] 反對這看法的一個理由是：若到字的主詞和怕字的受詞是相同的（即討論中的兩個詞語是指同一班人），則保羅應以「他們」代替那些守割禮的人才是。[26] 不過，這理由不是決定性的（見註[27]）。（2）雖然從雅各那裏來的

強調割禮到了一個地步，甚至可以從其他的猶太人區別出來而被稱為奉割禮的人。

19 Lea, 'Unscrambling' 27*b*-28*a*. W. S. Campbell（*DPL* 513*b*-14*a*）解為「所有按照猶太人的模式來思想的人」，包括雅各派來的人和一般的猶太人（後者包括不信主的猶太人）。

20 Williams 59. 引句英文原作 'unprincipled'.

21 Cf. Cullmann, 'Peter' 44-45; Luedemann, *Opposition* 38; Barrett, 'Chronological' 94 = 巴列特：「年代表」88。Carson（'Love' 151）說，這很可能是當代的聖經讀者最通常的看法。Dodd（'Dialogue' 44）認為，守割禮的人或者就是從雅各那裏來的人，或者與後者部分重疊。

22 Hays（2000）256*a*.

23 Jervis, 'Peter' 46; Jervis 63.

24 Jervis 62. Jervis 64 卻解釋如下：保羅表明，彼得改變他的行為是他對「割禮派」的回應，不是對從雅各那裏來的人的回應；這提示前者是在後者之下的較小的一組人——也許那些從耶城來到安提阿的猶太基督徒當中存著分歧。此解釋欠缺說服力。

25 Smiles 91, endorsed by Das, 'Another' 536 n.29 and *Jews* 30 n.41.

26 這是 Schmithals（*James* 67, followed by Kok 64 n.56; also Verseput, 'Mission' 52 n.32）提出的異議。

27 Tarazi 111 指出：（1）οἱ ἐκ περιτομῆς 在新約最早出現（從時間的角度，不是從書卷先後的角度）是在本節；因此，這詞很可能是保羅為了這場合而自鑄的（with reference to Betz 141*b*-42*a*）。（2）保羅原先的思想顯然是，彼得懼怕 τοὺς ἀπὸ Ἰακώβου（那些來自雅各的人），但這會是 τινας ἀπὸ Ἰακώβου 的笨拙的重複。若在 φοβούμενος 之後用 αὐτούς（「懼怕他們」），則這結構聽起來會是累贅的，因為剛在此之前已有 ἑαυτόν 一字，在此之後的一句（13a）又有 αὐτῷ 一字。若用

人沒有要求外邦信徒受割禮（他們的信息可能只是對彼得的），但保羅故意稱他們為守割禮的人，因他的用詞受到加拉太危機的影響：他欲劃清戰線，指出昔日在安提阿事件得失攸關的基本原則，正是現今加拉太教會同樣面對的問題。從這個角度看，對保羅而言，從雅各那裏來的、守割禮的人就是加拉太的敵對者（他們要求外邦基督徒受割禮）的「鏡中的映像」。[28] 這話可解釋如下：彼得（和巴拿巴，13b）很不可能認為自己不再和外邦信徒一同進食是在強迫後者受割禮；他們可能將他們的做法視為暫時的措施，又或者他們其實已是不自覺地走向宗派主義——猶太信徒和外邦信徒分開來守主的聖餐。但是在邏輯思維十分敏銳的保羅看來，拒絕與外邦信徒同桌用膳就是出賣了他們，事實上等於對他們說，「你們的確需要受割禮（即是成為猶太人），才可以成為神的子民正式的成員。」[29]

有認為彼得的轉舵行動顯露了他對「福音與律法之關係」這問題缺乏信念；[30] 但上文對彼得「已被定罪」（11c）的解釋已指出，其原因正是彼得的行為和他真正的信念不符。[31] 亦有認為彼得的行為是瞬息間的軟弱引致的偏差（參：太二十六69～75）；[32] 但本節的退出和分開這兩個動詞的過去未完成時態不利此說，因為該時態表示漸次發生的行動，似乎彼得是經過考慮才這樣做的。[33] 配合著上一段的理解（那些守割禮的人就是

τοὺς Ἰουδαίους 亦會有同樣的問題，因 13a 將會用 οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι 一詞。（筆者按：也不能用 τὴν περιτομήν, 因所指的變成籠統的「猶太人」。）由此可見，保羅用 τοὺς ἐκ περιτομῆς 而非 αὐτούς, 不是無法解釋的。

28 Smiles 91-92, 90（引句英文原作 'mirror image'）。

29 Wenham, *Paul* 47. Cf. Cousar（2001）46; deSilva, *Introduction* 512*a*.

30 Smiles 93, 96, 101. Cf. Silva（2001）151 n.22: 彼得與外邦人分開是他的神學的一部分，儘管這部分與其他部分並不一致（'an inconsistent part to be sure, but nevertheless a part . . . of his theology'）。邁爾（《保羅》72）說：「彼得是在看見屬天的異象之後，纔不得不勉強走進外邦人的屋子，與未受割禮的人一同進食。等榮耀的異象逐漸褪色，又聽到從雅各那裏來的人到了，就找個藉口，縮回到原來的民族優越感中。」此解釋並無可取。

31 二11b～c 註釋第二段（上面 472-73）。Boice 446 就認為，彼得並沒有被從雅各那裏來的人的見解說服，只是他仍然在壓力下逐漸退出，不再與外邦人而只與猶太人一同進食。

32 Stern 530（'just a lapse, a moment of weakness'）; 陳 68:「無非怕人的議論……一時膽怯起來，做出自相矛盾的事來」。

33 參上面註 3 及所屬正文（481）。

從雅各那裏來的人），其實不是彼得懼怕這些人本身，而是他們帶來的信息使彼得懼怕起來；而保羅說彼得懼怕那些守割禮的人，也許只是將彼得的改變行爲貶抑爲怯懦的妥協之舉。[34] 就彼得而論，他的懼怕也許只是一種真誠的關心或掛慮，恐怕他身爲耶城教會向猶太人傳福音的工作之主管（參7節），會被視爲猶太教的叛徒，因而成爲他傳福音之對象的絆腳石。[35] 可能彼得亦關心到猶太省內那些猶太基督徒教會的安全問題，因爲從雅各那裡來的人的信息可能包括了這樣的警告：不信主的猶太人愈來愈多聽到，猶太基督徒在安提阿（及加拉太）與未受割禮的外邦人以弟兄的身分彼此相交，這使猶太的眾教會陷入受逼迫的危險之中；[36] 若是這樣，彼得的行動就更容易解釋了。[37]

二13　其餘的猶太人也都隨著他裝假，甚至連巴拿巴也隨夥裝假。

原文開首有也字，將彼得的行爲（12b）和其餘的猶太人的行爲（13a）連起來：後者也都跟他一起裝假（思高、金譯）。[1] 這話清楚的含

34 Cf. Verseput, 'Mission' 52 n.32. Chilton（'Paul' 63）則認爲，將彼得視爲一個受驚的懦夫是十分苛刻的做法；雅各派來的人大有可能說服了彼得，耶城會議有關割禮的決定，並不廢除猶太人有關同桌用膳的、正常的規矩。

35 Manson, *Studies* 180-81. Wenham（'Acts' 238 n.48, point [c]; cf. idem, *Paul* 47）認爲，彼得在壓力下動搖他的立場，可能是因他認識到，他曾同意以向猶太人傳福音爲其優先的使徒工作（二9）。Tolmie 86 則認爲，彼得懼怕他會失去自己作爲向猶太人傳福音之宣教士的顯著地位。

36 Schmithals, *James* 67-68 with n.12, citing G. Dix, *Jew and Greek*（1953）43ff. Cf. Bauckham, 'Peter' 140: 彼得可能真的懼怕熱心的猶太人殺手危害著他自己或外邦基督徒的安全，又或者他向來自耶路撒冷的游說壓力屈服。

37 （1）Casey（'Christology' 137）認爲彼得的行動是自然不過的：耶城教會派來的代表團中，包括彼得所熟悉的、在耶穌的傳道生涯中曾一同事奉的一些人，彼得和他們一起進食是很自然的事；加上他們只是訪客，彼得可能認爲，教會不會因一些臨時的進食措施而受損的。但此說沒有解釋彼得的懼怕。（2）B. B. Blue（*DPL* 308*a*）說，彼得的退縮「顯然」就是加拉太人離棄保羅的福音（一6～7）的推動力。此說值得置疑。

1 καί 在原文出現兩次：<u>καὶ</u> συνυπεκρίθησαν αὐτῷ <u>καὶ</u> οἱ λοιποὶ 'Ιουδαῖοι = '<u>And</u> the rest of the Jews <u>also</u> played the hypocrite'（NKJV, emphasis added）. 中譯本的也字，似乎是首個 καί 的翻譯。R. Longenecker 63 n.d 認爲，第二個 καί 也是原來的。συνυποκρίνομαι 在新約僅此一次。事實上，此字不見於 LXX 或其他的舊約希臘文譯本，包括舊約次經（see MGM 1009*b* [s.v.], xvii）。同字根的簡單動詞 ὑποκρίνομαι 在新約只出現一次（路二十20），意思是假裝／偽裝（思高、現修／新譯）。'Ιουδαῖος 在保羅書信另外出現 25 次（新約全部 195 次）；詳參《帖前》188。

意就是，保羅視彼得行爲上的改變爲裝假（動詞）。其餘的猶太人是指誰呢？（一）有釋經者認爲，保羅不留情地指他們裝假，又說連巴拿巴也受了他們的影響（13b，現修），這提示保羅其實是想到安提阿教會其他的猶太基督徒領袖（參：徒十三1）。[2] 自然得多的看法是，（二）所指的是（除了帶頭裝假的彼得，和反對彼得的保羅）安提阿教會其餘所有的猶太基督徒。在彼得來到安提阿之前，他們已是與外邦信徒同桌用膳的，這表示他們有自己的信念，不過他們大抵沒有詳細考慮過這些信念的含意；很自然地，他們受到彼得的影響，出於對這位公認的領袖的尊重而跟從了他的裝假行爲。[3]

其餘的猶太人與彼得一起裝假的結果（新世）[4] 就是，甚至巴拿巴也被他們的假裝[5] 所帶走[6]（13b，呂譯）。原文的結構——被動語態的動詞被……帶走，加上指出動作之憑藉的間接受格（或簡稱爲憑藉格）他們

在舊約聖經，'Ιουδαῖος 原指南國猶大的居民（例如：王下十六6，二十五25〔見 LXX〕），或被擄時期之後（以色列只剩下南國）任何的以色列人，與外邦人相對（例如：拉五1，六14；尼二16，十三23；斯二5，三6；耶三十九22；但三8；亞八23），由此而得明顯的宗教意味，指信奉希伯來宗教（即猶太教）的人。在兩約之間，在說希伯來語的猶太人當中，猶太人繼續含「猶大的居民」之意（而非籠統地指以色列人）。在新約聖經，猶太人是個「非外邦人」（加二14，三28；徒十四1、5），「非撒瑪利亞人」（約四9），和「非歸（信猶太）教者」（徒二10）。Cf. W. W. Gasque, *ISBE* 2.1056; cf. also Dunn, *Theology* 505-6, 'Identity' 179-81.

2 Tarazi 79. 作者進一步認爲，彼得經過長的辯論才作出決定，其他的人又和他一同裝假（新譯），可能表示兩班人之間曾有一次（或一連串的）會議：一方是從雅各那裡來的人，另一方是彼得和安提阿教會其他的猶太基督徒領袖（包括巴拿巴）。Richardson（'Paul' 93-94）則認爲其餘的猶太人是安提阿當地、教會以外的猶太人。

3 Cf. R. Longenecker 75-76; Goodspeed, *Paul* 62（作者說他們「不顧自己內心的信念」）。*EDNT* 3.311*a* 認爲他們這樣做，「明確地是因懼怕猶太人（12節），不是出於信念」。

4 思高、金譯作以致。ὥστε + 直說式語法在從屬子句中出現，在新約只有另一個例子（約三16）；此結構表達實在的結果，有別於 ὥστε + 不定式語法表達「自然的（= 預期但非計劃的）結果」或「實在的結果」（see Wallace 480 n.86 [2], 593 n.14; BDAG 1107*a* [s.v. 2 a]）。

5 ὑπόκρισις 在新約另外出現五次，其意思都是虛偽（新譯：太二十三28；路十二1；提前四2；彼前二1）或假意（可十二15）。

6 συναπάγω 在新約（總是被動語態及比喻性用法）另外出現僅二次，分別指被〔謬妄〕帶走（彼後三17，呂譯）及「與（卑微的人）爲伍」（羅十二16；參《羅》4.169-72）。Betz 110*b* 及 R. Longenecker 76 皆認爲，動詞有強烈的「無理性（irrationality）」的含意，暗示巴拿巴是受到情緒的牽引（思高）而裝假。

的假裝——提示，巴拿巴本身並不欲與外邦人分開，只是受了他們的影響（現修）而跟著他們裝假（新譯）。[7] 他們的假裝中的他們，大抵不只是指其餘的猶太人，亦包括彼得在內。[8] 甚至一詞表示，巴拿巴這樣做是保羅意想不到的，也可能是令保羅感到特別難過的：巴拿巴曾是保羅的引見者和維護者（參：徒九26～28），又是保羅在安提阿教會的同工（十一25～30）及在塞浦路斯和南加拉太宣教的夥伴（十三2～十四26）；[9] 他對福音的原則有清楚的認識，卻也因彼得和其餘的猶太基督徒的影響而站不住腳，隨著他們裝假（金譯）。[10] 這事件可能實際上就是保羅與巴拿巴的密切關係之結束：雖然（按筆者所採納的「南加拉太」立場）在此之後二人仍一起出席耶城的使徒會議（徒十五2、12），並在安提阿繼續同工一段時間（35節），但至終為了因馬可而起的個人爭論而分道揚鑣（36～41節），這收場與巴拿巴隨夥裝假的事也許不無關係。[11] 另一方面，保羅其後在別的書信中兩度提及巴拿巴（林前九5～6；西四10），其語調提示，二人仍然保持友好關係。

本節**主要的釋經問題**是，彼得的裝假是甚麼意思？（一）有認為保

7 McKnight 108-9 with n.20.

8 雖然 αὐτῶν 被放在 τῇ ὑποκρίσει 之前，但很難看出它有受到強調之意。

9 Bauckham（'Barnabas'）指出，雖然巴拿巴在加拉太的宣教工作上扮演了顯著的角色，他在此信上的角色卻是較小的；作者認為，這是由於保羅因巴拿巴最近的變節而感到失望和尷尬（endorsed by Cummins 179 n.56）。在徒III 的使徒會議之後，保羅與巴拿巴再次在安提阿攜手合作一段時期（徒十五22～35），而這顯然是在徒十五1～2a 所記載的事件之後（參二11a 註釋第四段〔上面469-70〕）；這些關於巴拿巴的資料最自然的解釋，就是加拉太書是寫於安提阿事件之後，以及安提阿之爭在徒III 的使徒會議獲得解決，以及保羅與巴拿巴再度合作之前（Witherington 11）。

10 Cf. R. Longenecker 76.（1）Taylor（*Paul* 134）認為，那些猶太基督徒很不可能未經向巴拿巴求教便採取行動；因此，巴拿巴較可能在此事件中運用了他的領袖能力，負起了「決定安提阿的基督徒應採取甚麼行動來解決困難」的大部分責任。可是，保羅明說巴拿巴是被他們的假裝所帶走的！（2）Adams（'Ideology' 234-35）認為，由於巴拿巴是被 'led astray'（NIV, NRSV; LN 31.76）的，他獲得比彼得較輕的批判，但他仍然難辭其咎，因他在應當站穩時卻屈服了。（3）Jervis 63 認為，連巴拿巴也隨夥裝假的事實，可能為加拉太人提供了下臺階：因為該事實使加拉太人受引誘去隨從保羅的對手成為至少是可理解的。筆者十分懷疑保羅有這樣的想法。

11 Cf. Bruce 132; R. Longenecker 76. Watson（*Paul* 56-57）則站在「北加拉太」的立場認為，保羅對他在安提阿所遇「災難性的挫折（disastrous setback）」之回應，就是在（北）加拉太建立新的教會。參二11～14 註釋結語註 3 及所屬正文（下面 505）。

羅的意思是說，彼得等人對耶城的代表團假裝他們是跟著猶太人正常的遵守律法的模式行事。其含意似乎是，一等到代表團離開，他們便會回復先前的同桌用膳的做法。但若是這樣，保羅會否這麼嚴厲地批評他們呢？[12]（二）原文名詞在這裡應按它在希臘化時期的猶太教文獻的用法來理解：在這些文獻裡，此詞的意思總是負面的，但很少是「虛偽」；較多的時候它是指「背道」或「違抗神」。後一個意思較適合這裡，因並無跡象表示彼得欲欺騙任何人，而且若彼得沒有很好的理由，巴拿巴也不會站在他的一方；保羅的關注不是彼得的行為不誠實，而是彼得是十分誠實地認為自己的改變是對的，只是他不認識到他的行為的全部含意。[13]（三）所指的是彼得等人的行為與福音的真理（14節、5節）「不一致」；保羅控告他們裝假，這顯然是由於保羅是在與他們爭論，而在爭論時，某一方的不同意可以很容易地被持不同或更強烈的看法者描寫成「裝假」。[14] 以上二說都似乎不是原文名詞在這裡最自然的意思。

（四）原文名詞在古典希臘文的意思是「回答」，然後是「表達」一篇演說；與之對應的動詞用來指在台上演戲，即是扮演一個角色。在希臘化運動時期的猶太教，這組字彙含有負面意思：七十士譯本用來指不敬虔和邪惡的人（但不是「雙重面孔」或現今的「假冒為善」之意）；不過，後來亦指假裝、欺騙。[15] 在上述數個意思之中，最適合本節的是「扮演一個角色」；[16] 保羅對彼得的指控，不是說他存著故意欺騙的不良動機，而是說他扮演了一個不是自己本身的角色，他改變了的行為彷彿一副面具，將他真正的信念隱藏起來；[17] 換言之，彼得受到保羅指責，是因為他

12 依次見：Harvey, 'Strokes' 85; Wright 22-23; 及 Dunn（1993a）125.

13 Cousar（1982）48-49.

14 Dunn（1993a）125, 126; Dunn, 'Echoes' 461.

15 Cf. Marshall, *Pastoral* 539-40; H. Giesen, *EDNT* 3.403*a*.

16 I.e., 'play-acting'（Bruce 131; Witherington 165, 169 n.1）. 與本節的動詞和抽象名詞同字根的人物名詞 ὑποκριτής 在新約出現十多次（全部出自耶穌的口中），其中三次（太六2、5、16），可強烈地感受到「扮演者」的意味（BDAG 1038*b* [s.v.]）。

17 Lightfoot 113*a*; Burton 109; Machen 138; George 177.

的行動和信念不一致，他沒有勇氣按照他眞正的信念而行。[18]

3.2.6.2 保羅面斥彼得（二14～21）

3.2.6.2.1 公開的質問（二14）

二14a 但我一看見他們行的不正，與福音的真理不合，

開首的強烈反語詞但字，引出保羅對彼得等人的裝假行爲的回應。[1] 我一看見原文作「當我看見」。這講法給人這樣的印象，就是保羅沒想到會發生本句所形容，亦即是上兩（12b～13）節所描寫的情形；這可能表示，當雅各派來的人最初抵達安提阿時，保羅正在外面宣教，因而沒有機會和這代表團討論（或辯論）他們所表示關注的問題。[2] 當他宣教回來時，事情已發展到彼得和其他的猶太基督徒不再與外邦信徒一同進食的地步，而巴拿巴亦旋即受了影響而隨波逐流。

保羅認爲他們行的不正（和修做得不對），與福音的真理不合。動詞在整本希臘文聖經只出現這一次（不見於七十士譯本及其他的舊約希臘文譯本，包括次經），且在基督紀元前的希臘文作品中沒有出現。[3] 難怪這

18 Cullmann, 'Dissensions' 123; Ridderbos 95; Schlier 84; W. Günther, *DNTT* 2.469. Cf. Silva（1999）1270*b*:「彼得的舉止與他（彼得）的原則不一致」。Hansen（1994）64也是認爲，彼得的裝假在於其行爲與其根本信仰不一致；他違反了自己較好的判斷而行（'acted against his own better judgment'）。（1）Fowl（'Allegory' 93-94, 'Learning' 346）指出，保羅對彼得主要的指控，不是說他的神學有誤，而是說他裝假。Cullmann（'Peter' 52, 66）強調，在與外邦信徒同桌用膳一事上，彼得的神學立場與保羅的立場較之與雅各的立場接近多了，在其對律法的一般態度上很可能也是如此。保羅承認，在理論上彼得和他自己的觀點是一致的；在安提阿譴責彼得，只是因他由於懼怕從雅各那裡來的人而沒有忠於他自己的信念。McKnight 106 則認爲，彼得「是道德上不對，因他是神學上有誤」。（2）Hays（2000）234*b* 認爲保羅的要旨在於指出，彼得等人扮演了一個並不代表他們自己經深思的信念，他們向外來的壓力屈服，執行別人的議程；這是從另一個途徑表達討人的喜歡（一10）的指控。

1 Holmstrand 158 n.33 認爲，此 ἀλλά 牽涉省略；在此字之前，可補充 ἐγὼ δὲ οὐ（συναπήχθην）或類似的話（意即「我沒有被〔他們的裝假〕帶走，而是……」）。Silva（2001）85 則似乎認爲，ἀλλά 在此（像 δέ）是表示過渡多過是表達對比；NIV, NJB, TEV 都沒有將此字翻譯出來，可能反映這種理解。

2 Cf. George 178. 亦參二11a 註釋第三段（上面 468-69）。

3 ὀρθοποδέω, cf. MGM 363*b*（s.v.）with xvii.

動詞加上隨後的介詞片語有多種解釋，例如：（一）動詞的意思是「過道德上正確的生活、正確地生活、照所應當的去生活」。[4]（二）動詞的基本意思是「筆直地走」，引申而得比喻性的「正確地行事、坦（白）誠（實）」之意；在這裡的意思是：對福音的眞理坦（白）誠（實），沒有離題，沒有逃避。[5]（三）朝著福音的眞理的方向前進、進步。[6]（四）「關於福音的眞理，他們不是筆直地走」；保羅指他們的行爲牽涉不合法的改變方向，他們沒有保持應走的路線。[7] 筆者認為，可以採納動詞的基本意思，[8] 配合著介系詞較清楚的意思，[9] 整句得出的意思即是：他們沒有按照福音的眞理來正直地行事。[10] 保羅這話將福音及其解釋樹立爲基督徒群體行事的標準，取代了根據摩西的律法和誡命及其解釋而建立的、群體及個人行

4 LN 41.36. Cummins 182-83 認爲這動詞（加上否定詞）表示彼得沒有在壓力下保持智慧和正直或公義。此解釋是基於同字根的形容詞 ὀρθός 在 LXX 的用法：智慧人在其言語及／或行爲上是「正直」或「公義」的。

5 BDAG 722*a*（s.v.）: 'be straightforward about the truth of the gospel'. Cf. NKJV, RSV, NAS, NAU: 'they were not straightforward about the truth of the gospel'. Ebeling vii 的解釋似屬此處：'straightforwardly approaching . . . the truth of the gospel', 意即存著誠實的心來接近福音的眞理（這是「神學家的崇高召命」）。

6 BDAG 722*a*（s.v.）（「也許」）。同字根的名詞 ὀρθοποδία 意即「進步」。Cf. Gaventa, 'Autobiography' 317: ' . . . walk straight toward . . .' Tolmie 87 的解釋包括兩方面的意思：「向著福音的眞理走在正路上（walking on the right road towards the truth of the gospel）」。

7 Esler（'Agreement' 277-78）。作者認爲，由於福音的真理一詞另外只見於本章 5 節，而本節說彼得等人的改變方向是「關於（with respect to）」這福音的真理，保羅清楚的含意是，他們採納了上一次在耶城會議時那些嚴格的猶太基督徒所表達的意見；換句話說，在耶城落敗的一派如今在安提阿獲勝（他們報復成功，恢復了他們的尊嚴）。

8 Cf. BDAG 722*a*（s.v. ὀρθοποδέω）: basic meaning = 'walk straight, upright'; G. Schneider, *EDNT* 2.531*a*（they 'do not walk straight'）; R. Longenecker 77: 'it [the verb] denotes upright, unwavering, sincere conduct'. 不過，作者說 ὀρθοποδέω 是英文 'orthopedics'（矯形）一字的基礎（so also Witherington 157 n.209），這話不確（so, correctly, Deidun, Review 613）；Silva（2001）29 稱之爲 'reverse-etymologizing'（從反方向探究或討論語源）。

9 πρός here = 'in accordance with', 如在路十二47；林後五10；弗三4（BDAG 875*a* [s.v., 3 e δ]; Martyn 234 n.95; Smiles 95; cf. M. J. Harris, as cited in Burk 107）。（有趣的是，BDAG 在解釋動詞時卻不採納介系詞的這個意思；見上面註 5、6。）參呂譯（依着）、現修（遵循）、當代（照）；KJV（'according to'）, NIV, TEV（'in line with'）.

10 I.e., 'they did not walk uprightly [cf. KJV: "they walked not uprightly"] in accordance with the truth of the gospel.' Wisdom 137 認爲保羅的用詞可能暗指以色列人不可偏離左右的吩咐（申五32，十七20，二十八14）。

爲的標準。[11]

福音的真理一詞重複自本章第五節（聖經僅此二次），兩次皆與外邦信徒和猶太信徒的平等地位有關：教會不應被割禮或飲食條例的問題一分爲二。[12] 就本節而論，（一）朱維特認爲，按保羅的理解，福音的信息始創了一個「共膳」的新形式：信了主的猶太人和信了主的外邦人，克服了他們「將自己分開爲兩個不能和解的群體」的文化傳統，爲要一起參與聖禮的愛筵；照福音的真理而行（當代）暗示克服文化傳統，一起參與愛筵，後者是在基督裡之平等的體現。[13] 不過，上文已經辯證，第十二節所提到的一起吃飯主要是指普通的一起用膳，不是特指聖餐或與聖餐相連的愛筵。[14]（二）福音的真理是指信徒在基督耶穌裏的自由（4節），不但不必接受割禮，亦不用遵守猶太人的飲食條例。[15]（三）福音的真理就是，與神有正確的關係是信靠基督的結果，不能得自遵行律法（例如遵守律法的飲食條例）（16節）。[16]

（四）再一次（如在第五節），福音的真理包括上述的（第二、三說）兩方面：一方面（從社會學角度看），彼得等人和外邦信徒分開，等於對

11 Ciampa 238-39; Ciampa, ‘Galatians’ 314*a*.

12 Cf. Hays（2000）235*a*.

13 Jewett, ‘Gospel’ 241, 249.（「共膳」和「聖禮的愛筵」英文原作 ‘commensality’ 和 ‘sacramental love-feasts’.）Cf. S. Neill 32-33: 福音的真理是關乎教會的合一：信徒在基督裏合一的標記是在聖餐席上一同吃喝；破壞這可見的合一等於破壞其背後的屬靈的合一，等於出賣福音的眞理。

14 見二 12a 註釋首段（上面 473-74）。朱氏（同文 241-42）認爲羅十三 10 指向這個結論，即早期教會的聖餐是以同桌用膳的愛筵之形式進行的；但見《羅》4.302 註 19（之延續）。

15 Fitzmyer 784*b*（§18）.

16 Bryant 168; Kertelge, ‘Assertion’ 347; Matera, ‘Galatians’ 134. Luther（‘Death’ 239）說：「福音的眞理就是，我們的義單獨來自信靠，在律法的行爲之外。福音的竄改或敗壞則在於，我們是因信稱義，但並非沒有律法的行爲。」McKnight 106（cf. 109）認爲，彼得一手拿著「對基督的信靠」，另一手拿著「加入猶太教」，作爲被神接納的兩個條件；彼得的行爲表示，他的福音已從「所有信靠基督者皆可稱義、得救，不受社會因素限制」（這就是保羅所說的福音），變成「只有猶太人（及歸信猶太教者）可以得救」。不過，此說與上文辯證的、裝假的意思（行爲與信念不一致）不符（見二 13 註釋末段〔上面 489-90〕），亦與下文（15～16 節）發生衝突，因爲保羅在該處指出，彼得知道人稱義是全賴信靠基督，並無指摘彼得在此事上已改變了他的立場。因此，我們不宜說彼得本身認爲得救有「兩個條件」；但是他的（與其信念不符的）行為確實傳達這樣的信息，即在信靠基督之外，外邦信徒還要跟隨猶太人的規矩（14d，新譯），才可與猶太信徒一起進食。

後者說，「你們若要眞的屬乎神的子民，就得完全採納猶太人的生活方式（14d）」；另一方面（從救恩的角度看），在有關基督徒群體的問題之背後，是個神學性的問題：甚麼使人（男的女的、猶太人和外邦人）有資格成爲神的子民的一員，被祂接納？保羅幾乎立即回答：信靠耶穌基督，僅此而已（16節）。彼得等人的行爲則暗示，這信心並不足夠，還要加上滿足律法的某些要求。雖然這裡的問題不是（如在第五節）割禮而是同桌用膳，但所牽涉的原則是一樣的：耶穌基督及信靠基督是否足夠？[17] 因此，我們可以重申上文所達到的結論：福音的真理是指（1）外邦信徒可以不用受割禮（二3），亦不用遵守摩西律法的飲食條例（11～14節），而以平等的地位與猶太信徒一起成爲神的子民，享受同桌用膳；同時亦指（2）所有的人（包括猶太人和外邦人）都是因信稱義，不是因遵行律法。（2）是（1）的基礎：正因爲所有人都是因信稱義，不是因行律法，外邦信徒就能夠在律法以外（即是不必受割禮或遵守律法的其他部分）與猶太信徒構成一個神的子民，以平等的地位彼此相交（包括一起用膳）。[18]

17 上述兩方面依次見：Byrne, ‘Sonship’ 142-43; Ziesler 20. 如 Kruse（*Paul* 72）所指出，彼得只是「遵守律法」的行爲實際上對外邦信徒構成壓力，要他們視「遵行律法」爲被納入神的子民之內的根據（‘what was merely *nomistic* behaviour on Cephas’ part was putting pressure on the Gentile believers to think *legalistically* about the basis of their inclusion among the people of God’）（斜體爲筆者所加）。Moule（‘Jesus’ 47）認爲，彼得被批評的，是他根據外交手段而非基督論來定他的優次。
由於福音的真理包含上述兩方面，單是從社會學的角度解釋安提阿事件是不足夠的，例如：用社會學的詞彙來說，這次的衝突是介於保羅決意要建立一種宗教信仰（其與母會的關係只能描寫爲「另一派〔sectarian〕」）（甲）與雅各和彼得將這新的宗教推進力（‘religious impulse’）視爲僅是在猶太教之內的彌賽亞運動（乙）二者之間的衝突（Esler, *Community* 89）。爲了同一理由，巴約翰的見解也是有疑問的：他認爲加拉太的問題不是律法主義（在神面前賺取功德），而是「文化帝國主義（cultural imperialism）」，即是把猶太人的身分及猶太習俗視爲屬於神的子民的基本記號（J. Barclay 239-40, 250; cf. Matera 11; McKnight 24）。如 Ryken 59-60 所言，安提阿表面的問題是猶太人與外邦人在同桌用膳一事上的合一，但潛藏著的是一更深層的問題：神要人怎樣才可得救？對保羅而言，主要的問題不是關乎文化的，而是關乎救恩的。「保羅新觀」其中的一點不足之處，正是在於它沒有掌握這一點。Hubbard（*Creation* 200）同樣指出，雖然彼得的行徑給予保羅極好的機會將隨後的討論導向猶太人與外邦人之合一的問題，保羅的討論卻是沿著完全不同的方向進行的：他要說明的是「遵守律法與信心相對」這救恩原則。Haacker（‘Merits’ 280）正確指出，「保羅新觀」被質疑的一個主因是，它有「把神學問題縮減爲社會發展（sociological developments）」的危險。

18 參二 5 註釋第三至第六段，尤其是末段（上面 413-16，尤其是 415-16）。

有釋經者認爲，我們必須面對這個可能，即保羅視爲怯懦及不按原則行事之舉，彼得則解釋爲在並非基本的事上聰明的妥協，就如保羅所提倡的態度（林前八9，十23～24；羅十四1～十五3）；[19] 畢竟，保羅自己亦抱持對怎麼樣的人，我就作怎麼樣的人（林前九19～23；引句22節〔新譯〕）的態度，彼得只是沿與此相同的路線行事。[20] 可是，彼得的退縮所發出的信息，正是與福音的基本信息、福音的真理背道而馳的（見上段）；而本段（加二11～14）與哥林多前書該段（九19～23）所描寫的是兩個不同的處境，兩個處境所發出的要求亦有所不同。[21]

二14b　就在眾人面前對磯法說：

原文以說字開始。[1] 磯法在上文出現的三次（一18，二9、11）以及在保羅書信的另四次（和新約其餘的一次），[2] 原文都沒有冠詞，在這裡則有；[3] 這是個有趣的現象，但也並非不可能純屬巧合。[4] 在眾人面前提示，保羅的話是在整個教會的一次聚會中對彼得說的。[5] 在此之前，保

19 Brown, Donfried & Reumann, 'Peter' 30 n.67.

20 Sanders, *Law* 177; Räisänen, *Paul* 258; McHugh, 'Peter' 320, 322.

21 Cf. Richardson, 'Inconsistency', 362. Neyrey（'Equivocation' 61）認爲這兩段顯示了保羅的言行不一；這似乎沒有足夠考慮到兩個處境的分別。如 Kruse（*Paul* 299）所指出，在（甲）自願地限制一己的自由之運用，來遷就那些感到仍需遵守律法的人（林前九）和（乙）在否認這種自由是合法的那些人所施的壓力下犧牲一己的自由（加二）此二者之間，存在著十分重要的分別。

1 Deissmann（*Paul* 91 n.2）認爲，保羅很可能是用亞蘭文對彼得說話，因彼得的希臘文能力不強；當他在散居的猶太人當中旅行時，他需要一個通譯。不過，此說是不肯定的，因彼得是彼得前書的作者，儘管他可能在詞彙和文體方面獲得文書的幫助（J. R. Michaels, *DLNTD* 916*b*）。

2 見一18 註釋第二段（上面 353-54）。

3 Tarazi 80-81 因此認爲，保羅在此加上冠詞，爲要拿彼得作爲「那不能動搖的磐石」的聲譽和他的搖擺不定作對比。有古卷在此作「彼得」，但外證支持磯法是原來的（*TextC* 524）；參一18 註釋註 10（上面 354）。

4 MHT 3.166 指出，專有名詞有否冠詞，大部分是取決於作者個人的「興之所至（caprice）」。若必須對本節的冠詞有所解釋，筆者認爲可把它視爲具有「重拾（anaphoric）」的作用，意即「上文所說的（11 節）、行爲與信念不符的（12～13 節）那個彼得」。

5 S. Neill 33; Jewett, 'Gospel' 249.（1）R. Longenecker 77 認爲無冠詞的 πάντων 表示「安提阿教會所有成員的公開聚會」，此解釋從該字「看出太多的意思來」（Silva [2001] 29）。（2）蔡麗貞（「呷飯」307）認爲，「當時聚餐才吃到一半，保羅並不想等待，他立刻出擊，當面發難」。Dunn（1993a）

羅曾否私下對彼得提出抗議（參：太十八15～20），只是結果不能使保羅感到滿意呢？[6] 無論如何，彼得的行爲是公開的，已在安提阿教會產生很大的影響（13節），若不加以駁斥，可能會對整個基督教會造成更深遠的負面影響；因此，如奧古斯丁所言，保羅必須在眾人面前指責彼得，使眾人可以因而得益，因爲一個對公眾造成傷害的錯失，不宜暗中加以改正。[7] 保羅這樣公開譴責彼得，似乎與保羅自己對讀者的勸勉相違：若有人偶然被過犯所勝……就當用溫柔的心把他挽回過來（六1）。不過，保羅顯然不認爲彼得的退縮只是個人的過犯；他的行徑有違福音的真理，等於傳播反福音的信息，故此保羅別無選擇，只能嚴正地在教會的聚會中提出抗議。[8]

127 的理解較可取：這可能是崇拜或議事聚會，但不是聚餐或聖餐聚會。（筆者按：若是後者，就不是全教會的聚會，因猶太信徒已停止與外邦信徒一起用膳。）（3）Farmer（'James' 149）認爲這是預先安排的，包括彼得、保羅和雅各派來的代表的「三方會談」。但這不是經文給人最自然的印象。

6 McKnight 110 及 George 179 認爲保羅可能有這樣做。Dunn（1993a）127 則認爲保羅「顯然」沒有先與磯法私下理論。

7 See Edwards 28*a*. Cf. McKnight 111; Ryken 58.（**1**）Ciampa 175-76 認爲：第二聖殿時期的猶太教有一普遍的理解，即根據利十九17 和申十九15，即時斥責犯錯的弟兄（最好是在見證人面前）是聖經教導的責任，以維持群體的（屬靈的）健康；這就是本段的敘事之聖經背景。（**2**）Witherington 130 認爲，保羅公開反對彼得，就是試圖直接使彼得蒙羞；這事件同時提示，至少就他的使徒工作而論，保羅視自己爲與彼得同等，因爲一個下屬試圖使上級蒙羞是罕見的，更絕對不會公開地這樣做，以致上級在他們的隨從者面前丟臉。可是，我們沒有必要認爲保羅的目的是要使彼得蒙羞；他的目的是要維護福音的真理（參 5 節）。如 McKnight 111 所言，保羅直接面對彼得（儘管這種直接面對使我們感到不舒服），同時對彼得及其隨從者保持愛的態度，兩者可以並存不悖。（**3**）Tomson（*Halakha* 224）指出，教父的釋經原則是尋求合一（unity），其釋經方法是在不同的經文之間（尤其是在保羅書信與使徒行傳之間）取得協調（harmonization）。因此，一些東方的教父（如俄利根及屈梭多模）對安提阿事件採取這樣的解釋：保羅和彼得秘而不宣地同意採用的策略，就是由保羅公開譴責彼得，彼得則閉口不言，爲要將安提阿的猶太基督徒贏過來，到福音的真理這一邊。此觀點由耶柔米介紹給西方教會，但受到奧古斯丁猛烈的反對。按 Bonner（'Augustine' 555-56）的解釋，奧古斯丁的基本原則是，聖經不可能存在著故意的錯謬；因爲，故意虛假的原則一經被承認，聖經的整個權威便受損，每一個人都可以假定一段經文可能是「好心的謊言（well-intentioned lie）」而加以隨意解釋；這就是奧古斯丁強烈反對耶柔米的解釋之原因。

8 Martyn 235. 只是，馬廷認爲從雅各那裡來的人亦在場；此點值得置疑（參二12a 註釋註 27〔上面 479〕）。（1）Debanné（'Galatians' 131）認爲保羅暗示，他的行爲可作加拉太人的範例：基督徒必須忠於所啓示的眞理，而不是受個人的屬靈權柄所左右；因此，加拉太人有權柄斥責割禮派（見四30）。（2）Neyrey（'Bewitched' 204, 205）從社會科學的角度將保羅的行爲歸因於「競爭和角逐的

二14 c～d　「你既是猶太人，若隨外邦人行事，不隨猶太人行事，怎麼還勉強外邦人隨猶太人呢？」

從修辭學的角度，此半節可以看作一縮減的三段論法，如下：

大前提：（沒有表達出來）你不能有一個不按照猶太人的樣子生活卻勉強外邦人按照猶太人的樣子生活（和修）的猶太人，因爲這是自相矛盾和虛僞的

小前提：磯法是個不按照猶太人的樣子生活的猶太人（因他與外邦人同桌用膳）

結　論：磯法不能勉強外邦人按照猶太人的樣子生活[1]

在**發端子句**（14c），你字原文是獨立的代名詞（不僅是隱含於動詞之內），其所以在此受到強調的原因則並不明顯；也許是爲要凸顯這具猶太人身分的你和歸結子句的外邦人的對比。[2] 你既是猶太人較好的翻譯是你雖是猶太人，與隨後的卻……不按照猶太人的樣子生活（和修）相對。保羅從正反兩面申述，彼得按照外邦人的方式，而不按照猶太人的生活方式過活（思高）；[3] 前者特指不理會猶太人的飲食條例（例如：利十一；申十二16、23～24，十四3～21），後者則特指遵守那些條例。[4] 這裡所說的固然包括第十二節上半所申述的事實：雅各的代表團來到安提阿之前，彼得與外邦信徒一起進食。但過活原文是現在時態，這表示保羅認爲，像外邦人那樣，而不像猶太人那樣（金譯）是彼得基本的生活原則，[5] 是他一貫的生活方式。由於彼得所領受的異象（徒十9～16）以及隨後向哥尼流傳道的經歷（17～48節），他已從猶太人的飲食條例（利十一）之束縛中釋放出來，像外邦人那樣生活，享受與外邦信徒同桌用膳。[6]

意識（a sense of rivalry and competition）」，因爲從雅各那裡來的人入侵了他的「地盤（turf）」。我們可否說此解釋是「以小人之心度君子之腹」？保羅所關注的不是保護自己的地盤（參較林後十12～18），而是維護福音的真理（參四18；腓一15～18a〔《腓》121-32〕）。（3）Neyrey（'Social' 131）又將本段歸類爲法庭式信函（'the *forensic* letter type'）屬下的責罵信（'of the vituperative [ψεκτικός] type of letters）；參導論第陸節己部註 6（上面 150）。但見該部的討論及末段的結論（上面 149-54，尤其是 153-54）。

1　Debanné, 'Appendix' 4.（1）Verseput（'Mission' 53; similarly, Stern 531）認爲，這半節基本上是個類比辯證（'an argument by analogy'），從較重的推論到較輕的：若你作爲擁有律法的猶太人也不按照律法來生活，那你就更不能預期從沒有律法的外邦人這樣做。不過，按筆者的理解，保羅的辯證的重點不在孰重孰輕，而是在於彼得的行爲的不合理：你怎麼可以……呢？（現修）。（2）這下半節是一條件句子，其上半部分是發端子句，下半部分是歸結子句。吳慧儀（「加拉太書」227）則認爲，「從語意學分析，這不是眞正的條件句子（就算磯法從沒與外邦人吃飯，保羅也不會認爲他可以〔強〕迫外邦人重視割禮；眞條件句卻會有這意思），保羅只是借用條件句的技巧來議論這事，辯說磯法的不是……；語意學稱此爲修辭式條件句。」筆者倒認為，如果「磯法從沒與外邦人吃飯」，保羅就不會使用這裡的辯證方式（他不能對彼得說，「你按照外邦人的樣子生活」）。按 Debanné 上述的分析，此條件句子的兩部分有眞正的邏輯關係。

2　直接的對比似乎是猶太人和外邦人；但從文法或造句法的角度看，'Ιουδαῖος 只是 'Ιουδαῖος ὑπάρχων 這分詞片語之內的補語，這分詞片語又是形容 σύ 的，因此你（或你……是猶太人）可視爲與外邦人相對。ὑπάρχω 一字見一14 註釋註 10（上面 304）。

3　Ziesler 20 引 Dunn（1990）191-94 的見解指出，猶太教的三大「身分標誌」是受割禮、守安息日，和遵守飲食條例；特別是從社會學的角度看，這三樣就構成了像猶太人那樣生活和像外邦人那樣〔生活〕（金譯）之間的分別。而在安提阿事件中，引起問題的是第三樣。（1）ἐθνικῶς 在整本希臘文聖經僅此一次，在 LXX 及其他的舊約希臘文譯本（包括舊約次經）沒有出現（see MGM 260*b* with xvii）；此字的焦點是在飲食方面的特色（so BDAG 276*b* [s.v. ἐθνικῶς]）。Jervis（'Peter' 56）謂此副詞在新約另見於太五47，六7，十八17 及約叁 7。此語不確；該四處所用的是同字根的形容詞 ἐθνικός（用作名詞）。（2）'Ιουδαϊκῶς 在新約僅此一次。Tomson（*Halakha* 229）及 Winger（*Law* 125 n.4）採納省略了 καὶ οὐχὶ 'Ιουδαϊκῶς 的短說法（P^{46}〔見一6b 註釋註 21 = 上面 245〕及拉丁教父）；但古卷的外證有力地支持此三字是原來的。

4　R. Longenecker 78; Matera 87; Williams 59. Verseput（'Mission' 53 with n.36）則認爲，所指的不限於與外邦人同桌用膳。Garland（'Defense' 170）解釋爲不是活在律法之下以求得救，而是活在神的恩典之下。

5　Lightfoot 114*a*; Burton 112; Machen, *Origin* 123; Schlier 86. Cf. Bonnington, Review 148: 保羅的要旨是，彼得初到安提阿時的行爲，表達了他眞正的信念。Betz 112*a* 認爲，動詞的現在時態提示，「同桌用膳只是外在的標記，表示彼得已從猶太教完全解放出來」。Martyn 235 認爲，保羅使用現在時態，也許是爲要再次強調（參 12 節），彼得較早時的不遵守飲食條例，是他已有一段頗長時間的生活模式。Williams 60 認爲，現在時態也許暗示，除了不再與外邦人同桌用膳，彼得在其他方面甚至現在仍是像外邦人那樣生活的。Sanders（'Association' 186-87）則認爲，生活卻像外邦人（現修）是誇大之辭：彼得很可能沒有做任何激進如吃豬肉、貝殼類和野兔等事情。

6　（1）Martin & Wu 279*a* 認爲（若筆者的理解沒錯），彼得是從耶穌在可七1～21 的教訓而學到他的基督徒自由的。這似乎忽略了徒十的重要貢獻。如 George 175 所指出，要明白彼得在安提阿的行動，關鍵性的一點是這個事實，即他本身曾作與外邦人分享福音的先驅（徒十1～十一18），並已達致「在基督的身體內，信徒有自由同桌用膳」此一立場。（2）Howard xxi-xxii 則認爲，ἐθνικῶς . . . ζῇς 的意思只是「過一個支持外邦人的生活（to live a pro-Gentile life）」，指彼得的生活支持「外邦人可以在來世開始之前被納入〔神的子民之內〕」這立場：在他的退縮之前，他接受沒受割禮的外邦人，與他們自由地交往；在他的退縮之後，他接受的立場是，受了割禮的外邦人現今（即是不必等待末日）便可大量地被接納進入神的子民。（3）藍諾思認爲，彼得既已不再與外邦人同桌用膳，他仍然像外邦人那樣生活唯一的意思是，他像外邦人一樣是因信稱義（參二15～16）、是在基督裡藉信而活的（Nanos, 'Stake' 314, 315, 'Hypocrisy' 348）。但如此解釋生活欠缺說服力。

鄧雅各則認爲，生活……像外邦人和〔生活〕……像猶太人（現修）是相對（不是絕對）的詞語：怎樣生活就叫做生活像外邦人，是由怎樣生活才叫做生活像猶太人而定的。事實上，我們很可能應在這裡聽出猶太人內部的黨派之爭的語調來：一個猶太人指控另一個猶太人像外邦人那樣……生活（金譯）是與這種黨派之爭所用的語言一致的；當一個群體的界限受到（或被認爲受到）威脅時，自然的反應就是對被認爲是危害著那些界限的另一方，苛評爲變成了另一極，爲要鞏固群體本身的身分和特色（例如：一個「右派」組織所有的「左翼」份子都被指爲「共產黨徒」）。由此看來，保羅在這裡很可能不是在使用自己的語言（彼得那時已不再是像外邦人那樣生活），而是引用了較早時從雅各那裡來的人對彼得的指控：保羅對彼得說，你是猶太人，而「你的生活卻像外邦人，不像猶太人」……（現修）；引句就是雅各派來的人來到安提阿，發現彼得與外邦信徒同桌用膳時，對彼得所作的指控。[7] 可是，如蘭伯瑞所指出，不管此說多麼具吸引力，它仍是全屬假說性質。[8]

對於鄧氏此說，筆者的回應另有兩點：（1）此說對動詞生活的現在時態所提供的解釋不是最自然的：若保羅是在直接引用雅各派來的人對彼得的指控（見上面的引句），這現在時態是不合宜的，因爲（如鄧氏自己指出的）「彼得那時已不再是像外邦人那樣生活」；但若保羅的用詞只是反映了該項指控，則保羅應說「你曾像外邦人那樣生活（過去時態）」才是。（2）若接受鄧氏的看法，則本句（發端子句）與下一句（歸結子句）之間的邏輯關係似乎不是十分清晰，至少不是十分自然：「你是猶太人，但『你的生活卻像外邦人，不像猶太人』（這是從雅各那裡來的人對你的指控；不過此刻你已不再『生活像外邦人』）」（14a）此一事實，怎樣支持你怎麼能強迫外邦人像猶太人那樣生活呢？（14b，金譯）此修辭問

7 Dunn (1993a) 127-29 (endorsed by Ciampa 349 n.137), 115 n.6. Cf. Dunn, 'Nomism' 119, 306 n.63, 'Echoes' 468-469.

8 Lambrecht, *Collected* 177-78 ('quite hypothetical').

句所暗示的「你不能強迫外邦人像猶太人那樣生活」這個結論呢？但是按再上一段所採納的解釋，本節的思路是清晰和自然的：既然彼得的基本生活方式是像外邦人那樣，而不像猶太人那樣，那麼，他若還強迫外邦人像猶太人那樣生活，就是絕不合理、不可接受的事了。基於上述理由，筆者認爲鄧氏的解釋不可取。

在**歸結子句**（14d），（一）怎麼還的意思是怎麼能／可以（金譯、和修／現修）：[9] 彼得本身的基本生活原則其實是按照外邦人的樣子，不按照猶太人的樣子（和修），現在卻勉強外邦人隨猶太人，這是十分不合理的，是「不可想像的」。[10]（二）外邦人是指安提阿教會的外邦基督徒（就如13節的猶太人是指該教會的猶太基督徒）。[11]（三）隨猶太人原文動詞在新約僅此一次；在七十士譯本也是只出現一次（斯八17），其意思似乎是「成爲猶太人」。[12] 這動詞在約瑟夫的《猶太戰記》用了兩次：一次指一個羅馬軍官承諾會「成爲猶太人」，[13] 另一次用來形容在敘利亞那些「生活像猶太人」的外邦人。[14] 就本節而論，有少數的釋經者認爲這動詞的意思是「成爲猶太人」、[15]「成爲猶太教的歸教者並遵行律法」，[16] 或「藉著受割

9 Cf. RSV, NRSV, NJB, CEV ('how can you'), TEV ('How, then, can you'). 原文爲 πῶς.

10 Rogers 53*a* ('it is unthinkable'). 吳慧儀（「加拉太書」228）認爲，此修辭式問句除了指出彼得「不該這樣做」之外，還「有附加的語意和語氣，就是：『你是錯的！豈有此理！』」

11 τὰ ἔθνη 在這裡是 'accusative subject of the infinitive'（Wallace 194-95）。原文的複數足以表明，「這裏的『外邦人』顯然是指巴拿巴」（陳 71）這話一定不對。

12 ἰουδάιζον = 'became Jews'（LXE）. 至少，這是所翻譯的希伯來原字的意思：מִתְיַהֲדִים='became Jews'（KJV, NKJV, NAS, NAU, NIV, NJB）. RSV/NRSV 則譯爲 'declared themselves / professed to be Jews'. O. Betz（*EDNT* 2.192*b*）認爲希伯來文原字的意思是「以猶太人的身分生活（live as a Jew）」。在此動詞之前，LXX 加上「他們受了割禮（περιετέμοντο）」。

13 ἰουδαΐσειν = 'to turn Jew'（Josephus, *War* II 454 [p. 499]）. W. Gutbrod（*TDNT* 3.383）也是解爲指「歸信猶太教」。O. Betz（*EDNT* 2.192*b*）則譯爲 '[to] live as a Jew'（參上註）。

14 τοὺς ἰουδαΐζοντας = 'Judaizers'（Josephus, *War* II 463 [p.503]）. W. Gutbrod（*TDNT* 3.383）也是解爲指「採納猶太人的習俗」。再一次，O. Betz（*EDNT* 2.192*b*）譯爲 '[those] who lived as Jews'（參上註）。

15 R. Longenecker 78; Hansen (1994) 67.

16 W. S. Campbell, *DPL* 513*b*.

禮而成爲猶太人」、[17]「成爲猶太人」，即是「受割禮」。[18] 不過，這動詞在上述出現的地方有兩次是和「受割禮」分開的。[19] 部分基於這個理由（部分是基於文理，而且並無跡象表示彼得要求外邦基督徒受割禮），筆者同意多數釋經者的見解，即動詞在這裡的意思與上一句的像猶太人那樣生活（金譯）相同，即是採納猶太人的生活方式、按照猶太人的習俗和誡命來生活。[20] 在安提阿的處境中，所指的特別是遵守猶太人的飲食條例及其種種限制；更具體地說，就是要按照猶太人的律例來預備食物。[21] 如此解釋使本句與上文的銜接至爲自然。

（四）勉強或強迫（思高、金譯）這動詞已在本章第三節出現過，在下文會再出現一次（六12）。[22] 有認爲這動詞應按其字面意義來理解：彼得、巴拿巴和安提阿的猶太基督徒按照雅各的指示，不再與外邦基督徒同桌用膳，並要求他們採納猶太人的生活方式。[23] 另有認爲動詞有「試圖

17 Esler, *Community* 88, 'Agreement' 262; Esler 137（endorsed by Slee, *Antioch* 46-47）. 艾腓力認爲，保羅使用此動詞而不用「受割禮」，因爲本節上文剛用過 'Ιουδαῖος 和 'Ιουδαϊκῶς 二字，跟著用 'Ιουδαΐζειν 來表達他的要旨是最合適的做法（'Agreement' 278, cited with approval by Nanos, 'Stake' 309-10）。Esler（'Sectarianism' 61）又說，這動詞的意思必定是「成爲猶太人」或「生活像猶太人」，但是鑑於保羅將安提阿的處境和加拉太的處境緊連在一起，上述兩個意思中的任何一個都含「受割禮」之意。Bonnington（Review 148）問道：將看來是個同桌用膳的問題轉化爲整個遵行律法（包括割禮）的問題，並把這轉化的過程這麼多的重量（責任）放在這個動詞身上，後者能擔當得起嗎？

18 Boers 64, 71, 73; McKnight 107 with n.19.

19 斯八17：περιετέμοντο καὶ ιουδάιζον；《猶太戰記》2.454：καὶ μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐσειν. Cf. Dunn（1993a）129.

20 E. F. Harrison, *ISBE* 2.1150*b*; K. G. Kuhn, *TDNT* 6.732; Dunn, 'Nomism' 125. 持此立場的釋經者還包括：BDAG 478*a*（s.v. ἰουδαΐζω）; W. Gutbrod, *TDNT* 3.383; Matera 87. O. Betz（*EDNT* 2.192*b*）解爲指對猶太教有好感或已歸信猶太教的外邦人「實行猶太人的宗教和習俗」。Witherington 159 引伊格那丟的《致馬內夏人書》10.3：（同時）「提說耶穌基督」和「實行猶太教」是荒誕的。LN 41.32 也是解爲「以猶太人的身分生活（to live as a Jew），實踐猶太教」。（按筆者的理解，'to live *as* a Jew' 是與 'to live *like* a Jew' 不同的：前者表示主事者具猶太人身分，後者則表示沒有。）Wills（*Paul* 83）卻解爲 '*playing at* being a Jew'（假裝是猶太人）；此解釋不可取。

21 依次見：Hays（2000）235*a*; Stanton 1157*b*-58*a*. Wessels（'Call' 464）認爲，所指的顯然是猶太人的飲食條例及割禮。Verseput（'Mission' 53）則認爲，保羅故意將安提阿的衝突提升到加拉太的問題的水平上：外邦人是否必須順從律法之約、按照律法來生活？

22 見二3 註釋註 11（上面 397）。

23 Watson, *Paul* 54-55. Cf. Catchpole, 'Paul' 441; Holtz, 'Zwischenfall' 349（Fung [1988] 110 n.35）.（1）

強迫」之意。[24] 較可取的解釋是：這動詞暗示，彼得的退縮行爲是「間接的強迫之舉」；[25] 彼得並非自覺地在強迫外邦信徒，而是他的行動使外邦信徒別無選擇：他們若要與彼得和其他的猶太信徒一起進食、彼此相交，就得像猶太人那樣生活。[26] 其餘的猶太基督徒受了彼得的影響，都不再與外邦基督徒同桌用膳；其原因可能是他們懷疑外邦信徒在選擇和預備食物時，並沒有遵守猶太人的飲食條例，就這樣把食物放在猶太人與外邦人混雜的基督徒面前。[27] 彼得的行動，事實上就是將外邦信徒需要過

Esler（'Agreement' 281）認爲彼得要求安提阿的外邦基督徒受割禮（參上面註 17），他（和在他背後的雅各）這樣做是違背了之前在耶城與保羅所達成的協議。（2）Bauckham（'Peter' 130）認爲，保羅這話有力地提示，對律法熱心以及此熱心所授權的暴力行爲（強迫人受割禮）潛伏在安提阿事件和加拉太書信之背景的某處。（3）McKnight 106-7 強調，強迫除了道德影響力之外還有「使用武力（參：徒二十六11）要外邦信徒受割禮」（參上面註 18）的含意。筆者認為此說欠缺說服力，尤其因爲作者並沒有解釋彼得如何將這 'physical dimension' 實行出來。

24 I.e., ἀναγκάζεις = conative present（MHT 3.63）: 'why do you try to make gentiles live like Jews?'（Phillips）.

25 Cf. Schmithals, *James* 69（引句出處）；Lambrecht, *Collected* 160, 'Reasoning' 55: 'indirect compulsion'; Ellis, 'Circumcision' 391 n.2. Morland 185 認爲保羅在此用了「從後果論證（*From the Consequence*: ἐκ τοῦ ἀκολουθοῦντος）」的修辭伎倆：保羅不是指控彼得回到猶太人的禮儀上去，而是以他這樣做必會產生的、不可接納的結果來指控他。

26 Witherington 159. Cf. Silver, 'Truth' 57.（1）按此解釋，強迫一詞適用於安提阿的處境，保羅這樣說並非（如 Jervis 67 的建議）只是爲要使他的反駁適合加拉太的處境。如 Hays（2000）235*a* 所指出，彼得等人抵制同桌用膳，是一種「操控性的集體壓力（manipulative group pressure）」，實際上等於強迫外邦人採納猶太人的做法。（2）Winger（*Law* 124 n.2）認爲，保羅是項對彼得的指控暗示，至少有一些外邦信徒選擇了遵守猶太人的飲食條例，爲要保持與彼得及其他的猶太基督徒一起進食。

27 Manson, *Studies* 180; Schlier 87.（1）Cousar（2001）44 則指出：經文完全沒有提及食物，其主旨似乎不是在於菜單，而是在於賓客的名單。參二12a 註釋註 10 之（2）= 上面 475。Bockmuehl（'Antioch' 181 = 'James' 72-73）同樣指出，若問題是在於同桌用膳時所吃的食物不符合猶太人的潔淨標準，這是不難解決的，例如可以列出同桌用膳的條件，使之與使徒諭令的原則相符；但事實卻是，安提阿教會的猶太信徒（除了保羅）所排拒的不是某種食物，而是同桌用膳這做法本身。（筆者按：按本註釋所持的立場，加拉太書是寫於使徒會議之前，因而當時尚未有使徒諭令。）（2）Gaventa 1377*a* 則持相反的意見：引起分裂的不是食客的身分，而是菜單的性質。筆者贊同後一個看法。誠然，經文本身完全沒有提及飲食條例；至少從表面看來，從雅各那裡來的人所反對的，不是所吃的食物或吃的方式，而純粹是彼得與外邦人一起進食此事實（so also Bauckham, 'Peter' 124 with n.72, in agreement with Bockmuehl）；不過，這是個極端的立場（Silva, 'Christianity' 344-45; 參二12a 註釋註 11 之〔1〕= 上面 476），因此較可能的看法是，同桌用膳涉及猶太人的飲食條例；如 Silva（1999）1270*b* 所言，「如果猶太基督徒與外邦人一起同桌用飯，很可能嚴重地違背〔違反〕了飲食條例」（參該註之〔2〕和〔3〕= 上面 476）。Neyrey（'Meals' 168）同樣認爲，在安提阿同桌用膳的危機的背後，肯定是飲食條例之限制的問題。

猶太化的生活（當代）——即是遵守猶太人的飲食條例——這項要求加在外邦基督徒身上，作爲與猶太基督徒同桌用膳的條件。

但若外邦信徒必須遵守猶太人的飲食條例才可與猶太信徒同桌用膳，這豈不暗示外邦信徒不能單以此身分被納入神的子民內，與猶太信徒以平等的地位彼此相交，而必須在信靠基督、受了聖靈（參二15～16，三1～5）之外加上遵守律法（那管只是其中的飲食條例）？[28] 若外邦信徒不能以此身分被納入神的子民內，這是否暗示他們仍是不潔淨的外邦罪人（二15，和修），猶太基督徒則由於他們的禮儀上的潔淨以及遵守律法，與神有不同的關係，即是蒙神悅納？[29] 再進一步說，間接地強迫外邦信徒遵守猶太人的飲食條例，只是「楔子的薄端」（或是要進入帳幕內的駱駝之鼻子！）：若外邦基督徒必須遵守猶太人的飲食條例（這只是猶太化的生活的三大特色之一），才可與猶太基督徒一起進食，那麼他們若要完完全全地被猶太基督徒接納爲平等的夥件，便得也要具備其他的、猶太人的身分標誌（割禮和守安息日）。[30] 這樣看來，雖然原文的不定詞本

28 參 Silva（1999）1270*b*:「若猶太基督徒拒絕與他們〔外邦基督徒〕同桌用飯，他就違背〔違反〕了外邦信徒不必成爲猶太人，也當在主裏全然獲接納的原則。」

29 Cf. George 181. Rapa 126-27, 138-39, 177 n.50, 167 強調，保羅要駁斥的是「要在神的子民中取得一席位，就得像猶太人那樣生活」這立場對「如何得救」的含意。Cf. Hansen, 'Galatians' 331*a*.

30 Cf. Casey, 'Christology' 132. 引句英文原作 'the thin end of the wedge'. Marshall（'Letter to Galatians' 211 n.6）更明確地認爲可以假定：（1）保羅在加拉太的對手亦有提出猶太人與外邦人同桌用膳的問題，儘管這只是「加拉太的問題」之一方面，而保羅是用「外邦信徒需要接受割禮及律法的其他要求」來描寫加拉太的問題的；（2）在安提阿，同桌用膳的條件與加拉太敵對者的要求相同，即是外邦信徒要受割禮和遵守律法其他的要求。類似的立場見 Bauckham, 'Peter' 123（cf. 126-27）：割禮和同桌用膳這兩個問題「只是一體的兩面」；耶城會議（二1～10）的顯著問題是，對外邦信徒應該要求甚麼；安提阿之爭議的焦點則在於，猶太基督徒應當如何對待外邦基督徒。

關於（1），Cole（1989）29 根據安提阿事件，假定加拉太的割禮派不但堅持外邦信徒要受割禮和遵守猶太節日，亦強烈要求他們遵守摩西的食物條例。Wisdom 138（cf. 152 ）也是認爲，保羅寫此信時所面對的問題包括這兩方面：外邦人是否必須受割禮才可以屬於神的子民？猶太基督徒是否必須與外邦信徒分桌用膳才是忠誠的猶太人？Morland（'Expansion' 251）同樣認爲，加拉太的衝突涉及教規食品的條例（'kosher laws'）。Winger（*Law* 138 n.60）則認爲，加拉太的問題並不牽涉飲食條例；不然的話，爲甚麼保羅不直接提及這些條例呢（他可以用安提阿事件作彈藥）？按本註釋所持的立場，這問題的答案是：保羅寫信時，安提阿事件尚未解決。見二11～14 結語第二段（下面 507-8）。

身的意思只是按照猶太人的樣子生活（和修），在本段的文理（安提阿事件）中特指遵守猶太人的飲食條例，但是彼得這樣間接地強迫外邦信徒遵守那些條例，原則上和在終極意義上無異於要他們成爲猶太人（這包括受割禮）。強迫這動詞在這裡再次出現，暗示保羅認爲，彼得的「間接的強迫之舉」和耶城的假弟兄（他們獲得教會領袖的支持）試圖強迫提多受割禮（二3～4）是同樣的問題：將遵守律法（不管直接有關的要求是割禮抑或飲食條例）加在信靠基督之上，作爲在神的一個子民內彼此完全地相交的條件；這等於說，外邦人要成爲猶太人才可以被承認爲具有完全資格的基督徒。[31]

保羅則持完全相反的立場：在基督信仰的群體內，不再分猶太人或希臘人，……因為……眾人在基督內已成了一個（三28，思高）。在保羅看來，安提阿事件所關注的問題是：猶太人應按照外邦人的方式生活，抑或外邦人應按照猶太人的方式生活？雖然保羅對彼得的修辭問句所暗示的答案只是：外邦信徒不應被強迫按照猶太人的方式來生活，但其含意並不是：外邦信徒和猶太信徒可各按自己的方式來生活；這正是彼得

31 依次見：Lincoln, 'Stories' 194; Witherington 160. Lincoln（'Galatians' 9-10）指出，保羅將彼得不再與外邦人一起用膳視爲強迫外邦人照猶太人的樣子生活，是把他的對手的立場推至其邏輯結論的一個例子；保羅有時這樣將其對手的立場描寫成它的極端形式，爲要使他認爲是牽涉在其中的對比——基督抑或律法，自由抑或奴役——更鮮明地凸顯出來。

強迫這動詞在信上第三次的出現（六12）進一步表示，在保羅眼中，加拉太的問題是與耶城的假弟兄和安提阿事件同類的問題。（1）Westerholm（*Perspectives* 367）認爲：作爲對彼得的行動之回應，14d 是難以理解的。也許保羅在此省略了他原先在安提阿對彼得說話時所加上的解釋：「你的行動告訴外邦人，猶太人的飲食條例是重要的，你們也應採納。」但保羅很可能是用了這裡的字眼來意譯他原先對彼得所說的話，爲要凸顯兩種情況（安提阿：要求外邦信徒遵守猶太人的飲食條例；加拉太：要求外邦信徒受割禮）的相似之處；他的意思是，在兩種情況下，外邦人所得的信息都是，他們必須像猶太人那樣生活。筆者倒認為，正文的解釋得出很好的意思（makes very good sense of the words）。（2）Lincoln（'Stories' 194）進一步認爲，雖然保羅的指控的對象是彼得，但彼得是因懼怕從雅各那裡來的人而改變其立場的，故此保羅的指控清楚的含意是，保羅認爲耶城教會（特別是其領袖雅各，參二9）已改變其立場；Marshall（'Response' 211）認爲此說有說服力。

筆者則對此說存疑，因認爲「猶太信徒和外邦信徒在同一個群體（地方教會）內應如何一起生活」這問題在二1～10 的會議未獲得解決，甚或沒有討論（參二9d 註釋註30及所屬正文〔上面 454〕）。

的行動所造成的實際情況，[32] 而保羅對此提出嚴重抗議。他譴責彼得退縮，等於說猶太基督徒應繼續與外邦基督徒一起進食。因此，就猶太信徒與外邦信徒同桌用膳的問題而論，保羅支持的立場是：猶太信徒應按照外邦人的方式來生活，即是不必遵守猶太人的飲食條例，就像從雅各那裏來的人未來到安提阿之前那樣（12a）。[33] 如上文所指出，[34] 福音的真理牽涉因信稱義和教會的合一（猶太人與外邦人在基督裡合成一個神的子民）；而教會的合一只能以兩種方法之一達致：要不是外邦信徒要按照猶太人的方式來生活，就是猶太信徒要認識到，即使是對他們而言，遵守律法亦只是可有可無之事。保羅斷然拒絕前一種方法（理由見上一段），只接受後一種方法；保羅在下文將要辯證，其實律法已經過時作廢（三19），如今不再有禮儀上潔與不潔的食物或人物之分，只有道德上不潔的罪人（包括猶太人和外邦人）與蒙赦免得稱義的信徒（包括猶太人與外邦人）之別；因此，教會眞正的合一只能建造在因信稱義的基礎上。[35]

---

32 Cf. R. Longenecker 65, point（3）; Holmberg, 'Power' 33: 安提阿教會分爲兩部分，各自守主的晚餐（cf. Jewett, 'Gospel' 249; Garland, 'Defense' 165）。Martyn 236 則認爲，外邦信徒（不甘願地？）同意，與猶太信徒共膳時的食物基本上要按照猶太人的飲食條例來預備。參二11～14 結語註 6（Goulder）= 下面 505。

33 Cf. Watson, *Paul* 67; Williams 60; Udoh, 'Law' 233. Cosgrove 132-33 的解釋反映同樣的立場，他說：保羅的問句的要旨不僅是，彼得的行爲前後矛盾，而是（1）作爲一個不再按照猶太人的生活方式來生活的人（'as one who no longer lives as a Jew'），彼得知道福音並不呼召外邦人去按照猶太人的生活方式來生活（'to live as Jews'）。不但如此，保羅的要旨也是，（2）彼得知道福音並不要求猶太人按照猶太人的生活方式來生活（'to "live as Jews"'），並且（3）在一個猶太人與外邦人混合的教會內，猶太信徒應該放棄律法，即是不讓它所斷定的、猶太人的生活方式（特別是飲食條例之遵守）來阻礙猶太信徒與外邦信徒彼此相交。（雖然嚴格地說 'to live *as* a Jew' 和 'to live *like* a Jew' 的意思是不同的〔見註 20：上面 500〕，但美式英語有時不像標準的英式英語那麼嚴謹〔例如：將 'compare *with*' 講成 'compare *to*' 〕，因此筆者按文理將作者的 'lives as a Jew / to live as Jews' 視爲表達 'lives like a Jew / to live like Jews' 之意。）Horrell（'Christology' 337）將保羅對安提阿事件之含意的理解正確地總結如下：猶太人與外邦人若要不受限制地同桌用膳，只有兩個方法可供選擇：猶太人像外邦人般（ἐθνικῶς）生活，或是外邦人像猶太人般生活（ἰουδαΐζειν）。前者已經發生（二12a），其神學基礎是，稱義是來自基督而非來自律法；因此，要求後者是無意義的；事實上，要求後者等於否定保羅所視爲的、福音的核心，即是除了在基督內，沒有人（不管是猶太人或外邦人）得以稱義。

34 二14a 註釋第三段（上面 492）。

35 Cf. Witherington 158-59 with n.214. 亦參註 33。

二11～14 （一）不少釋經者認爲：在安提阿事件之爭議中，保羅是敗北者。[1] 若彼得承認了保羅的立場有理，保羅必會提到這一點作爲他手上的「王牌」；很可能保羅與彼得及與巴拿巴之間都沒有和解。[2] 對保羅而言，安提阿事件是個大災難，他的工作一下子就被毀了：安提阿人順從了耶城領袖的權柄，等於對保羅的領導投了不信任票，而保羅亦被迫離開了安提阿。[3] 從這時開始，保羅似乎不再與安提阿教會有關連，他的宣教夥伴西拉（徒十五40）是耶城教會的一個領袖（22節，思高、新譯）。[4] 安提阿事件之後，保羅離開了安提阿教會，[5] 並以獨立的宣教士和使徒的身分，遠赴西方，進到完全是他「自己的」地區宣教。[6] 鄧雅各將安提阿事件的結果描寫成至爲嚴重：一種三重的決裂——保羅與安提阿決裂，與巴拿巴決裂，亦與耶路撒冷決裂——儘管不是同樣地深刻或永久。[7]

---

1 E.g., Cosgrove 125; Dunn（1993a）12（endorsed by Kim, *Paul* 60）; Hartin, 'James' 76; Hays（2000）231*a*; Limberis, 'Provenance' 401; Martyn 236, 240; Mitchell, 'Conversation' 139; Park, *Theology* 40-41; Slee, *Antioch* 45; Stambaugh & Balch, *Social* 148; Taylor, 'Legitimacy' 68; Tolmie 96; Wedderburn, 'Parting' 292-93, 301, 309. Slee（op. cit. 43 n.18）謂這是大部分學者所持的看法；Dunn（'Nomism' 307 n.69）指出，這看法在現代學術界獲得廣泛的支持。Dalton 52 謂保羅的緘默暗示保羅完全被拒。B. Dodd（'Galatians' 154 = 'Slave' 102-3）則認爲，保羅的緘默可容易地解釋如下：保羅的興趣不是在安提阿的情況，而是在於向加拉太人示範，他作爲基督的僕人（一10）如何堅拒任何反對他的福音的人（這福音是由基督啓示的）。

2 Nock, *Paul* 110. Cf. Patte, *Faith* 37; Esler 140; Taylor, *Paul* 137.

3 Watson, *Paul* 56. 參二13 註釋註 11（上面 488）。Esler（*Community* 87）也是認爲，保羅可能甚至是被迫離開（'forced out of'）安提阿。但此說與徒十五30～35，十八23 的證據不符（cf. Painter, 'Paul' = 'James' 71-72）。

4 Barrett, 'Hebrews' 84 = 巴列特：「希伯來人」80。（Barrett [*Paul* 13] 則認爲，保羅不再以安提阿爲其宣教基地，亦可能純粹是由於他的興趣和活動正在向西移動，與安提阿保持聯繫會很不方便，甚或不可能）。Cf. Georgi, *Remembering* 45; Taylor, 'Identity' 101. Matera 90（endorsed by Witherington 159-60）指出，雖然保羅打了敗仗，但是他以修辭問句（14c～d）結束這部分，表明了他爲福音而作的論證是不能駁倒的，因爲彼得對此無辭以答。

5 Chilton, 'James' 142; Jon B. Daniels, *ABD* 1.611*a-b*; Polaski, 'Power' 94.

6 Keck, *Paul* 34. Cf. Martyn 14-15; Jewett, 'Gospel', 249. Taylor（*Paul* 138-39, 169-70, 'Legitimacy' 76）一再強調，安提阿事件使保羅被孤立，並與安提阿教會分開、疏遠。亦參《羅》4.601 註 17（Campbell）。Goulder（*Tale* 108, 183）則認爲，保羅並沒有離開，而是忍受了難忍的安排：他的外邦信徒要在安息日的晚餐吃「教規食物」（參《聖神》317*b*），即是符合猶太教飲食條例規定的肉類。參二14c～d 註釋註 32（Martyn）= 上面 504。

（二）另一方面，持較樂觀立場的亦大有人在。他們認為：從哥林多前書

7 Dunn（1993a）130-31. Cf. Dunn（1993a）4, 13; Dunn（1993b）13-17, 72; Dunn, 'Nomism' 134. Similarly, Pate, *Reverse* 336-37. Witherington 146 n.181（continued）指出，鄧氏根據安提阿事件大做文章（'makes far too much of the incident'），且其見解是基於「此事件發生在徒十五的會議之後」這項假設（cf. 149 with n.189）。

「根據安提阿事件而大做文章」這評語，亦適用於 Taylor（*Paul*）所持的立場。泰勒的命題是，保羅的使徒意識是他與安提阿教會決裂的結果，而他自傳性的陳述反映了他從這個新觀點對所敘述的那些事件之重新詮釋（Polaski, 'Power' 78 n.18; 作者認為泰勒的論證雖然有趣，但至終並無說服力）。（1）泰勒的一個重要前設是，在希羅社會，人的身分是 'dyadic' 的，意即個別的人是從他（或她，下略）所屬的群體而獲得他的身分，群體是身分的根據和焦點（*Paul* 37）。保羅歸主若干年後加入安提阿教會，從這群體獲得他的身分（'his dyadic identity'），並以安提阿教會的使者之身分開始他的使徒工作（222）；這就是說，保羅的身分和使徒任命，原先都是從這教會而來的（223）。'Dyadic' 一字來自希臘文的 *dyas*（兩個，或一對）；保羅（像聖經裡幾乎所有其他的人一樣）是個 'dyadic personality', 意即他的自我意識、自我評價和自我滿足，都全賴與別人的關係以及別人（尤其是一群人）對他的看法（Pilch 10; 作者認為這類人今天會被稱為 'other-directed'）。但 Witherington 111 指出，保羅所留給人的印象，不論是在他歸主時或歸主後，都不符合這種描寫。亦參本段末（A. Campbell）。（2）泰勒認為，保羅與安提阿教會決裂前，他是該教會的成員和使徒；在這較早期的事奉裡，切題的關係是耶路撒冷教會和安提阿教會之間的關係，而保羅參與在這關係之中，不是以個別的使徒之身分，而是因他是安提阿教會一份子。在這期間，保羅的身分和自我理解是來自他所屬的安提阿群體。但保羅與這教會決裂時，不僅失去了他的宣教工作的基地和支援結構（'structural support'），就連他作為人及作為基督徒的身分之根據也失去了。為要彌補這種損失及隨之而來的疏離感，他必須完全地「再定方位（complete reorientation）」，使他的權柄獨立於任何一個基督徒群體或權威人士：如今，他把自己的身分看為來自他的使徒召命，這召命是直接從神來的，且與他的歸主經歷認同為一。他從這個「獨立的使徒」的新理解重新詮釋過去的事件，因而他自傳性的記敘並不代表客觀的歷史事實（14-15, 24-25; cf. Taylor, 'Legitimacy' 69, 'Identity' 104）。（3）總而言之，在加一～二，保羅重新詮釋他的歸主經歷和他過去與耶路撒冷教會的交往，為要使他的聲稱（他對加拉太的眾教會具有權柄）變得合理（*Paul* 170 首段）。保羅聲言他直接從神領受了使徒的身分和權柄，他的個人身分亦與他所傳的福音及傳這福音的權柄息息相關，這些聲稱並不是他的歸主經歷的直接及即時的結果，而是他對安提阿事件所帶來的疏離及混亂之回應（225）。（「混亂」英文原作 'social dislocation', 意即保羅脫離了他在教會群體中原來的位置。）A. Campbell（Review 95）表示，他覺得在泰勒的書中唯一缺乏說服力的，就是作者所用的社會學的裝飾：用保羅的 'dyadic identity' 這種講法來談及保羅在安提阿教會的會籍（見上面之 [1]），可能給予作者的研究近代的面貌，實則對其說服力增益甚少。

可是，如 Barclay（Review of Taylor 274-75）所指出，泰勒的立場是有問題的：第一，若安提阿教會所扮演的角色是如泰勒所言的那麼重要，它在加一～二卻那麼少出現，這是奇怪的。第二，泰勒認為保羅在安提阿事件所帶來的創傷之前，並沒有建立起蒙召作使徒的個人意識，此論點值得置疑。保羅歸主後在阿拉伯宣教，必然是有理由才這樣作的；他從拿巴提王在大馬士革的代表（林後十一32～33）及從耶路撒冷說希臘語的會堂（徒九28～30）所遭遇的麻煩，都提示保羅當時滿有自信，有力地從事他的活動。此外，在安提阿教會所有的領袖（參：徒十三1）當中，只有保羅一人起來與彼得對抗，堅決地維護外邦基督徒的地位。這種在安提阿事件中所顯明的自信和命運的意識（'sense of destiny', 大抵指保羅蒙召向外邦人傳福音）乃是在此事件之前便已形成的。因此，泰勒認為保羅的身分在安提阿之爭後經歷了戲劇性的改變，這命題至低限度似乎是不必要的誇大其詞。

（九5～6）看來，安提阿事件並沒有造成保羅與彼得或與巴拿巴之間永久的分裂，保羅對二人並無懷恨在心。[8] 也許保羅沒有記載此一痛苦事件的結果，是由於他更大的關注是要收信人徹底明白此事件所牽涉的、那些得失攸關的神學問題（15～21節）。[9] 有可能彼得（不是首次）顯出了悔改的勇氣，而保羅沒有因他的屬靈勸勉獲致成功而高奏凱歌，那樣做會減低屬靈勸勉的價值。[10]

筆者認為，最可取的看法是，安提阿事件是發生於保羅和巴拿巴從他們的宣教旅程回來之後，[11] 而加拉太書是寫於安提阿事件與隨後的耶路撒冷使徒會議（徒十五）之間；這就是說，保羅寫此信時，安提阿的爭議尚未獲得完全的解決，儘管當時的形勢是，除了保羅之外，所有的猶太基督徒都站在彼得的一方；因為，若保羅真的全軍覆沒，他為甚麼還要

Cummins 120 n.88 對泰勒對安提阿事件之理解有相當負面的評價：「在多處是不穩定地基於很少證據及／或對證據可爭論的詮釋。」

8 McKnight 82; Martyn 461 n.188（後者亦引林前一12）。Cf. Perkins, 'Peter' 114; Asano 130 n.60. Conzelmann（*History* 90）指出，在安提阿主教伊格拿丟的書信中，安提阿教會似乎基本上是個外邦基督徒的教會（《致非拉鐵非人書》5.2;《致馬內夏人書》8.1, 9.1）；對這位主教而言，保羅是個權威。康秀曼認為可由此推論，或是保羅並沒有跟彼得和巴拿完全地決裂（林前九），或是雙方的關係後來得以恢復（參：徒十八22）。Painter（'Peter' 179）指出，使徒行傳的記敘描寫保羅繼續與安提阿教會保持關係（十五30～35，十八22～23）；並無證據表示安提阿教會整體摒棄了保羅對福音及宣教工作的理解。Wedderburn（'Parting' 302-3）認為，徒十八22 提示，保羅在十五41～十八22 的旅程仍有安提阿教會的支持；該教會對保羅與巴拿巴之爭（十五36～40）的解決辦法，就是同時支持保羅與西拉（甲）和巴拿巴與馬可（乙）這兩項宣教事工。（作者正確地將加二13 及徒十五36～40 視為兩個不同的場合〔art. cit. 297-300; R. A. Martin [*Studies* 237] 則視為同一場合〕；但他認為徒十五那一次的爭執所產生的疏離，為巴拿巴後來在安提阿離棄保羅預備了道路〔307, 310〕。作者的理論的一個基石就是，保羅在安提阿事件中打了敗仗〔參註 1: 上面 505〕。）

9 Stanton 1158*a*.

10 Ebeling 113. Cf. Prior, Review 810: 保羅提及安提阿事件，是與他為自己的福音辯護相連的；這使人認為，保羅對彼得的譴責是有效的。（這似乎是 Prior 所評閱的書的作者 Wechsler 之見解。）Russell 97-98 認為，若保羅的譴責沒有被彼得和其他的猶太基督徒接納，則保羅和他的福音便是受辱（'would have been dishonored'）的；在這種情形下，難以想像保羅為甚麼要敘述安提阿之爭，因為這樣做是對他不利的。Dunn（Review of Russel 281）則指出，這論據是特別不合適的，因保羅所關注的是福音的真理，不是榮辱的問題；Russell 94-98 強調後者是保羅的「核心價值」，但榮或辱的主題在信上都不明顯。

11 參二11a 註釋第二段（上面 468）。Cf. R. A. Martin, *Studies* 196: 我們不曉得安提阿（及加拉太）之爭的最後結果如何，因加拉太書是保羅在安提阿事件之後不久（亦即是在他開始在加拉太工作之後不久）便書寫的。

在這裡提及這會令他感到尷尬的結果呢？[12] 加拉太人有分參與保羅其後致力推動的、爲耶城的貧窮聖徒募捐一事（林前十六1），加上此信被保存下來，都提示加拉太人最後聽了保羅的勸導；[13] 而保羅後來亦繼續視彼得爲福音上的同工（林前三21～23，九5），可見二人之間的失和只是暫時的，其後獲得和解[14]（其含意即是，彼得後來恢復按自己的信念和原則行事）。至於巴拿巴，不但保羅後來繼續視他爲同工（林前九6，參：西四10），使徒行傳亦顯示，巴拿巴隨夥裝假之後，很快便再次與保羅站在同一陣線，對抗那些從猶太下來、教導信徒「非受割禮不能得救」的人（徒十五1～2a，參2b、12、35、36節）。[15]

在安提阿事件的這段敘述裏，在有所行動的參與者（外邦信徒不在此列，因他們沒有主動地採取任何行動）當中，只有保羅顯爲忠於他所領受的福音，所有其他的參與者都沒有照福音的真理而行（14a，當代）。[16] 此外，在所有在場的人士（雅各不在此列）當中，保羅是唯一獨立自主地行事的人，其他的人則或是由於懼怕（12c：彼得），或是受了別人的影響（13節：其餘的猶太基督徒，甚至是巴拿巴），以致行事不當。[17] 若把上文納入考慮之列，彼得與保羅這兩位「主角」之間的對比尤其明顯：第一，保羅曾轉離猶太教（一13a、14a），並蒙召在外邦人當中宣揚有關基

12 Cf. R. Longenecker 79-80, cf. lxxxii; Wenham, 'Acts' 242 n.61, *Paul* 43-44; Witherington 149, 17 n.34; Marshall, 'Letter to Galatians' 215 with n.11; Wiarda, 'Plot' 244-45 n.45.

13 Witherington 41. Cf. Morland 241: 加拉太人很可能不會把一個「假咒詛者（false curser）」的信保存下來。

14 Marshall, 'Letter to Galatians' 215.（作者認爲 [n.13]，此和解很可能發生於保羅寫此信之前。參曾81：「保羅可能在引用這個事件之前，已經與彼得溝通過，並且把問題解決了。」）Lapham（*Peter* 100-1）也是認爲，二人的分歧只是暫時的。George 181-82 根據彼得其後在使徒會議（徒十五）所持的立場，以及（尤其是）從彼前、彼後二書的內容，認爲彼得因保羅的譴責而懊悔及獲得更新。亦參上面註 8（Conzelmann）。

15 Marshall, *Acts* 248. Cf. Wenham, 'Acts' 242 n.61: 沒有證據顯示，保羅與彼得及巴拿巴的關係徹底改變了。

16 Adams, 'Ideology' 235.「眾人皆醉我獨醒」這話，保羅在此當之無愧！

17 Adams, 'Ideology' 242. 作者亦提到外邦信徒被強迫……像猶太人那樣生活（14d，金譯）。不過，並無跡象表示他們實在採納了猶太人的生活方式；參二14c～d 註釋第六段（上面 500-2）。

督的福音（16b，現修）；彼得則轉離了福音的真理（二14a），其行爲等於強迫外邦人猶太化（14d，現修）。第二，保羅一百八十度的改變是由神引發的（一15～16a），彼得的轉舵行動卻是回應人的要求（二12）。第三，保羅在猶太教中的活動是帶著信念和委身精神的（一13b～14）（儘管他歸主後對此有完全不同的評價：腓三6～7；提前一13～16），彼得的行動（其效果等於強迫外邦信徒猶太化）卻是與其本身的信念不符的裝假，亦與其先前的行爲不一致（加二13～14）。第四，保羅拒絕假弟兄（及耶城領袖）的要求，爲要保存福音的真理（3～5節）；彼得則向雅各所派來的人屈服，偏離了福音的真理（12～14節）。[18] 值得留意的是，這四重對比可以從保羅所敘述的歷史事實中自然地看出來，而不是保羅故意鋪排，爲要貶抑彼得、高舉自己的結果。[19]

二15～21　保羅在眾人面前對磯法說（14b）的話，是否只限於第十四節下半（14c～d）呢？換一個講法，二章十五至二十一節[1] 是否保羅在安提阿的陳詞的一部分？這問題有多種不同的答案，以下舉例說明。

（甲）保羅對彼得所說的話於第十四節末結束，[2] 本段是保羅的神學論證的開始。（一）以保羅及彼得當時的對峙開始的敘述（14節），變調爲現時

18 Adams, 'Ideology' 235 with n.87.

19 Neyrey（'Social' 147）認爲，二11～14 應視爲「讚辭（encomium）」（此詞見一15～16b 註釋結語註 1 及所屬正文〔上面 329-30〕）中的最後一個元素「比較（σύγκρισις）」：與彼得的裝假、與福音的真理不合，和怕奉割禮的人相比，保羅應該爲了表現出彼得所欠缺的誠懇、眞實和勇氣，獲得至高的讚美。Cf. Malina & Neyrey, 'Encomium' 49-50; Malina & Pilch 196-97, 198-99; Hester, 'Epideictic' 190; Mitternacht, 'Galatians' 80. Perkins（'Peter' 115-16, 117-18）也是認爲，保羅故意將彼得描寫成一個「沒有誠正（without integrity）」的人，爲要在比較之下顯出他自己「正直的品格（probity of character）」。但若這眞是保羅的目的，他還可以說具有正直的品格嗎？此外，Hock（'Paul' 213）指出，「比較」要到第二世紀才被黑摩其尼（不是提後一15 所說的那一位）視爲「讚辭」的結構中的一部分，而且只是被排在「讚辭」十五個可能的題目中末後的位置。這事實給上述的見解扣上問號。

1 Kok 25-44 概覽本段的不同解釋，44-46 總括了本段的主要釋經問題。

2 呂譯、思高、當代、新譯、新和、金譯、現修、和修；RSV, NRSV, NEB, REB, NJB, TEV. 持立場（甲）的釋經者還包括：Bring 86; Crownfield, 'Singular' 498; Dalton 61 n.*f*; Luedemann, *Opposition* 237 n.25; McKnight 115; Morris 83; Muddiman, 'Anatomy' 265; 黃懷秋：「迦拉達書」59。

對加拉太人的陳詞（15～21節）。[3] 在本段，保羅將他的陳詞向加拉太人闡明，即是解釋安提阿事件對加拉太的處境的含意。[4] 本段是爲了加拉太人的好處而寫的、對安提阿事件所涉及的問題之概括性神學反思。[5] 本段提出了安提阿教會後期的做法所否認的基本眞理，所涉及的原則在安提阿和加拉太都受到危害。[6] 用以支持立場（一）的理由包括：(1) 並無連接字將第十五節連於上文，這表示該節是和上文分開的。[7] (2) 保羅在第十一節宣告彼得是已被定罪的，然後在第十四節提出其被定罪的理由，這兩節構成前後呼應，因此不能說單是第十四節本身沒有多大意思；其實，在保羅與耶城領袖彼此競爭的關係這種文理中，第十四節是保羅最有力的一點。[8] (3) 保羅在他的信上從不詳細報導過去的一次辯論；本段完全不是這種辯論的報導，因我們對辯論的另一方全無所聞。本段沒有再次提起第十四節的要旨。若沒有事先的討論，無知的加拉太人哪（三1，參3節）這苛刻的稱呼是出人意表的；因此，本段是第三章首段（1～6節）必須的序言。[9]

（二）保羅將他對彼得所說的話（14節）加以發揮，成爲他對入侵加拉太教會的教師的陳詞（15～21節）。保羅沒有正式結束在第十四節開始的引句，而是一聲不響地讓他那戲劇性的敘述在第十五節不可覺察地變成他對那些教師的陳詞，這不是意外造成的，而是反映了保羅決意把他

3 Boring & Craddock 583*b*.「變調」英文原作 'modulates', 是音樂用詞。

4 Winger, *Law* 127, 128 n.17. Cf. Ziesler 21. Winger（op. cit. 157）則說，本段是「保羅在一10～二14所敘述的一切」對加拉太人的含意之討論。

5 Esler 140; Esler, 'Agreement' 280. Cf. Esler, 'Sectarianism' 58. Dunn（1993a）131（cf. 130）稱本段爲 'Paul's restatement of his case'. 從修辭學的角度，Kennedy（'Galatians' 148）認爲本段構成 'an epicheireme, or argument with the parts fully stated'.

6 Schneider 203.

7 Winger, *Law* 126-27. 作者在其討論 asyndeton（無連接字）的長註（n.15）結論時承認，不能從這現象達致牢固的結論；不過，他認爲這現象確實給「二14～15 是連續的陳詞」這見解扣上問號。Holmstrand 195 n.40 認爲，修辭問句之後無連接字的現象，亦見於三6、19、21。但後二段開首有 οὖν 字，這在新約聖經是個「推理性，然後主要是過渡性的連接詞」（BDAG 736*a-b*, s.v.）。

8 Esler 139-40; Esler, 'Agreement' 280.

9 Tarazi 82.

對安提阿事件的敘述，與加拉太的處境連在一起。[10]（三）本段從安提阿事件「滑行」到加拉太的處境，保羅一面繼續他對彼得的攻擊，同時越過此事以處理明確的、加拉太教會的問題；但保羅沒有明確地標示過渡點在哪裡。這是保羅故意使用的策略，爲要誘使讀者墮入他的修辭圈套中，然後於三章一節拉動羅網（無知的加拉太人哪）。故此，安提阿事件的敘述並無清楚的結束點。[11]

（四）從修辭學的角度看，本段是介於本書（視爲法庭式的自辯陳詞）的「敘述」部分（一12～二14）和「證明」部分（三1～四31）之間的「命題」，一方面總括前一部分的內容，同時鋪陳將要在後一部分討論的論點。[12] 不過，好些釋經者質疑這個看法，理由如下：(1) 我們這生來的猶太人（15節）這話，作爲對加拉太人說的「命題」的開始，是無意義的，因加拉太的眾教會肯定包括外邦人；但作爲保羅對同是猶太人的彼得之陳詞的延續，這話卻是順理成章。(2) 若本段是「命題」，則應有某些標誌表示第十五節是這主要的修辭新段落的開始，例如至少有個虛字，或是對讀者的稱呼，或在上一句有所表明那是一個段落的結束；但這（14～15）兩節完全沒有此等記號，而下文亦欠缺典型的「命題」之「簡要表達

10 依次見 Martyn 240, 153; 及 229-30, 231. Cf. Park, *Theology* 40, 50: 安提阿事件之敘述（11～14節）與命題部分（15～21節）之銜接幾乎是天衣無縫的，表示保羅認爲安提阿事件和「加拉太事件」是同類的事件。Martyn 230（cf. 246）又認爲，15～16節構成保羅曾對彼得所說的話和他現今對那些教師說的話之重疊。

11 Adams, 'Galatians' 285（「拉動羅網」英文原作 'the trap is sprung'），'Ideology' 213 n.23.（在後一處，作者說爲了目前所需，以14節爲經文的分界。）Cf. Tolmie 97-98: 加拉太人起初是在聆聽保羅與彼得之間的辯論（筆者按：經文沒有記載彼得的發言），後來發覺保羅在向他們說話。托爾米認爲，這是保羅繼二5之後再次使用這修辭伎倆：'making events transparent for the situation in Galatia'（233, cf. 97-98），即是安提阿事件的敘事方式使其對加拉太危機的意義變得明顯；參二5 註釋註18（上面413）。

12 Betz 114, followed by R. Longenecker 80-81, 82, 95, and by Witherington 170. Cf. Cousar（2001）47-48; Smiles 105; 斯文森（即後者）強調本段的主要對象是加拉太人（cf. 11, 103）。三個名詞依次爲：*narratio*（narrative），*probatio*（proofs），*propositio*（proposition）. Rapa 128-29 也是將本節視爲「命題」，只是他認爲採納此看法可避免界定保羅對彼得的話在何處結束，保羅自己的神學註釋在何處開始。

方式」。[13]（3）本段主要屬辯證性質，故不能稱爲「命題」。[14]（4）本段並沒有「命題」應有的、形式上的特色；它完全不是概覽全篇講詞的逐點摘要。它並不反映全書的所有重點；例如，並無提及亞伯拉罕，或奴役／自由，或聖靈；信上其餘的部分亦無討論基督是助人犯罪的僕役（17節，呂譯）。[15]（5）作爲將要討論的要點，第十七、十八兩節聽起來是古怪的；而把第十九、二十兩節分爲四個主題，後者將會在此信的餘下部分詳加解釋，這個試圖是過分精確和人工化（即是不自然）的。[16]

（乙）本段可分爲兩部分。（一）彼得的陳詞於第十六節末結束，因爲以第十五、十六兩節解釋保羅在第十四節的「爆發」是禮貌上的要求；但第十七至二十一節是保羅事後反思安提阿事件時，對該事件所作的評語。[17]（二）本段的前半部分（15〔14b〕～18節）是對上文（11～13節）所述之事的回應，但是由第十九節開始，保羅的視野轉離安提阿，較直接地針對加拉太的處境發言。[18]（丙）保羅故意不清楚表明他是在對誰說話，藉著這種模稜兩可的情形，鼓勵讀者將安提阿的情況和加拉太的情

13 以上兩點見 Fairweather, 'Galatians' 14. 最後引句英文原作 'barebones articulation'; 莎士比亞以 'barebone' 指十分瘦削的人（*Chambers Twentieth Century Dictionary* [London 1972] 103*b* [s.v. 'bare']）。

14 Vos, 'Argumentation' 174.

15 依次見：Smit, 'Deliberative' 3; Ciampa 323 n.61. Cf. Russell, 'Analysis' 424 n.22. Witherington 170 n.3 則認爲，「命題」不一定需要逐點提出下文的論證之大綱；保羅在此所採用的修辭策略，是道出辯論中那個基本的問題及一些主要詞彙，而不是總括下文的全部論證。

16 Dunn, 'Incident' 55 n.117 = Dunn（1990）172 n.118, against Betz 114-17. Tolmie 95 和 Shauf（'Galatians' 94-95）也是反對此（第四）說。

17 Stern 530. 費歌頓說，在 15～17 節的某一點，保羅對彼得的「陳詞」變成對加拉太人的「陳詞」（Fee, *Empowering* 375 n.27）；在安提阿對彼得的陳詞，事實上原來是（'turns out to be'）對加拉太人的陳詞（'Conversion' 175）。

18 Cosgrove（1988）131, 137.（1）Stanton 1158*a* 說至少 15～18 節是保羅對彼得的陳詞的一部分（但 1157*a-b* 已表示作者認爲全段都是〔＝立場（丁），見下文〕）。Dunn（1990）158（cf. 189）也是認爲，保羅很可能在 14～18 節再次經歷（'lives through again'）他當日用以反對彼得的思路，這思路使他不得不下這樣的結論，即彼得錯了。Boyarin（*Radical* 114）認爲，不管 15～18 節實在是保羅對彼得說了，或是保羅爲了加拉太人的好處而假設的話，這幾節都必是對彼得說的，否則是不可理解的。（2）Cassirer（*Grace* 26）認爲，19～21 節既非保羅在安提阿的陳詞的一部分，亦非針對加拉太人而發，而是突然興之所至的抒發。

況並列，把兩個危機視爲平行的，並且看出兩者的眞正解決辦法是相同的。[19]

（丁）本段是保羅在上一節開始的、對彼得的陳詞之延續。[20] 用以支持這立場的理由包括：（1）上一節開始了保羅對彼得的陳詞，而經文並無任何線索可以說服保羅當日的讀者不把第十五節視爲保羅對彼得的陳詞之延續。[21]（2）沒有任何跡象表示第十四節末是保羅陳詞的結束。問句通常標示開始而非結束（例如：二17，三1～5、19、21）。[22]（3）若第十五節是獨立的一句，則該節並無限定動詞；若第十五節只是整句（15～16節）的主詞，則此句的主要限定動詞要到第十六節中才出現（16b：我們也信了）；如此開始一個新段落是奇怪的。[23]（4）第十五節的我們是猶太人。因此，保羅很不可能用我們來指他自己和大部分是外邦人的加拉太讀者。保羅在上一節清楚表明了，上一節的直接敘述（14c～d）是對磯法說的（14b），而在缺乏其他修飾語的情況下，第十五節的我們是指彼得和保羅自己這兩個猶太人。[24]（5）本段的人稱上的改變並不表示第十四節的陳詞已告結束。在本段的前半部分（15～17節），動詞和代名詞從第十四節下半的單數第二人稱你，轉到複數第一人稱我們；這可以解釋爲保羅「設身處地」的站在彼得的位置，以猶太人的身分面對外邦人的問題，而不是將討論兩極化。在後半部分（18～21節），動詞和代名詞轉爲單數第一人稱我，很可能是爲要向彼得提出保羅的個人經歷。[25]（6）本段的內

19 Scott, 'Knowledge' 180. 但 186 則表示，15～16 節繼續保羅對彼得的陳詞。

20 Cf. NKJV, NAS, NAU, NIV. 持此立場的釋經者包括：Byrne, 'Sonship' 143; Fairweather, 'Galatians' 6, 14（in agreement with Chrysostom）; Hays（2000）230*b*; Hong 38; Kok 56; McClelland 1009*b*; Metzger/Reumann, 'Galatians' 266*a*; Shauf, 'Galatians' 88; Wiarda, 'Plot' 143-44. Swart（'Reconstructing' 170）似乎認爲，論述分析（'discourse analysis'）支持此立場，修辭分析（'rhetorical analysis'），至少是貝漢斯（Betz）那個版本，則支持立場（甲）。

21 Holmstrand 13-14, 159, point（1）. Cf. Gillespie, *Lectionary* 284; Hillert, 'Justification' 58 with n.17.

22 Holmstrand 160, point（4）.

23 Cf. Holmdstrand 159-60, point（2）.

24 Rogers 53*b*. Cf. Holmstrand 160, point（3）; Bauckham, 'Peter' 133; Borchert 282（'Peter and Paul'）.

25 Parunak, 'Dimensions' 216.

容可說「跟進」了上一節的直接敘述，即前半部分提醒彼得，他是怎樣和爲甚麼生活卻像外邦人（14c，現修），後半部分則以保羅本身的見證進一步挑戰彼得，要繼續像外邦人那樣生活。[26]（7）一個新的段落要到三章一節（保羅直接稱呼讀者）才清楚呈現出來。本段的論證以我們共同的處境和共有的知識爲起點（15～16a），三章一節及以下則從加拉太人本身的經歷以及聖經（尤其是亞伯拉罕的事蹟）辯證；前者較適合針對彼得的陳詞，後者則對加拉太人十分適合。[27]

四個立場比較之下，筆者認為第四個最可取。與此同時，本段不必視爲保羅當日對彼得所說的話的「原文照錄」，[28] 而是當日的陳詞之「摘要」，反映了保羅在安提阿的話的「要旨」，[29] 保羅把它包括在安提阿事件的報導裡，因它對加拉太的處境十分適切。[30] 保羅有意要加拉太的讀者間接地聽到他對彼得的陳詞，其中的一些主要論點，保羅將會在信上較直

26 Rogers 53*b*.

27 Holmstrand 162, point（8）. Nanos 69-70 n.23 對 Holmstrand 147, 157-65（及 Parunak, 'Dimensions' 216-18, 231-37）的論證表示贊同。

28 So, correctly, Lambrecht, *Collected* 158. Becker（'Paul' 276）則把本段視爲長的法庭式陳詞（即本書）之內的短的法庭式陳詞，它取代了通常的「命題」。從這角度，作者將本段的結構分析如下：14b，引言（*exordium*）；15～16 節，敘述（*narratio*）；17 節，命題（*propositio*）；18～20 節，證明（*probatio*）；21 節，結束（*peroratio*）。

29 Siefrid, *Justification* 82 n.8; Garland, 'Defense' 167（'summary'）; Anderson, *Rhetorical* 149, 154（'précis'）; Murphy-O'Connor, *Paul* 153（'thrust'）.（1）Perkins 57 則認爲本段是保羅對其陳詞的「意譯（paraphrase）」；Holmstrand 161-62（point [7]）稱本段爲保羅的陳詞之「隨便的演繹（a free rendering）」，其用詞受到加拉太的處境之影響（cf. Lambrecht, *Collected* 257）。（2）Anderson（*Rhetorical* 154-55）認爲，保羅在本段可能是用了稱爲 ἐσχηματισμένος λόγος（'figured speech'）的修辭伎倆；此伎倆有多種用途，其中一個重要的動機是出於禮貌（'propriety' = 正當之行爲）：當有需要斥責一個有地位的人物時（如在這裡），使用此伎倆一方面可達到斥責之目的，同時可避免不必要地激怒受斥責的人。雖然保羅開始時直指彼得強迫外邦人受割禮（14d），但隨後即以此伎倆緩和他的斥責：首先，他用我們把自己包括在所說的話之內，即時將自己和彼得連起來。其次，他表明他的論證如何應用在他自己身上，卻沒有把它直接應用到彼得身上，也沒有提及當時的明確的問題；而是把問題放寬爲「因信或因行爲稱義」。雖然保羅暗示，他的論證應當應用在彼得身上，但是出於對彼得的尊重，保羅讓彼得自己將他（保羅）的論證應用到自己身上，而這正是此伎倆的作用。

30 Hays（2000）236*a* 因此認爲，釋經者的任務就是要看出保羅的論證如何在這兩個層面上運作。Hillert（'Justification' 62）的講法是，'Paul *turns to* the Galatians by *telling* them what he once *said* to Peter'（意即保羅告訴加拉太人他曾對彼得說了甚麼，藉此轉而向他們說話）。

接地辯證；就是這樣，保羅一方面結束他對彼得的陳詞，另一方面間接地對加拉太人開了首輪的修辭砲火，下文會沿此路線繼續辯證。[31] 按這種理解，本段有過渡性質，將保羅的論證從自傳性的申辯（一11～二21）自然地引到神學性的討論（三1～四31），因爲彼得的偏差預示了加拉太人的謬誤，而保羅對彼得的陳詞亦預告了隨後兩章的一個主要題目（因信基督稱義與因行律法稱義之對比：二16；三2、5、8～10）。[32]

3.2.6.2.2　稱義的方法（二15～16）

15 我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人；

16 既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義；因為凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義。

二15　我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人；

本節在原文並無動詞。若本節是獨立的一句，便需要補充動詞「是」字，得出的意思有三個可能，視乎動詞被放在哪個位置：第一，我們是生來的猶太人而非外邦罪人；第二，我們——（身爲）生來的猶太人——也是「非外邦罪人」；第三，我們——（身爲）生來的猶太人而非外邦人——是罪人。但若不但需要補充動詞，且需要知道它在本節的準確位置，句子的意思才清晰，則難以明白保羅爲甚麼把動詞略去。[1] 因此，

31 Ciampa 219-20, cf. 33, 324, also 157, 201-2, 348（Chart 8b）.

32 Cf. Parunak, 'Dimensions' 236; Morland 191-92. Harrisville（*Abraham* 5）也是以二15～21 爲過渡性的一段。Classen（'Epistles' 283 n.54）對本段是否保羅對彼得的陳詞之摘要的問題不作決定；他認爲重要的是，保羅在本段採納了一種不同的風格，並利用本段從有關他的過去的報導過渡至他要對加拉太人宣講的信息。

1 Cf. Winger, *Law* 128-29 n.19. 不過，若保羅要表達的是第三個意思，他大抵會說 ἡμεῖς, φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἔθνη, ἁμαρτωλοί [ἐσμεν]（so, Kok 101）而不是 ἐξ ἐθνῶν。

本節不是獨立的一句，而是與下一節一起構成的複雜句中的主詞。[2] 這複雜句被描寫爲「以最少的幾句話道出保羅的因信稱義之理」，[3] 在其中信與稱義的詞彙大致上可說是首次出現。[4]

上文已經辯證，本節是保羅對彼得的陳詞（14c～d）之延續，因此我們是指保羅和彼得這兩個猶太人。[5] 生來指一種由出生斷定的情況；[6] 此詞形容本節餘下的全部（不僅是猶太人），意即我們……生下來就是猶太人，不是〔生爲〕外邦罪人（現修）。[7] 後一個詞直譯作「外邦人中的罪人」；[8]（一）有認爲外邦人在此被稱爲罪人，是由於他們的偶像崇拜

2 Kümmel（'Individualgeschichte' 158-59）正確地將 15～16 節視爲一句（cf. Wilckens, 'Aus Werken' 87 n.24），而反對他所引的 G. Klein 的看法，即這兩節分別指舊的紀元和新的紀元（cf. Bultmann, 'Auslegung' 394: 15 節是完整的一句，16 節是其相反句）。

3 Schmithals, *James* 73: 'Paul's doctrine of justification in a nutshell.' 參二 16 引言註 1（下面 518）。

4 動詞 πιστεύω 一次（除了二 7，但該處的意思是託付），名詞 πίστις 兩次（除了一 23，但該處的意思是客觀的信仰〔見一 23～24 註釋第二段：上面 374-75〕），及動詞 δικαιόω 三次。

5 見二 15～21 引言之（丁 4）＝上面 513。Cf. McKnight 117.

（1）曾 93 註 17（citing Yeo, 'Galatians' 30）表示同意楊克勤的看法，即我們指彼得、保羅和巴拿巴。（2）Walker（'Opponents' 565）認爲我們首先指保羅和磯法，可能亦指巴拿巴及加拉太眾教會其餘的猶太人。（3）不少釋經者則認爲，我們在此包括所有的猶太基督徒（e.g., Betz 115*a* with n.20; R. Longenecker 83; Martyn 248）。（4）Cousar（'Galatians' 51-52）認爲在 11～21 這一段，我們原先是指保羅與彼得二人，但其後（很難知道在何處開始）取得較概括性的意義，即是指加拉太教會的外邦人，甚至現代的讀者。

（5）Das（'Another' 536）認爲，我們這生來的猶太人回望並包括可於二 1～14 辨認出來的各種猶太人：彼得、巴拿巴、奉割禮的人＝從雅各那裏來的人、保羅，以及在加拉太的猶太基督徒教師。Cf. de Boer, 'Justification' 193: 保羅將他的對手包括在主句的我們（16c，亦即是 15 節的我們）之內，以表示善意。可是，16 節的內容不可能是保羅和他在加拉太的敵對者共享的信念；21 節似乎是 16 節的重述，但若煽動者（作爲猶太基督徒）從開始便同意，人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督（16a～b），則保羅以義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了（21b）結束他的陳詞，這做法是令人不解的，因這話假定了敵對者正是持「義是藉律法得的」這見解，或至少他們的教導有此含意。So Scott, 'Knowledge' 187-88;「由此看來，二 15～16 的『我們』並不籠統地包括猶太基督徒，而是單指保羅與彼得」（188）。

（6）Esler（'Agreement' 280）認爲我們是「信札式的複數」，所指的僅是保羅一人（作者支持 14 節結束了保羅的陳詞）。此說很不可能是正確的，因保羅不僅用了複數的代名詞和動詞，猶太人和罪人也是複數的。Bauckham（'Peter' 133）認爲，保羅在本書完全沒有以我們指作者一人。

6 Cf. BDAG 1069*b*（s.v. φύσις, 1）. 此字在新約一共出現十四次，只有三次不在保羅書信（雅三 7〔兩次〕；彼前一 4）；詳參《羅》1.308 註 5。

7 Cf. Kok 101-2.

8 ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί = 'sinners from among the Gentiles'（NAS, NAU）. 介系詞在此指來源（BDAG

及不道德行爲（參次經《所羅門智訓》十三～十四），如保羅在羅馬書一章（18～32 節）所描寫的；[9] 或認爲罪人是個常見的描述詞，可應用於外邦人或猶太人身上，在這裡被用在外邦人的一方是基於這個假定：大致上說，猶太人的行爲是對的，外邦人的行爲是不對的。[10] 不過，（二）猶太人……外邦的這對比提示，本節較可能反映了猶太人的看法，即是以外邦人爲罪人；[11] 在他們眼中，外邦人之所以爲罪人，是因爲他們不僅不遵守律法，且根本沒有律法可守（參：羅二 14），以致連藉著遵守律法而獲得義（參：羅九 30～31）的可能也沒有。[12] 鄧雅各認爲幾乎可以肯定，外邦罪人一詞是從雅各那裡來的人對彼得的信息之回響，他們對彼得說：「你是個純種的猶太人，怎麼可以和外邦罪人一起進食呢？」[13] 保羅在此拾起這詞，使之與生來的猶太人構成對比。與這些沒有律法的外

196*b* [s.v. ἐκ, 3 b]）。

9 Perkins 141 n.54. Cf. Fredriksen, 'Judaism' 237. Cole（1989）120 認爲這詞特別指外邦人的「不知羞恥（shamelessness）」。

10 Winger, *Law* 130.「常見的描述詞」英文原作 'a stock epithetic'.

11 在原文片語裡（見註 8），兩個名詞是同義的：比較太二十六 45（人子要被賣在罪人手裡）及可十 33 ∥ 路十八 32（人子將要被交給外邦人）；太五 47（外邦人不也是這樣行嗎？）及路六 32～33（就是罪人也這樣行）。Cf. J. Barclay 77-78 n.7: 將二詞認同爲一是標準的猶太人格言。Jervis 69 引僞經《禧年書》二十三 24（*Pseudepigrapha* 2.101: 'they will . . . pray to be saved from the hand of the sinners, the gentiles'）。Bruce 137 指出，路二十四 7 的罪人（ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν）在徒二 23 稱爲無法之人（ἀνόμων），後一個字的意思類似其同字根的副詞在羅二 12 的意思：沒有律法和不按律法（原文皆爲 ἀνόμως）皆指他們沒有摩西的律法，因而是在律法／法律之外（呂譯／思高）；參《羅》1.364。

12 Cf. Schlier 89; Betz 115 n.25; Morris 84; Kok 102-5.（關於羅九 31 的解釋，可參《羅》3.260-68。）BDAG 51*b*（s.v. ἁμαρτωλός, b β）指出，此字在這裡的焦點是在外邦人作爲「外人」的身分（參：弗二 12）。（1）Westerholm（*Perspectives* 370 n.52）同意保羅在此表達了猶太人的觀點，只是衛斯桐認爲，外邦人之所以是出名的罪人（'proverbially sinners'），不是因他們是在聖約之外，而是因他們出名地犯罪（參：羅一 18～32；帖前四 5）。（2）Rogers 53*b*-54*a* 認爲，罪人的重點在於「不遵守摩西的律法」，外邦罪人有別於不遵守摩西律法的猶太人，如保羅及彼得（17b）。（3）Calvert-Koyzis（'Galatians' 91）認爲，猶太人視外邦人爲罪人，主要是因他們拜偶像和不依附律法。（4）Neusner（'Problem' 278-79）指出，在拉比的眼中，外邦人是像亞當與夏娃一樣的罪人，就是在叛逆神的情況中，需要藉著律法而「重生」（即是達致得稱爲義的情況）。外邦人是拜偶像者，而他們一經違犯了不可拜偶像這主要的宗教責任，就等於違犯了所有十誡。

13 Dunn, 'Echoes' 464, cf. Dunn [1993a] 133（endorsed by Garlington, *Defense* 32）. Stanton 1158*a* 認爲有此可能。Stern 535 也是認爲，保羅在此採用了其敵對者的詞彙。

邦罪人相比，保羅強調他和彼得生來就是猶太人（和修）。[14] 他們生為猶太人（當代）的含意就是，他們因為屬於神的子民而分享了神的子民所享有的某些權利，尤其是擁有律法和諸約（參：羅九4～5）。[15] 雖然如此，他們仍然知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督（16a），並且信了基督耶穌（16b），足見遵行律法不是稱義之途，不論遵行律法的方式是過猶太化的生活（14d，現修），如安提阿教會的外邦基督徒所被要求的，或是接受割禮，如加拉太的外邦信徒被游說要做的（六12～13）。

二16　本節的認信被稱為「加拉太書之信息的中心，以最少的話道出福音」。[1] 原文所呈現的結構大致上是交叉式排列法，如下：

甲	（16a）	既知道人稱義不是*因行律法*，
乙	（16b）	乃是因信耶穌基督，
丙	（16c）	連我們也信了基督耶穌，
乙’	（16d）	使我們因信基督稱義，
甲’a	（16e）	不*因行律法*稱義，
甲’b	（16f）	因為凡有血氣的，*沒有一人因行律法*稱義。[2]

14 *Pace* Walker, ‘Opponents’ 563（cf. 565）: 沃爾克認為受強調的我們將保羅（和彼得，可能還有其他人）與保羅的敵對者作對比，意即我們的猶太人資格不次於對手的；被強調的生來一詞再強化這個意思。Lambrecht（*Collected* 160-61 = ‘Reasoning’ 56）建議，於本節開首（在心中）加上 ὄντες μέν 二字，與 16 節開首的 εἰδότες δέ 相對，以凸顯兩個分詞的平行狀態。在這種結構裡，前一句常有讓步之意，重點是在後一句：雖然我們是……但是我們知道……。

15 Rapa 129. 關於羅九4 的諸約和律法，可參《羅》3.64-67。（1）Boyarin（*Radical* 114-15）認為，生為猶太人表示生在律法之下，因而按照猶太人的神學具有得救的方法。Dodd（‘Dialogue’ 46）認為，15～16 這兩節暗示，那些「猶太派基督徒」相信，生為猶太人的不需要因信稱義。（2）Verseput（‘Mission’ 53-54）則認為，生來一詞強調這事實：猶太基督徒已具安提阿的外邦基督徒所被要求的，即是照猶太人的規矩和方式生活（14d，當代）。這兩節進一步增強 14 節下半的挑戰，揭露了「強迫外邦人做那連對猶太人都證實為無價值之事」這做法是完全不一致的。參二 14c～d 註釋註 1 之（1）= 上面 496。（3）Perkins 58 認為，保羅以生來的猶太人一詞向欲與猶太教同化的外邦人表明，這是一道不能越過的界線，是他們即使接受割禮亦無法越過的。

1 Hays（2000）236*b*. 參二 15 註釋註 3（上面 516）。

2 Cf. Tamez 1661*b*-62*a*; Ciampa 196-97, 354 n.153（只是兩位作者都把末後兩行合併為「甲’」）。（1）Just（‘Christ’ 177）以 16d～e 為乙’，以 16f 為甲’。（2）Winger（*Law* 130）則給予 16a 和 16f 的

由此排列法可見，本節的中心是第三行；從文法角度而言，這也是（15～16 節）這整個複雜句的主句。這結構凸顯了兩個主題（其實是同一個主題的正反兩面），二者各重複三次，以示強調：負面的主題是，人稱義不是因行律法；正面的主題是，（人稱義是）因信基督。前者開始和結束本節（第一、五、六行），後者構成中央部分（第二至四行）。本節開首和結束時，兩個主題都被連在一起（首二行和末後三行）；只是開首的陳述有點模稜兩可（因為第二行譯為乃是的原文亦可譯為「除非」，彷彿意即「除非也信耶穌基督」），末後的陳述則清楚表明，人稱義是因信基督，不是因行律法。[3] 此外，在這一節裡面，保羅三度申述因信稱義（不是因行律法）的真理：先是作為籠統性的陳述（16a～b），繼而作為個人性的陳述（16c～e），最後作為普世性的陳述（16f）。[4]

二16a～b　既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督，

這兩句話（原文只是十五個字，比中譯少五個）為釋經者提出了五個

因行律法一詞各一行，從而得出一共八行（此做法亦見於 Parunak, ‘Dimensions’ 234 及 Tarazi 85）。（3）Rapa 131-32 的鋪排如下：甲（16a）、乙（16b）、乙’（16c）、甲’（16d～f）；但這使末後一項與之前的三項不成比例。（4）Harvey（‘Galatians’ 219）只提出 16c～f 為呈現交叉式排列法：ἵνα δικαιωθῶμεν（A）ἐκ πίστεως Χριστοῦ（B）καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου（B’）οὐ δικαιωθήσεται（A’）πᾶσα σάρξ. 可是，這樣一來，16e 被置之不理（因而不得其所，即是變成「無家可歸」！），但 16e 顯然是與 16f 和 16a 有關連的。故此，正文的排列法較此可取多了。（4）Tolmie 99 只將 16b～c 細分為七個項目，焦點仍是在中央的連我們：ἐὰν μὴ διὰ πίστεως（A）Ἰησοῦ（B）Χριστοῦ（C），καὶ ἡμεῖς（D）εἰς Χριστὸν（C’）Ἰησοῦν（B’）ἐπιστεύσαμεν（A’）。作者似乎忽視了正文指出的較大的圖畫。

3 Cf. Winger, *Law* 131. 正文的交叉式排列法不是完全工整的：（1）乙’比乙多了稱義一詞；不過，此詞在乙是不言而喻的（it has to be understood from 16a）。（2）甲’比甲多了一行；若沒有第五行，甲和甲’的對應會更為工整；但這「額外」的一行正好有強調之效果。（3）因行律法三次都是同一個詞語（ἐξ ἔργων νόμου），但因信基督這方面的思想則以不同的方式表達：διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ（16b）, ἐκ πίστεως Χριστοῦ（16d）, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν（16c）. 若 πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 的意思根本不是信耶穌基督而是「耶穌基督的信心／信實」，則只有第三行明確地表達了信基督之意；但見下文的討論（二 16a～b 註釋之下的**第五個問題**〔550-61〕）。參較 Winger, *Law* 131 nn.29-30.

4 Ryken 61, 63, 64: ‘in *general* terms’, ‘in *personal* terms’, ‘in *universal* terms’.

問題：[1] **第一**，知道是指誰知道？**第二**，稱義是甚麼意思？**第三**，因行律法是甚麼意思？**第四**，乃是抑或「除非」才是正確的譯法？**第五**，信耶穌基督抑「耶穌基督之信（實）」才是正確的譯法？以下依次討論。

第一個問題　知道原文是複數分詞，[2] 其主事者是上一節的我們這生來的猶太人。有認為（一）這裡的知識明確地是猶太人所擁有的知識。保羅在這裡訴諸他和彼得歸主時共享的信念，即是「一個猶太人完全明白，自己不能靠『律法的行為』達致義」。這是每個猶太人都應該知道的。猶太人從出生開始就被教導這眞理。這也是保羅當日的主流猶太教所教導的：在人和神的救恩關係裡，重點是在神的恩典，不是在人的努力。他們遵守律法不是為要得稱為義（與神有立約的關係），而是為要留在神已主動地賜給他們的恩約中。[3] 可是，這裡的知道的內涵不僅是人稱義不是因行律法，亦包括乃是因信耶穌基督；而保羅的意思很不可能是說，所有生為猶太人的都知道，稱義是因信耶穌基督。[4] 事實上，猶太人整體而論並不相信「因信基督稱義」的眞理（參：羅九30～33，十1～4，十一7～10；林後三12～18）。[5] 因此，較可能的看法是，（二）保羅是從信心

1　無獨有偶，幾乎每三個字就是一個問題：（1）εἰδότες [δὲ] ὅτι （2）οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος （3）ἐξ ἔργων νόμου （4）ἐὰν μὴ （5）διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. 關於（1）的 δέ 字，古卷的證據分歧（故被 Nestle-Aland 放在方括號內〔*TextC* 則對此並無提及〕；詳見 Winger, *Law* 132 n.37），釋經者的意見亦有分歧：R. Longenecker 82 n.a 採納長說法，Dunn（1993a）131 n.2, Gaston（*Torah* 66 n.A）則採納短說法。Winger（*Law* 132-33）指出，若 15 節不是獨立的一句（如本註釋所持的立場），δέ 是多餘的。但若 δέ 是原來的，亦可以有看似合理的解釋（見二15 註釋註 14〔上面 518〕）。Cf. RSV（'yet who know'）, NAS, NAU（'nevertheless knowing'）, NJB（'have nevertheless learnt'）.

2　εἰδότες. 但雖然此動詞（οἶδα）是完成時態，其意思卻等於現在時態（Wallace 631 n.47）。Hatina（'Perfect' 10）將此動詞解釋為 'a perfect tense-form expressing a state of knowledge'. Braxton 118 n.60 似乎忽視了這一點，他說：知道的完成時態可能表示，所表達的信念在過去是眞的，即是在現今仍是眞的。

3　依次見：Gaston, *Torah* 69; Fitzmyer 785*a*（§19）; Thielman 62; Bayes, 'Galatians' 139; Rapa 167; Braxton 80. Rapa 130, 148 又認為，保羅假定猶太人都有這種知識，無疑是（至少在某程度上是）基於詩一四三2（LXX 一四二2），引於本節末句（16f）。

4　Cf. Walker, 'Opponents' 562. Bayes（'Galatians' 140）對正文的反對理由的回應不能令人感到滿意。他說：保羅明白，對彌賽亞的盼望是他的祖傳信仰的固有部分，他會認為，舊約的信徒得稱為義是透過相信他們所期待的基督（即彌賽亞），儘管他們尚未能以耶穌這名字把他認出來。

5　McKnight 118.

的角度說話，描寫自己和彼得作為猶太基督徒所共有的知識：人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督。[6] 保羅假定彼得同意此項原則；其後彼得在耶城的使徒會議中的陳詞（徒十五7～11，尤其是9、11節）亦獨立地證明彼得確是這樣。[7] 保羅沒有解釋這知識是如何得來的；他的要旨只是在於指出，他和彼得一同見證了一件事實：生來就是猶太人的（儘管擁有特殊權利），還是不能因行律法稱義，而只能因信基督稱義，像外邦罪人一樣——連我們也信了基督耶穌（16c）。[8]

（三）夢克聲稱，本節並不代表保羅自己的經歷，因為他並不是像路德那樣，對律法絕望然後才歸信基督；保羅只是藉著在大馬士革城外與基督相遇才學會與律法一刀兩斷。故此，本節所反映的只是彼得及其他猶太基督徒的經歷。[9] 夢克對保羅的歸主經歷的描寫是正確的，但是他進而對本節所作的推論卻並不正確。既知道的原文分詞，並不是指信……耶穌基督之前的時間，而只是引入了與主詞有關的一句形容的話；[10] 本節的意思不是說：當保羅歸信基督時，他早就有了這裡所說的知識，而只是說：當他歸信基督時，他是存著「藉著信靠基督而得稱為義」這個清楚的目的而信的（16d）。[11] 換言之，保羅在這裡把他（和彼得）的歸主經歷描寫或解釋為因信稱義的經歷。誠然，保羅是站在基督徒的有利地位去

6　McKnight 118-19; Barrett, *On Paul* 53. 後者認為保羅可能是以分詞知道預告他要在下文確立的結論：若稱義只能藉著（διά, ἐκ）信靠基督而得，則不是因行律法而得——沒有人能兩者兼備。

7　依次見：W. Gutbrod, *TDNT* 4.1066; Bruce 139. Cf. Talbert, 'Paul' 2 n.5.

8　Cf. Tarazi 84.（1）Kok 108-9（cf. 157）認為，εἰδότες 表達所有早期的猶太基督徒共享的、對基督信仰的理解（so also Wisdom 186-87）。不過，上文已經辯證，15 節的我們特指保羅和彼得二人（見二15～21 引言之〔丁4〕：上面 513），因而知道也是指二人知道，儘管他們在此事上可視為所有猶太基督徒的代表。關於這知識的來源，就保羅而論，可參二15～16 註釋總結末句（下面 569）。（2）Reumann（'Justification' 118 [citing J. Becker], cf. 119）說，本節所表達的是「不受質疑的教會知識」的一部分，是「安提阿神學一項公認的陳述」。Mitchell（'Conversation' 138, 139）正確地認為，若是這樣，保羅一定會明確和強烈地指出此點，而不僅以使用分詞 εἰδότες（作者稱之為 a 'hanging participle'）為足。

9　Munck, *Salvation* 126.

10　RSV, NRSV, NEB, REB, NIV 都是把知道看為保羅講話（或寫信）時的事。Kwon 56 n.24 則認為，原文分詞表示，猶太基督徒的「認識」是在他們相信基督之先。

11　Cf. Kümmel, *Römer 7* 114-15.

回顧他的歸主經歷，但並無理由要我們懷疑，他的描寫或解釋和那經歷的事實本身不符；相反的，此描寫與他在腓立比書（三7～9）的自述完全一致。[12]

第二個問題 稱義原文動詞[13]在新約共出現三十九次，保羅書信有二十七次，其中七次指神使人稱義的行動，十八次指人被神稱爲義（詳見註[14]）。（一）思高聖經將動詞翻譯爲成義（金譯同），是否指一個人的

12 可參馮 60-62；二15～16註釋結語註1（下面569）。

13 動詞的主詞是泛指人類任何一個人的 ἄνθρωπος——男人或女人，猶太人或外邦人（Witherington 178, cf. 173: 保羅將討論擴大至普遍的人類）——因此保羅的話不能理解爲「一個外邦人不是因行律法稱義……」（Gaston, *Torah* 65, 66 n.B, 70; Hall, 'Galatians' 75）。若保羅有意表達這個意思，他大抵會明確地說「一個外邦人（Ἕλλην: 三28）」（Martyn 249 n.120, cf. 264 n.157）。Cf. Kok 139-41.（1）Boers 150-51 將 ἄνθρωπος 連於隨後的 ἐξ ἔργων νόμου, 意即「一個出於律法之工的人」；所指的是猶太人。可是，原文片語顯然不是形容名詞人字的，而是形容動詞稱義，如在本節另二次所清楚表明的（16e、f）。（2）Seifrid（'Alleys' 83 n.33）也是認爲「ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου 一詞是形容 ἄνθρωπος 的」，與三10的 ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου 平行。可是，本節並無 ὅσοι 一字。

14 **在保羅書信**，δικαιόω（甲）有九次的主詞不是人：一次指耶穌基督由聖靈證明為義（提前三16，現修；被動語態；解釋見 Marshall, *Pastoral* 525-26），另一次指神發言（現修）責備人的時候，顯為公義（羅三4，被動語態），其餘七次皆指神稱人爲義（主動語態）：羅三26、30（ἐκ πίστεως . . . διὰ τῆς πίστεως）、四5，八30（二次）、33；加三8（ἐκ πίστεως）。（乙）其餘的十八次（全部爲被動語態），主詞都是人；除了一次（羅二13）沒有修飾語，十七次皆由介詞片語或相當於副詞的間接受格名詞（一次連同副詞）加以形容：

（1）積極方面，一個已稱義的人是脫離了罪（羅六7；參《羅》2.234-41）；人在神面前（παρὰ θεῷ: 加三11；ἐνώπιον αὐτοῦ: 羅三20）得以稱義是

因上帝白白地賜恩典〔現修〕，藉著在基督耶穌裏的救贖〔新譯〕（羅三24）；

藉著主耶穌基督的名和我們上帝的靈（林前六11，現修）；

在基督裏（加二17）；因著他的恩典（多三7，新譯）；靠著他的血（羅五9）；

因信（ἐκ πίστεως: 羅五1；加三24）。

（2）消極方面，保羅不能因爲不覺得自己有錯，就得以稱義（林前四4）；亞伯拉罕不是因行為稱義（ἐξ ἔργων: 羅四2）；人的稱義不是

靠著律法（ἐν νόμῳ: 加三11，五4）或

因行律法（ἐξ ἔργων νόμου: 羅三20；加二16f）。

（3）簡言之，

人稱義是由於信，並不是靠行律法（羅三28〔新譯〕：<u>πίστει</u> . . . χωρὶς ἔργων νόμου）；

不是因行律法，乃是因信耶穌基督（加二16a～b：οὐ . . . ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ <u>διὰ</u> πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）；

是因信基督，不是因行律法（加二16d～e：<u>ἐκ</u> πίστεως Χριστοῦ καὶ ουκ ἐξ ἔργων νόμου）。

在保羅書信以外，（丙）使徒行傳的兩次是保羅在彼西底的安提阿傳道時所用的：靠摩西律法不能稱義與信靠他〔耶穌〕的人就得稱義構成對比（徒十三38～39，新譯）。（丁）雅各從亞伯拉罕和喇合的事例（雅二21、25）辯證，人稱義是因著行為〔ἐξ ἔργων〕，不是單因著信（24節）。（雅各與保

性格得以改變，以致在生活行爲上有義的表現呢？馬廷將動詞譯爲「改正」，指神「把錯了的改正過來」；[15] 神「稱人爲義」意即神「把那人恢復過來」。[16]（二）按新教徒（更正教）傳統的理解，稱義是法庭裁判式的用詞（參：羅八33～34）；「得稱爲義」意即被神宣告爲「在祂眼中是義的」，即是在神面前有義者的地位，與神有一正當的關係，被神悅納。[17]

羅的表面衝突，可參馮蔭坤：「雅各書」；Fung, 'James'.）（戊）在福音書的七次，被稱為義與定為有罪相對（太十二37，新譯）；智慧是從她所有的兒女（路七35，呂譯）和她的行為（太十一19，同上）被顯爲正的；另四次指有人被算為義（路十八14，新譯）、自稱為義（十六15）、要自顯為對（十29，呂譯），以及承認上帝為義（七29，同上）。

15 VanLandingham, *Judgment* 316: 'to make righteous'; Martyn 250: 'to rectify', 'rectification' = 'making right what has gone wrong'（followed by Just, 'Christ' 178）. 馬廷認爲如此翻譯避去了「稱義」所暗示的、可下定義的法律標準，以及「義」所暗示的、可下定義的宗教或道德標準。作者（273, 388）又把 rectify / make right 解爲與「從奴役救贖出來」（三13，四5）同義。

16 Martyn 252（'making that human being right'）. Hübner（Review 312）認爲，馬廷對稱義的理解是其加拉太書註釋眞正不足之處。黃懷秋起始的解釋似乎接近更正教的傳統理解：「『成義』的希臘原文……直譯原是『義化』或正義化的意思。義或正義是指人和天主的關係，當人和天主的關係是正確的（right）或恰當的（just）時，他就是義，就是義人。……義化發生在人成爲基督徒的最開始，就是說，每個基督徒都應該是一個已經義化的人（羅五1）」（「迦拉達書」67）。但她進一步指出，「天主教的成義神學所注意的卻是天主稱罪人爲義的眞實性。……被稱義的罪人眞的『成』了『義』人。不只是不歸罪而已，天主還赦免了他，就是解除罪惡對他的束縛，從此，他有能力不去犯罪，他已成了義人」（68）；「所謂因信稱義就是說：從不義成爲義，換言之，那是一段和以前截然不同的新生命」（71）。按筆者的理解，這是將「稱義」與「成聖」混爲一談；二者的關係可參 Fung, 'Corinthians' 248-49, 250-51, 257, point（3）.

17 Cf. Fung, 'Forensic'; Witherington 174; Stern 535; O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 277; Tichy, 'Christ' 41-42; Anthony N. S. Lane, *DTIB* 416*b*. Marshall（'Letter to Galatians' 222）認爲，釋經者普遍同意，保羅使用動詞稱義時，他的意思不是「使成爲義」而是「宣告爲義」：義表達「與神有正當的關係」之意（cf. Ehrman, 'Crises' 245*b*, 249*b*: 'made right with God'）。Cf. Hansen（1994）24; also BDAG 249*a*（s.v. δικαιόω, 2 b β）：稱義意即被判無罪，被宣告及被看待爲義的，因而（在此意義上）成爲義的，藉著信基督而獲神賜予「義」的禮物，不以律法爲評估的根據。Gathercole（'Justification' 226）正確地指出，神若宣告罪人爲義，他就實在是義的；在法庭裁判的層面上的眞實（*justus*），並非不及由人的行動所構成的眞實（*peccator*）那麼眞實。Hume 39 認爲毋需嚴格地區分「使成爲義」和「看爲義」這兩個意思；如果神將罪人看爲義人，他就是義的。Cf. Wright, 'Paul' 251-52. Venema（*Gospel* 245-46）認爲，對於稱義（作者特指「歸與〔imputation〕」）是「法律上的虛構（legal fiction）」此一指控，最好的回答是羅八33～34。

（1）Rapa 134 認爲，保羅談及稱義時，他想到兩方面：一是關係上的、法庭裁判式的宣告無罪，二是此宣判的自然結果，即是正當的倫理行爲。得稱爲義的人同時與神有正當的關係，而這關係必須具備的一個元素，就是過一個以神的品格爲根據的倫理生活；Rapa 177 n.51 則說，稱義即是被宣告爲義，同時假定了稱義的自然結果，即是正當的倫理行爲。但此解釋似乎多少有點兒把「成聖」的元素注入了稱義的意思之中。（2）Hays（2000）237*b* 更明確地認爲稱義有兩方面的意思：

稱義不能單解為罪得赦免，[18] 因為稱義除了包括這消極的一面（神不追究屬於罪人的罪），也包括積極的一面，即是神以罪人原本沒有的、義者的地位賜給他（參：林後五21）；前者是後者的邏輯基礎。[19] 筆者接受這是稱義正確的理解。[20]

（三）有認為稱義不僅是法庭裁判式及終末性用詞，而是包括保羅稱為「新的創造」（六15）的一切含意。本節的法庭式語言（稱義）自然地引至參與／分享性的語言（與基督聯合：19～20節），後者為前者提供了其圓滿的意思。[21] 不過，此解釋不必要地，也不合理地，將二者混淆了，

「得稱為義」即是被宣告為正（'declared in the right'）或被置於與神的正當關係中；「得稱為義」也是指神改變世界的、末世判決與個別的人的關係（'God's world-transforming eschatological verdict as it pertains to individual human beings'）；由於這判決有效地將一切錯了的都改正過來，因此動詞最好的（英）譯法是 'rectify'：「改正」（名詞 δικαιοσύνη 則譯為 'righteousness/rectification', 238）。此解釋似乎是在（新教徒）傳統的理解「稱義」之上加了一點天主教的「成義」的意思。（3）天主教釋經者 Matera（'Galatians' 139）認為，稱義的語言來自世俗的法庭：法官根據法律對被告宣判無罪或定為有罪。不過，保羅的用詞較可能應追溯至舊約聖經；參（例如）：出二十三7；申二十五1；王上八32 ‖ 代下六23；詩一四三（LXX 一四二）2（比較加二16f；羅三20）；賽五23。（4）Esler 160-61, 162-63 認為稱義在加拉太書顯著的意思是「是義的（be righteous）」，如在 LXX、偽經《巴錄二書》和《以斯拉四書》一些地方。Cf. Cosgrove（1997）205（'become righteous'）. 可是，加二16f（及羅三20）引 LXX 詩一四二2（至少是其回響），而該節被 Esler 161 列入「稱義是比喻性用法，指神的審判行動」一類的經文中；這就有力地提示，稱義應按這種意義來理解。此外，動詞稱義的主動語態在保羅書信出現的七次，其主詞都是「神」（見註 14 之〔甲〕= 上面 522）；因此，稱義的被動語態很可能是所謂的 'divine passive', 指被神稱義（cf. Winger, *Law* 134）。Bonnington（Review 148）認為，Esler 160-69 主要從智慧文學的背景來解釋義（「義人就是模範的以色列人」，168），此舉並無說服力；法庭裁判式的解釋仍是最可能的解釋。

18 As in, e.g., Goulder, 'Pauline' 490. Tolmie 89 解為「被神判為無罪，從而接受末日的救恩」。

19 參《羅》1.591-92；Waters, 'Introduction' 23. McKnight 119 n.6 提出很有幫助的另一點：從神學角度而言，我們絕對不能「被判無罪」，因為神作為審判者對我們的判決不是說我們「沒有罪」，而是我們「有罪，卻被赦免」，因基督擔當了我們的罪應得的刑罰。稱義也不應視為與「復和」等同（as in Sanders, *Judaism* 471-72）；此點詳參《羅》2.30-33（兩段）。McKnight 128-29 指出，對於大部分的西方人士，稱義這法律性的比喻不像其他一些比喻性的講法（例如：表示關係的「復和」）那麼能引起共鳴及具直接適切性，因此，必須審視此詞在古代世界的意思，才能正確地明白稱義的觀念。

20 Rhoads（'Galatians' 41-42）聲稱，在公認的保羅書信中，只在「外邦人應否採納以色列的律法」這爭議的情形下（即是只在羅、加、腓三書），保羅才處理稱義的神學。但這話言過其實；可參 Fung, 'Corinthians'.

21 Smiles 217.「終末性」即 'eschatological'（參一1b～c 註釋註 28〔上面 217〕）。Cf. de Boer, 'Justification' 210-11: 對保羅而言，稱義不可能只是「接納」罪人之意，亦包括「使他們成為義人」，即是使他們脫離罪和死的權勢，如羅五12～六23 所表明的；不過，在加二15～16，對稱義的這種

把與基督聯合的意思強加於稱義一詞之上。（四）又有認為稱義是指「被神承認為在約之內」，即是「被神宣告為約民的一份子」，「與神有正當的恩約關係」。[22] 或認為稱義有兩方面的意思：個人性的，被神接納；社會性的，被接納進入神的子民。二者是一體的兩面；一個人不能沒有被神接納而得以進入神的子民中，反之亦然。[23] 可是，保羅以亞伯拉罕為因信稱義的原型（三6～9；羅四1～5），而亞伯拉罕是猶太人民的開始（我們的祖宗，1節），也是神的整個子民（包括信主的猶太人和信主的外邦人）的開始（11～12、16～18節）；因此，就他而論，稱義只能指被神悅納，

重新定義尚未形成（'remains inchoate'）。參二21 註釋註 27（下面 608）。

22 依次見：Dunn, 'Perspective' 106 = Dunn（1990）190; Hansen（1994）68, 2nd n.; 郭 42。（參 O'Brien ['Covenantal Nomist?' 273-74] 對鄧氏看法之摘要；及 274-77 大部分負面的評估。）Cf. Wright, 'Curse' 148（'membership within the covenant'）, '4QMMT' 123（'*the eschatological definition of the true community*'）, 126（'community definition'）（參 O'Brien ['Covenantal Nomist?' 283-95] 對賴特對稱義的看法之描述及評估）。Cf. also Cummins 193（'God's righteous declaration that a person . . . is a member of his true covenant people'）, 200, 201；盧龍光，「加拉太書」198：「"因信稱義"包括被上帝接納成為子民以及被保存在恩典中的意思」；Vorster, 'Dissociation' 304: 稱義意即遵守了猶太人的身分標誌，做了「內圈（the inner circle）」的成員。亦參導論第捌節甲部註 62、63 及所屬正文（關於鄧雅各），註 82～85 及所屬正文（關於賴特）= 上面 172-73，176-77。

可是，Gathercole（'Justification' 237）指出，「義」在舊約不是指「具有約民成員的身分（*membership* within the covenant）」，而是「在約內行神所要求的（*doing what God requires* within the covenant）」（經典的陳述見申六24～25）。因此，當保羅談到人被算為義時，所指的不僅是基督徒在神面前具有約民成員的身分，而是他們彷彿履行了神的一切要求。Kruse（*Paul* 282）正確地指出，稱義不能乾脆地定義為「被包括在立約的群體之內」；較好的講法是，「稱義是進入立約的群體之門徑」。Ryken 61 n.9 引 D. A. Hagner 的意見指出，這是「保羅新觀」把教會論跟救恩論弄混淆了的另一個清楚的例子。Cf. O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 289（with reference to R. S. Smith）：賴特對稱義的解釋將稱義的意思（meaning）和稱義的一個含意（implication）混淆了。亦參二14a 註釋註 17 第二段（上面 493）。Wright（'Paul' 258-60）新近則這樣解釋：保羅將我們認為是兩件的事看為一件：（1）宣告某人是對的（'someone is in the right'; 透過耶穌之死，他／她的罪已被赦免）；（2）宣告這人是真正的立約家庭的成員，此立約家庭（由信主的猶太人和信主的外邦人組成）是神原先向亞伯拉罕所應許的，如今藉著基督和聖靈創造了。按此理解，稱義仍然不是關乎如何「進入」神的子民，而是關乎神宣告某人是在神的子民內（261）。不過，歐拜恩的評語似乎仍然適用。亦參導論第捌節乙部「第四項觀察」（上面 192-94）。

23 Ziesler 21, 25; Ziesler, *Christianity* 87. Cf. Thielman, 'Law' 123: 稱義是保羅用以表達「被納入神的約民，並在末日在神面前被判無罪」這雙重觀念的縮寫法。迦靈頓則認為，「稱義」在保羅書信的意思是 'to "vindicate as the people of God"', 意即得直，被顯為神的子民（Garlington, *Defense* 36）；在加二15～16 特指信了基督的猶太人之「被顯為正／復元（vindication/restoration）」。「一言以蔽之，稱義在保羅〔書信〕的意思即是從放逐之中獲得拯救，以及從捆綁之中獲得自由」（48）。

不可能亦指被接納進神的子民當中，更不可能是單指後者。此事實斷定了稱義的意思爲個人性的被神悅納——罪得赦免，獲賜義者的地位，與神有正當的關係；至於被接納進神的子民，則是稱義的社會性含意，是個人得稱爲義自然的結果。這正是保羅可以從安提阿教會的同桌用膳的問題（那是個社會性問題）溯本尋源地一躍而至因信稱義的問題（這是個個人性問題）的原因。（五）鄧雅各認爲，稱義的現在時態覆蓋了救恩的整個過程：開始時被神接納，繼續蒙神悅納（加三2～5），最後被神接納（五5）。[24] 換一個講法，稱義不僅指進入神的恩寵或神的子民中，亦指留在神的子民此群體之內，繼續做神的子民的成員。[25] 但若稱義是法庭裁判式的用詞，則其含意使稱義的詞彙不能自然地解爲指一整個過程；[26] 用另外那個講法，稱義所關注的是進入而非留在神的救恩（群體）之內的問題。[27]

第三個問題　因行律法原文直譯可作因律法的行為（複數）（16e，和

24 Dunn（1990）208（c）. 16d 的過去不定時時態則指這整個過程的目標，16f 的未來時態指最後的審判。郭 124（cf. Kok 194）有類似的解釋。

25 Ziesler 25. 郭 93 也是認爲：因信稱義「可包括被神接納成爲子民（進入）以及被保存在恩典中（留在裏面）的意思」（郭一黃 69 基本相同）。較早時 Kok 139 認爲早期猶太基督徒的關注主要是「留在〔與神的立約關係〕之內」及在神面前的正當行爲這繼續進行的過程；稱義是「留在……之內」多過是「進入」的問題。

26 參《羅》2.741 之（四）。Cf. O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 282, under（2）. 筆者同意 Waters（*Justification* 180-81）根據林後五21 和羅三24～26 而得的結論：（1）稱義之舉的性質基本上是關乎救恩的，並非（如保羅新觀所言）主要是關乎教會的（'an act that is essentially soteriological and not primarily ecclesiological in nature'）。（2）稱義是法庭裁判式的「交易（transaction）」，它完全不考慮罪人的主觀狀況；在此項交易中，罪人被視爲只是接受（'entirely receptive'）。（3）是項法庭裁判式交易的基礎是耶穌基督之死；他的死代替了他所代表的人（'as a substitute for those whom he represents'），成就了赦免，信徒得以脫離神的忿怒並被接納爲在他眼中爲義，而神本身固有的公義（'his inherent justice [his righteousness]'）亦對觀看著的世界證明了。參《羅》1.537-40; Fung, 'Corinthians' 254-57. Gathercole（'Justification' 230-31, 241）則認爲，稱義是從某一角度指救恩的全部，而不只是救恩的一部分。

27 Cf. Suh, 'Law' 70; Russell 107. 後者引 Michael Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*（SNTSMS 53; Cambridge: CUP, 1985）116: 保羅使用義的詞彙，似乎大部分是與信徒進入群體之內有關連；進入的要求是用義來表達。信徒一經進入，成爲教會一份子，就享受獲賜聖靈這份禮物。然後保羅轉用潔淨的詞彙，以鋪設「信徒的行爲模式」的框架。

修）。[28] 這些「律法的工作」是指甚麼？這問題引起了多種不同的答案。[29]（一）律法的是主詞所有格，「律法的工作」是指律法主動地在外邦世界中工作；由於律法能產生的，只是天主的義怒（羅四15，金譯），律法就在外邦世界中造成一個局面，人要從其中被拯救出來。[30] 可是，保羅爲甚麼要否認「人可以靠律法的工作（＝律法所產生的忿怒）得稱爲義」，即是否認沒有人會同意的一句話呢？這實在是令人費解的。[31] 此外，此說與保羅在羅馬書的論證不符；他以亞伯拉罕的事例來說明人稱義不是藉著律法的行為（羅三28，呂譯）：他首先提到亞伯拉罕並不是因行為稱義（四2）——所指的顯然是亞伯拉罕本身的行爲——然後拿做工的獲得應得的工資（4節）和不做工而只是信靠的（5節）作對比。由此可見，律法的行為所指的，不是律法本身所產生的效果（亞伯拉罕的事例對此無所奉告），而是人的行爲。[32]

（二）原文片語並無冠詞，這表示保羅的重點完全不是在摩西的律法（儘管此律法被包括在內），而是在於任何企圖以好行爲取悅於神的制

28 ἐξ ἔργων νόμου = 'by works / the works of the law'（RSV / NKJV, NRSV）. 如 M. J. Harris（*DNTT* 3.1178）所指出，介系詞所形容的是隨後的第一個名詞而不是第二個，意思是由於律法的行為而不是「由於行爲之律」。「直譯希臘原文應該是『律法之工』（law of works）」（郭一黃 67）這話的英文片語大抵是無心之失，因爲 'law of works' 的中譯不是「律法之工」而是「工作之律」；若翻成希臘文也不是 ἐξ ἔργων νόμου 此詞之內的 ἔργα νόμου, 而是 νόμος ἔργων（參：羅三27 的 νόμου . . . τῶν ἔργων）。本節的原文片語（見本註開首）在保羅書信一共出現七次（加二16a、e、f，三2、5、10；羅三20）；另 χωρὶς ἔργων νόμου（羅三28）一次；全部都是在稱義的文理中——加三2、5、10並非例外，因爲緊隨著 5 節就是以正如開始的 6 節，該節指出亞伯拉罕因信稱義的事實；而 7～9 節所論的，是信者與亞伯拉罕同得稱義之福。

29 羅三20 引起同樣的問題。參《羅》1.467-70。（1）νόμος 在保羅書信共用了 121 次，加拉太書有 32 次，羅馬書 74 次（*Concordance* 1299*b*-1303*a*）；MGM 719*b*-21*a* 列出 122 次，因包括了羅九32 在內（但見 *TextC* 462-63）。此字在保羅的用法中有多種意思（e.g., Moo ['Legalism' 75-85] 列出九個意思；Winger [*Law* 78-85] 列出六類用法），最通常是指摩西的律法（cf. Schreiner, *Law* 38-39）。Winger（*Law* 73-78）研究的結論是，這字在加拉太書的 32 次中，有 29 次很可能或肯定是指猶太人的律法（作者對「猶太人的律法」之定義，見同書 104）。（2）Westerholm（*Law* 136-40）對保羅以 νόμος 翻譯 תורה 這做法提出辯護。

30 Gaston, *Torah* 69-70, 100-6（尤其是 105-6）。

31 Cf. Schreiner, 'Works' 231. Silva（'Faith' 221 n.9）也是認爲 Gaston 的解釋並無可取。

32 Westerholm, *Law* 116-17. Cf. T. R. Schreiner, *DPL* 977*b*.

度：律法的行為即是人的作爲。[33] 可是，近期的釋經者幾乎一致同意，認爲有冠詞的律法是指舊約的律法或律法的整體，無冠詞則指籠統意義的律法或一條律法，這種區別不能成立；對於斷定這詞的意思，比起它有無冠詞更可靠的指標是它的上文下理。[34] 律法的行為沒有冠詞，很可能是由於這是個介詞片語；[35] 這種用法在本書還有其他的例子。[36]

（三）「『律法之工』是指遵照律法的要求而做的事，尤其是猶太人……在生活中借以突顯自己是神的立約子民，借以維持他們在恩約中的關係的行動。這些行動包括受割禮，遵守有關食物潔淨的條例以及守安息日和節期。它們是猶太人身分的標記，是有分於恩約的徽章，作爲跟外邦人明確區分的符號。……保羅之所以批判『律法之工』是因爲猶太信徒過分強調這些身分符號，用以區分猶太人和外邦人，使外邦信徒被貶作次等信徒，除非他們同意被『猶太化』。」[37] 力倡此說的新約學者首推鄧雅各。鄧氏認爲，律法的行為一個顯而易見的意思是律法所要求於約民（在聖約之內的人）的行爲，這包括「維持那使以色列與沒有被神揀選的人民分別出來之特色」的義務；在典型的猶太人思想裡，「行律法之工」意即維持盡可能與外邦人分開的社交生活。[38] 割禮、食物條例，和守

33 Boice 449. 同樣，Kruger（'Law' 315）聲稱，ἔργα νόμου 決不可譯爲 'the works of the law', 而應翻譯成 'works of a law'.

34 依次見：（correctly）W. Gutbrod, *TNDT* 4.1070; Schreiner, *Law* 33-34; 及 Moule 113; MHT 3.177.

35 Cf. Kampen, '4QMMT' 139.

36 διὰ νόμου（二19a、21）；ἐκ νόμου（三18〔但 21c 可能不屬此處〕）；ἐν νόμῳ（三11，五4）；ὑπὸ νόμον（三23，四4、5、21a、五18）。從相反的次序看部分的例子：五18 的律法是指摩西律法，因 14 節剛提到全律法（有冠詞）；三23 的律法就是 24 節所說的律法（有冠詞），即摩西的律法；五4 的律法回望 3 節（有冠詞）的全部的律法（新譯）；三11 的律法回望 10b（有冠詞）的律法書，因此是指摩西的律法；三18 的律法同樣是指在其前後都有提及（有冠詞）的摩西的律法（17、19 節）。回到本節（二16），三10b 的律法書同時提示 10a 的行律法（ἐξ ἔργων νόμου）是指摩西的律法，而這又提示，在三2、5 及二16a、e、f的同一個片語所指的同樣是摩西的律法。

37 郭 90; 作者認爲「〔他的博士論文指導老師〕鄧雅各的見解最爲可靠，他把焦點放在律法的社會功能上」。Cf. Kok 116-19, esp. 118. 盧龍光（《保羅新觀》65-67、31，參「加拉太書」198）也是跟從他的博士論文指導老師鄧雅各的見解。See, e.g., Dunn（1990）216-19.

38 Dunn（1993b）77-78. Cf. Dunn（1990）238, point（2）; Dunn, 'Introduction' 2:「我自己試圖將保羅本身與森達士的第二聖殿時期的猶太教新觀結合成爲一個整體的種種嘗試，都是把焦點放在律法的社會

安息日就是「在〔聖〕約上有分的徽章」。[39] 鄧氏聲言，他並不限制律法的行為的意思，而是解爲指「律法所要求的」；只是對保羅時代多數的猶太人而言，割禮和食物的條例就是可以試出他們是否維持著與神的立約關係的特別項目。[40] 但即使這樣解釋，律法的行為的焦點仍是在猶太人的身分記號。[41]

雖然上述的解釋獲得不少支持，[42] 但這個見解不大可能是正確的，理

功能上，特別是它把猶太人與外邦人分開的角色。」

39 Dunn, 'Perspective' 107-11 = Dunn（1990）191-94; cf. Dunn, 'Works' 527-32, 538. Segal（*Paul* 124, 131）同意鄧氏的見解，即律法的行為是指遵守妥拉的禮儀律例。Freed（*Morality* 216）也是認爲，律法的行爲在這裡是特指割禮及飲食條例。

40 Dunn, 'Yet Once More' 100-1; cf. Dunn（1990）210（under point [6]）, 223（under point [iv]）; Dunn（1993a）135-37; Dunn, 'Nomism' 136-37, 'Theology' 128, 'Echoes' 466, 'Justification' 98, 'Dialogue' 276-79, *Theology* 358 n.97. 參導論第捌節甲部註 55（首段）及所屬正文（上面 171）。Dunn（1993a）136 在一段（13 行）的篇幅之內，就兩度區別此詞在第二聖殿時期的猶太教大體上，以及其中一些派系的理解中，「原則上（in principle）」所指的和「但實際上（but in practice）」所指的。Cf. Hays（2000）239*b*; Garlington, *Defense* 39-40. Schnelle（'Discovery' 281 n.52）指出，正是這種區別不見於保羅書信。

41 參 O'Brien（'Covenantal Nomist?' 277-79）對鄧氏對律法的行為之解釋的摘要描述，及 279-83 之負面評估。（1）Kim（*Paul* 57）指出，鄧氏對律法的行為之解釋所引起的劇烈爭議，導致他對其解釋作出澄清，但不是作出任何實質上的修改。（2）Silva（'Faith' 222 n.12）同樣指出，雖然鄧氏承認，原則上律法的行為並非單指禮儀的元素（見上註），但此項讓步並沒有影響他對加拉太書的詮釋；就鄧氏的解釋而論，此詞實際上與「禮儀主義」完全相等。（3）de Roo（'Concept' 125）認爲：鄧氏的見解主要的困難在於，其中許多模稜兩可及不一致之處使它顯得模糊不清。鄧氏在其較後期的文章中修改了他的看法，但沒有完全承認這一點。畢竟，較早時鄧氏說，加二16 的律法的行為一詞是「頗受限制的」（'Perspective' 111），此詞在羅馬書所著眼的是「禮儀的社會功能，〔即是〕割禮作爲猶太人身分的徽章」（'Works' 530）——「禮儀」一詞提示限制，暗示倫理性的被排除。在其較後期的文章中，鄧氏避免使用此詞，似乎是以「哈拉卡式的（*halakhic*）」一詞取代之；雖然如此，鄧氏所留意到的一切的「身分徽章」，不論是在保羅書信或昆蘭文獻，都是屬禮儀性質的（與倫理性質相對）。（4）Das（*Law* 158-59, 'Beyond' 162-63）指出，鄧氏將正確的輕重次序倒轉了，因爲此詞總是主要指律法籠統地及在其全部所要求的（'what the law requires *in general and in its entirety*'），只是次要地才聚焦在特別的、爲（將猶太人與外邦人分開的）界線下定義的限制上。

42 Wright（'Paul' 246）認爲，鄧氏對律法的行為的解釋「完全正確（exactly right）」。Limberis（'Provenance' 408）斬釘截鐵的說，律法的行為就是所有猶太人及認識猶太人的外邦人都認得的「約的徽章」（Dunn, 'Perspective' 194: 'covenantal badges'）。Hays（2000）239*a* 因此認爲，因行律法可意譯爲「透過戴著種族身分的徽章」。認同鄧氏的看法的釋經者還包括：Bonneau, 'Logic' 66-67; Calvert-Koyzis, 'Galatians' 91-92; Cousar（2001）49; Cummins 196-97; Hansen（1989）101, 102; Matera, 'Death' 286 n.8, 'Walking' 165; Vorster, 'Dissociation' 304; Wisdom 156 n.8; Hansen（1994）69（'what Paul is denying . . . is that identification with the Jewish people . . . is not the basis of membership in the covenant people of God'「保羅否認……與猶太人民認同……並非有分於神立約子民的根據」

由如下：[43]（1）本節說，人稱義不是……因律法的行為（和修）；第二十一節說，義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。即保羅對律法的行為的批評，被重新申述爲對律法本身的批評。同樣，第十九節說，我藉著律法已經向律法死了，使我可以向上帝活著（新譯）。這就是說，本節隨後的解釋所處理的是律法整體，過於只是把猶太人和外邦人區別的、律法的某些方面；保羅的要旨是，律法本身不能使人稱義。[44]（2）「因律法的行爲」稱義（本節三次）與靠著律法稱義（三11，五4）在意思上並無分別；保羅可以將律法和律法的行為這樣交換來使用，表示他使用後者時，不大可能只是想到一些確切的律例。[45]（3）本節說，人稱義不是因行律法；五章三、四節則說，要靠律法稱義的（4節，新和）有遵守全部法律的義務（3節，思高）。對保羅而言，律法是個整體；接受了摩西之約的記號（割禮），就必須遵守全部的法律（現修）。因此，律法的行為必然是指欲靠律法稱義者有義務遵守的、律法的一切要求。[46]（4）三章十節尤其清楚地表明，律法的行為是指律法書上所寫的一切（新譯），即是律法的全部要求，不能限於猶太人的民族徽號。[47]

這話裡面的 'not' 字是多餘的，其效果是「負負得正」〔留意筆者加上底線的兩個字〕）。

同樣的看法（儘管沒有明確的提到鄧氏）亦見於：Buckel 109; Garland, 'Defense' 168; Williams 62. Aune 191*a* 只是把所指的範圍擴大，以致所指的「律法的某些禮儀要求」，除了割禮、守安息日和教規食品外，還包括禮儀上的潔淨，也許還有其他的、表示忠於猶太教及猶太人的種族身分之社會標誌。Boyarin 一方面表示贊同鄧雅各的見解（*Radical* 53），同時卻認爲 Schreiner 的意見是對的，即律法的行為是指整個律法，不是僅指特別的種族記號（*Radical* 55）。Matera（'Perspective' 245）認爲，律法的行為在加拉太書首先指割禮、食物條例，以及守某些猶太節日（so also Matera ix, 93），但可以這麼說，它至終所表徵的是在「神在耶穌基督內所成就的」以外的、被認爲是得救的必備條件而加在信徒身上的任何東西。Bassler（*Paul* 17）則認爲，保羅彈性地使用律法的行為一詞：他的主要關注是，律法的行爲將外邦人排拒於救恩的門外（加二11～21；羅三20～31），但在發展神的救恩包括外邦人在內此論點時，他同時強調較籠統的一點，即行爲與恩典互相抵觸（加三21；羅四2～5）。

43《羅》1.467-69 從羅三20 的文理提出了反對鄧氏的解釋之理由。

44 Das, *Law* 156-57, *Jews* 39, 'Beyond' 161. Cf. Scott, 'Knowledge' 182-83.

45 Westerholm, *Law* 117-18.

46 Witherington 353, cf. 177. Cf. also Das, *Law* 157.

47 Pate, *Reverse* 196; cf. Schreiner, *Law* 57, 242; Thielman 63. 以上三點亦見於 Esler 183（first two points）. 後者又認爲（183-84, third point），對於猶太人內在的界限意識（'to the internal sense of boundary'），

（5）保羅在全書的論證之命題是，律法的性質令致它不能使人稱義（二21，三11～12、15～18、21～22），它的功用是有限的（三19、23～24）；因此，沒有理由要把類似的、有關律法的行為的陳述，（實際上）侷限於律法某些特別的要求（或是對律法的曲解）。[48]（6）在保羅的論證裡（尤其是從三10開始的），當他提及律法時，完全沒有任何線索暗示，他是狹窄地指身分標誌。例如，難以相信三章二十一節的問題其實是：「律法的禮儀規條是與神的應許對立的嗎？」[49]（7）保羅在本書的整個論證表明，他所處理的不僅是身分標誌的問題。對保羅而言，身分標誌是可選擇的（參五6，六15；羅十四5）；但若外邦信徒取了猶太人的身分標誌（如割禮和守日〔加四10〕），就是將自己放在律法之下（21節），而在救恩的事上給予律法或遵守律法任何地位，保羅都視爲對白白恩典的福音之扭曲。[50]（8）本句（二16a～b）的主詞是任何一個人，包括女性；[51] 因此，若謂「女人不能因割禮這身分標誌而稱義（被承認爲立約子民一份子）」，這話是荒謬的。可見律法的行為所指的不是猶太人的身分標誌。

總而言之，保羅將有關律法的行為的討論，提升到比猶太人的身分標誌更高的層次；即是將安提阿事件的同桌用膳問題，以及加拉太人所面對的割禮問題，放在「關於摩西的律法整體之起源、性質及功用這特別問題的討論」此較廣的文理中。這是保羅的風格；他一致地將需要立即

滿足律法的倫理要求是與較公開的遵守律法（像有關食物條例及割禮的要求）同樣重要的；保羅認爲他的敵對者自己也不守律法（六13），所指的很可能不是外在的習俗，而是律法的倫理要求。Witherington 177-78 n.23 指出，最使猶太人與外邦人分別出來的不是他們的禮儀習俗，而是他們嚴格的一神信仰和同樣嚴格的關於性方面的準則。

48 Westerholm, *Law* 118, 120. Cf. Kim, *Paul* 70: 若保羅在其稱義的教理中所排拒的律法的行為只是指以色列的「約之特色（covenant distinctives）」（如鄧雅各所稱），則保羅爲何凸顯律法本身的軟弱（加三21；羅五20，七5，八3）呢？

49 Silva, 'Faith' 221-22. 蕭華指出，在二15～三29 這一整段裡，保羅沒有一次明白地提到禮儀規條。

50 Bruce, 'Recent' 125. 反對鄧氏的見解（或鄧氏所代表的見解）之釋經者還包括：Hong 134; George 195; Lambrecht, *Pauline* 282, 290; Stanton 1158*a*; Witherington 177-78 n.23; Ziesler 25-26.

51 參註13（上面 522）。

處理的問題，放在較廣的神學關注的框架中來處理。[52] 如蕭華所指出，我們可以欣然同意律法的行為一詞包括摩西律法中，那些凸顯猶太人與外邦人的區別的禮儀元素，但並無有力的理由由此推論，此意思遮蔽(更遑論排除)了「西乃之約的要求」這較籠統的意思。因此，我們絕不能以「身分標誌」的觀念作爲詮釋保羅在本書之論證的、概括一切的鑰匙(如鄧雅各所作的)。[53]

(四)巴約翰認爲，因行律法一詞是在安提阿之爭的文理中使用，這文理表明此詞相當於像猶太人那樣生活(14c，金譯)；保羅要在信上辯證的要旨就是，不論對猶太人或對任何其他人，保持著猶太人的生活方式並非稱義的基本特色。保羅在信上攻擊律法的行為，就是針對「外邦基督徒需要成爲猶太教的歸教者」這項假設。[54] 按溫雅的理解，因行律法一詞是加拉太的教師(保羅的敵對者)的用詞；他們用這詞來傳講割禮(六13)和謹守日子、節期(四10)及其他事情，故此這詞具正面的意思。保羅則把這詞解爲等於廣義的像猶太人那樣生活(14c、d，金譯)，不是限於可能在加拉太討論到的、像割禮或潔淨等確切的問題。[55] 不過，這第(四)解釋沒有足夠地正視保羅的用詞：按照保羅最經常的用法，律法是指西乃之律，即是神透過摩西給予以色列的確切的要求之總和；神的

52 Westerholm, *Law* 117, 118(endorsed by de Boer, 'Justification' 200-1), 157. Cf. *Law* 222: 保羅不能提出任何的實際問題，而不斷定它在神學的框架裡的位置('Paul could raise no practical issue without resolving its place in a theological framework'——留意 'its place', 不是 'it'. 因此，按筆者的理解，'resolve' 在這裡的意思不是「解決」，而是「斷定」)。Cf. also Westerholm, *Perspectives* 368; Stanton, 'Law' 103-4(cited in Westerholm, op. cit. 368-69 n.48).

53 Silva, 'Faith' 222(cf. 247, point [5]). Waters(*Justification* 170)指出，雖然在聖經解釋的歷史中，曾有零星的試圖將保羅談及的「律法的行爲」加以限制(作者的用詞是 'delimit'〔劃定界線〕，但其文理提示的意思是 'limit')，但在教會的歷史中，釋經者一般都一直維持傳統的看法(見下文之〔六〕首段〔下面 533-34〕)。Suh('Law' 68, 74, 75)則試圖「兩者兼得」：保羅在兩種情況下批評律法之工——(1)作爲得救的條件，這批評只針對猶太教的一派；(2)它建立起一道牆垣，使猶太人與外邦人隔開，這批評適用於猶太教的全部。

54 J. Barclay 78, 82, 197.(在 76-83「安提阿事件及因信稱義」的一段裡面，作者並無解釋稱義是甚麼意思。)

55 Winger, *Law* 136, 137, 141, 157(summarizing translation), 157-58(result [5]).

用意是，這些律例要被遵行或遵守。[56] 此外，律法的行為一詞亦在羅馬書出現(三20、28)，而在該書，這詞不能借助於文理而解爲像猶太人那樣生活，因爲有關的文理完全沒有後一個意思。

(五)一位猶太裔的(基督徒)釋經者將律法的行為翻譯成「律法主義式地遵守妥拉的命令」。他認爲律法一詞在保羅書信常有(如在這裡)「律法主義」之意；而律法的行為一詞總是指錯誤地理解律法和扭曲律法——「將律法扭曲爲一套規條，並假定可以不用信心，不用信靠神，不用存著對人和對人的愛心，不用由聖靈賜予力量，而是機械式地、自動地、律法主義式地遵行」——然後遵行(這被誤解和扭曲的)律法的結果。[57] 富勒同樣認爲，當保羅說律法的行為時，他所排拒的並不是摩西的律法本身，而是猶太人「律法主義式的心態」；出於這種心態，他們將自己作爲猶太人的某些特色，視爲使他們優於別人，因而可以贏得神的恩寵。[58] 可是，就保羅書信的證據所及，保羅從沒有用律法一詞來指「律法主義」或被誤解的律法；當他要表達律法主義的觀念時，他是用因行律法稱義(本節三次；羅三20)或要靠律法稱義(加五4，參三11)等講法。[59] 這就是說，雖然因行律法稱義這整個片語確有律法主義的含意，但是沒有明顯的理由要把律法的行為解爲「律法主義式地遵行〔律法〕」或「〔以〕律法主義式心態〔來遵行律法〕」而做的行爲。[60]

正確的解釋是，(六)律法的行為就是按照(摩西的)律法的吩咐而

56 Westerholm, *Law* 106, 110-11.

57 Stern 536, 537. 作者又認爲(533)，保羅在(15～16)這兩節假定，「同化主義(assimilationism)」導致「律法主義(legalism)」：強迫外邦人跟隨猶太人的習俗(同化主義)與教導他們說，這樣做會爲他們贏得神的恩寵(律法主義)只是一小步之隔。

58 Fuller, 'Paul' 38, 39-40. 引句英文原作 '[a] legalistic frame of mind'. Moule('Jesus' 52 nn.19-20, cf. 48)已放棄了他較早時的看法，即認爲保羅所有關於律法的負面的話，都是指律法被人「律法主義式地」用來滿足自己。

59 Moo, 'Fulfillment' 332; cf. idem, 'Legalism' 85-88. Westerholm(*Law* 134)強調，將保羅有關「律法及律法的行爲不能使人稱義」的陳述只應用於被曲解的律法，就是完全沒有看見保羅的要旨。

60 參《羅》1.547-48 之(二)，《羅》1.469 之(四)。

行出來的行爲，[61] 而因行律法意即藉著行出摩西的律法所要求的行爲。[62] 按這傳統的理解，保羅否認人可以藉著遵行律法而蒙神悅納，得稱爲義（因而得享救恩）。[63] 鄧雅各（和郭漢成）反對此說的理由是：保羅顯然是在對當時流行的一種猶太信念提出異議，但當時典型和傳統的猶太觀點並不認爲任何人可以賺取神的恩寵；相反的，以色列的整個宗教都是建基於這個毋需證明即可明白的「公理」：作爲立約子民的成員這身分，已假定了神出於恩典的揀選及繼續扶持的恩典；這身分是不需要賺取得來的。[64] 可是，我們沒有必要認爲保羅是在反對籠統的「第1世紀的猶太教／猶太神學」[65] 或其「典型和傳統」的看法；我們只需要知道，按傳統的理解保羅所反對的猶太觀點，在一世紀的猶太教眾多的看法當中是否有跡可尋。

在這方面，昆蘭文獻提供了**極重要的證據**。[66] 費茲邁指出，雖然律法

61 Westerholm, *Law* 220; Hong 80, 135; Hong, 'Misrepresent' 174-75; Witherington 177; Lambrecht, 'Reasoning' 56, *Collected* 161; Tichy, 'Christ' 43; Rapa 55. Cf. Kruse, *Paul* 68: 指遵守律法的一切要求（參三10）；Martyn 261: 此詞僅指「遵守神的律法」。（1）另一解釋認爲是（僅）指律法所要求的工作：e.g., BDAG 391*a*（s.v. ἔργον, 1 c β）; Ehrman, 'Galatians' 305*a*; Pate, *Reverse* 194; Räisänen, *Paul* 177; Thielman, 'Law' 274 n.23; Joubert, '*Grace*' 195 with n.10: 律法（作爲猶太人的宗教系統）所要求的一切的正當行爲。B. Longenecker（'Contours' 131）認爲，此詞最好視爲縮寫法，指律法對神的約民的要求。Cf. Lührmann 46: 首先指割禮，然後是西乃的律法所命令的一切。（2）Jervis 92 則認爲，此詞只是律法的另一說法。亦參註 85 末段（下面 542）。

62 Fitzmyer 784*b*-85*a*（§19）. Cf. Fitzmyer, 'Justification' 88.

63 Cf. Wallis, 'Faith' 107: 此詞描寫在恩典以外對神的回應，指以「追求由己力達致之義」爲特徵的律法制度（筆者按，參：羅九31～32）。作者指出（n.176），現今討論的一個重要問題是，保羅反對律法的行為，是因後者構成另一個救恩制度（憑己力達致救恩）抑或是因後者代表著接受猶太人的身分及／或權利（割禮作爲身分標誌；即正文第〔三〕說）。作者認爲，鑑於猶太教將救恩－蒙揀選（甲）和民族身分（乙）密切地連在一起，亦鑑於律法的行為把重點放在行事者而不是在神的身上，保羅很可能會把第二個可能視爲首個可能的「變化」（英文原作 'permutation', 筆者理解爲在此等於 'transmutation'）。

64 Dunn（1993a）135（endorsed by Abegg, '4QMMT' 216）。鄧氏請讀者進一步看 Sanders, *Judaism* 及 Dunn, 'Perspective'. 前者提出「猶太教新觀」（參郭 11-15），後者提出「保羅新觀」，「確定以『猶太教新觀』作爲理解保羅神學思想的背景知識」（盧龍光：《保羅新觀》62）。

65 郭 89／104。Ziesler 27 則認爲，保羅不是攻擊實在有人持守的立場，而是揭露那些堅持割禮及其他事情的人的邏輯，意即：你若在信靠基督之外，還要求受割禮及遵守飲食規條（加上或不用加上律法的其餘部分）作爲進入神的子民內的條件，就等於說律法是稱義所需的。

66 鑑於此證據對討論中的問題（及整個「猶太教新觀」及「保羅新觀」）的極度重要性，以下會用「不

的行為這詞語沒有在舊約聖經或法利賽派的拉比傳統之文獻中出現，但與此詞相等的希伯來文詞語則可見於昆蘭文獻中。[67] 其中的一份函件[68] 提及大約二十項「律法的行爲」，這些行爲並非侷限於割禮和食物的條例，而是包括多方面的律例；而且寫此信的猶太領袖，把這些律例與在神面前「義」的地位連在一起。這就是說，這封信顯示，「律法的行爲」這個口號式的詞語確實有律法主義的含意，作者用它來描寫這些猶太人追求在神面前得稱爲義的方法。費氏認爲，保羅書信的律法的行為一詞，是他受了巴勒斯坦不屬法利賽派的猶太思想之影響的一個例子。[69]

艾馬丁強調，此詞在第一、二世紀的拉比文獻都沒有出現——只見於保羅書信及昆蘭這份函件，這事實強調了二者所用的是同一個詞語（分別以希伯來文和希臘文表達）。[70] 此信件的目的顯然是要收信人留意一些

成比例」的篇幅（534-45）討論。

67 作者引 4QFlorilegium 1:7, מעשי תורה（cf. Hengel, *Pre-Christian* 50-51）. 不過，有認爲此詞應讀成 מעשי תודה（感恩的行爲）（see de Roo, Review; Kampen, '4QMMT' 138-39 n.40; Schnelle, 'Discovery' 282 n.56 [continued]）。楊詠嫦引 F. García Martínez 的文章指出，似乎越來越多學者持此看法（so *DSST* 136: 'the works of thanksgiving'〔在 Garlington [*Defense* 54 n.50] 的引用之下誤作 'the works of the law'〕）；若此看法是正確的，則律法的行為一詞在第二聖殿時期的猶太教中只出現一次，就是下文所提到的函件 4QMMT（Yeung, *Faith* 241 with n.39）。Fitzmyer（'Justification' 89 n.41）則繼續支持 4QFlorilegium 1:7 原來的說法是 תורה（律法）而不是 תודה（感恩）。參註85第三段（下面 541-42）。

68 4Q398 = 4QMMTe. 此函件的名字——《一些有關遵行律法的事宜》——是現代的編者（Elisha Qimron & John Strugnell: cf. de Roo, art. cit. 127）取自此函件第 14～17 號殘片其中的一句話：4Q398 Fr. 14-17 col. II, 3 = 4QMMT C27, מקצת מעשי התורה（參《背景文獻》399 連註 189，599）。Abegg（'Paul' 52*b*）認爲，首個希伯來字不僅是「一些」之意，其較準確的翻譯是「一些重要的」或「有關的（pertinent）」；54*a* 就譯爲 'pertinent works of the law'.（但艾馬丁在其較新近的文章中則只譯爲 'some of the works of the Torah': Abegg, '4QMMT' 204; Silva ['Faith', 218 n.5] 也是譯爲 'some of the works of the law'）。de Roo（'Concept' 124-25 n.37）批評鄧雅各對此函件的名稱之首個希伯來字的翻譯不一致：一時譯爲「……的總和」，一時譯爲「一些」（依次見：Dunn, 'Yet Once More' 103, '4QMMT' 150），但前者是後者的反義詞；有關的字在希伯來聖經或拉比著作中都從來不是「總和」之意。

69 See Fitzmyer, 'Background' 19-24（esp. 20, 22-24）, *Romans* 134, 338. Scott（'Knowledge' 182 with n.5）同樣認爲，昆蘭社團將「律法上的行爲」理解爲任何遵守律法的行爲。《背景文獻》的編者也是認爲，「在這裏，『遵行律法』明顯與『稱義』有著密切的關係」（399 註 190）。

70 Abegg, 'Paul' 53*a*. Cf. idem, '4QMMT' 205, 'Law' 64. 艾馬丁認爲（'4QMMT' 206），MMT 和 羅馬書／加拉太書所表達的問題只有很少共通之處，儘管二者所用的是同一個詞：律法的行爲。

違犯了潔與不潔之界線的事情；「聖者的潔淨」一詞反映了此信件的主題——不要讓不潔之事使聖潔的成爲世俗的。所列出的律例反映了保守派對放鬆律法的要求者的反應。[71] 以下一段特別值得留意：

> 我們也曾給你寫了 [3] 一些關於遵行律法的事，這些事（我們想）都是於你和你的子民有益的，因爲我們看出 [4] 你對律法是有睿智和知識的。你要反覆思想這一切的事，也要尋求祂，叫祂使 [5] 你的謀算正直、並保守你遠離邪惡的思想和彼列的詭計。[6] 這樣，在末世之時，當你發現我們的話是對的時，你必歡喜快樂。[7] 當你在祂面前爲你自己和以色列的緣故，行出正直和美善的事來，這就算為你的義了。[72]

這就算為你的義這句話，對寫信人和對保羅都是重要的；不同的是，寫信人並不認爲義可以藉著信而得，而是藉著行出正直和美善的事，即是藉著遵行律法。艾馬丁認爲，寫信人筆下的這句話不是得自創世記十五章六節（這有別於保羅：加三6；羅四3、9、22），而是來自詩篇第一〇六篇（30～31 節），該處提到非尼哈因爲對神大發熱心，使神所降的瘟疫止住（參：民二十五1～8），這就算為他的義，世世代代直到永遠（新譯）。[73]

71 Abegg, 'Paul' 53*a-b*, 54*a*. 艾馬丁認爲此信件的作者是昆蘭的社團（＝以色尼派）之領袖，收信人是另一位立約者（及其所代表的一班人），後者受了法利賽人的影響；此函件的目的就是警告收信人，要遠離法利賽人的教導（M. G. Abegg Jr., *DNTB* 709*a*, 710*a*, 711*a* [§2, §3.2.3, §4.2]）。不過，亦有認爲此信是由撒都該人寫的（L. Schiffman; see Yeung, *Faith* 241-42）。De Roo（'Concept' 122）指出，一般相信，4QMMT 是由昆蘭社團的一位領袖寫給那些不依從該社團對律法之解釋的人的（後者的準確身分不能確定）。

72《一些有關遵行律法的事宜》第 14～17 號殘片 2.2-7（《背景文獻》399-400；楷體爲筆者所加）。英譯可參 Yeung, *Faith* 242-43; Wright, '4QMMT' 107. Talbert（'Paul' 9 n.30）認爲，持最樂觀的看法（'at best'），這（尤其是以楷體印出的字）是律法主義式的恩約守法主義（'legalistic covenantal nomism'）。

73 Abegg, 'Paul' 55*a-b*（cf. idem, '4QMMT' 208）. 作者提出三個理由，支持「這就算爲你的義」這話是來自詩一〇六31：（1）兩段都使用同一個動詞算為（只是在詩篇該節是過去時態，在《遵行律法》則爲未來時態，使這話對收信人變成一個應許）；（2）詩人讚揚非尼哈在一個以色列人與一個異邦婦人苟合時所做的事，而《遵行律法》的中心主題也是呼召收信人離開不聖潔的混合之罪；（3）昆蘭的立約者自稱爲撒督的後裔。撒督是大衛及所羅門作王時的大祭司；他是非尼哈的直系子孫，撒

不過，楊詠嫦認爲，此信函末後的呼籲不是單倚賴詩篇第一〇六篇，實際上是倚賴猶太人整個有關創世記十五章六節的聖經傳統。她的理據如下：（1）希伯來文聖經本身顯出這樣的傾向，即「累積性地」閱讀亞伯拉罕的故事：創世記二十六章（2～5節）和尼希米記九章（7～8節）都假定了亞伯拉罕的整個故事，尤其是創世記第十二、十五、十七和二十二章的記載。鑑於希伯來文聖經本身這個釋經傳統，詩篇一〇六篇三十一節就可合理地視爲含有創世記十五章六節的回響。（2）由於創世記第十五章的算為義（6節，呂譯）和第二十二章亞伯拉罕的順服之舉（他聽從了神的話：2節、18節）早就這樣被連在一起來解讀，猶太人的聖經傳統將順從視爲被神悅納的根據。故此詩篇第一〇六篇（31節）將非尼哈的義舉描寫成可與亞伯拉罕忠信的回應等量齊觀：二人都是因他們忠誠的作爲而被神算爲義的。（3）到了討論中的信函被寫成時，二人在被稱爲義此事上的關連必已成爲猶太人的聖經「遺產」的一部分；因此，此信函的作者很可能是從猶太人解讀創世記十五章六節的整個傳統，而不是單從詩篇的一段，獲得一個人怎樣可以蒙神悅納的觀念。[74]

楊詠嫦又指出，創世記十五章六節在第二聖殿時期的猶太文獻被引用的方式顯示：希伯來文聖經本身（創二十六；尼九）將該節重新詮釋，把它和創世記二十二章亞伯拉罕的順服之舉連在一起（見上段之〔1〕、〔2〕），這使猶太人可以談到因「行爲」稱義；其結果就是，在隨後的許多猶太文獻裡，「算爲」這講法與「行爲」緊緊相連。「行爲」在其中多數的文獻裡的意思是遵行神的命令（剛討論過的《遵行律法》、次經《便西拉智訓》、《馬加比一書》、創世記他爾根、在某程度上拉比以實瑪利之法規），在其中一部分甚至取得「功德」之意；在少數的文獻中，「行爲」則

督和非尼哈同屬亞倫的兒子以利亞撒的祭司世系。對這些立約者，一個由祭司建立的、義的楷模是尤其令人喜愛的。

74 Yeung, *Faith* 248. Silva（'Faith' 223 n.17）也是認爲，4QMMT C31 絕不含混地暗指創十五6，其次可能亦暗指詩一〇六31。

指信心或信心之成全（斐羅、雅各），本身並無功德的價值。[75] 上述的證據顯示，在第二聖殿時期的猶太文獻中，在與創世記十五章六節有關的段落裡，「算爲」的詞彙常與「行爲」（通常理解爲遵行神的誡命）連在一起；這提示「因行爲稱義」（意即藉著遵行神的誡命而稱義）是第二聖殿時期的猶太教中一個常見的觀念。[76]

由此看來，保羅在加拉太書（及羅馬書）是在駁斥像《一些有關遵行律法的事宜》這等文件的神學。這不是說：保羅知道這份函件或昆蘭社團的熱心份子，而只是說：保羅對之作出反應的，是此函件所擁護的那種神學（這種神學亦被某些猶太基督徒接納了）。這種神學認爲，依附以非尼哈的舉動爲例的、律法的行爲，「將會被算爲你的義」；保羅的回答是，沒有人是*因遵守律法的行為*得稱爲義的，唯有藉著信靠耶穌基督才可以稱義（本節）。[77] 一些學者認爲，保羅誤解了他當日的猶太教的教導，或至少造出了一個稻草人（作爲他的攻擊的對象）來支持他自己「信心對律法」的教導；並以*律法的行為*一詞完全沒有在拉比猶太教的基礎

75 楊氏對這些文獻的討論，依次見 Yeung, *Faith*: 235-37（創二十六2～5），237-39（尼九7～8），241-49（4QMMT），249-50（次經《便西拉智訓》四十四19～21），251-52（《馬加比一書》二50～52），254-58（創世記他爾根），258-60（拉比以實瑪利之法規〔參《聖神》354*b*〕）；252-54（斐羅），260-61（雅二21～23）。

76 Yeung, *Faith* 249, 263. 按 Wright（'4QMMT'）的解釋，C28～31 的要旨是：這些律法的行爲會在*現今*把遵行那些規條的人顯爲眞正的、從被擄歸回的、以色列的立約子民；這些「行爲」不會爲他們*賺取*神的終末子民成員的身分，而是會*說明*他們是神的子民，是（像大衛一樣）罪得赦免的（116）。換句話說，根據現在的證據可知誰會在未來得稱爲義（120）。按此理解，C31 的「算爲你的義」的意思變成「你就被*清楚顯出為*屬於神的子民」（118）。但這並不是「算爲」自然的解釋。另一方面，若「算爲你的義」的意思是「由於你的守法行爲說明了你是神的子民，你就會被*承認為*屬於神的子民」（cf. 117），則這*算為*仍然有賴遵守那些規條。值得留意的是，賴特比較 MMT 和法利賽人時這樣說：'Both would have believed in something Paul would have recognized (and rejected) as "justification by works," namely the definition of the eschatological people of God in terms of particular halakhah'（128）。如此，賴特承認 MMT 也談及「因行爲稱義」，儘管他給予此詞的解釋與傳統的理解不同。

77 Abegg, 'Paul' 54*a-b*, 55*b*. 參註 95（下面 544）。Kampen（'4QMMT' 139-40）指出，保羅的用詞*律法的行為*很不可能是直接指這份函件，因爲並無證據表示這就是此函件原來的標題。de Roo（Review）批評 Witherington 353 誤以爲是這樣。

著作中出現的事實，作爲支持此說的理由。[78] 但這詞在《遵行律法》這份文件中出現的事實，表明了保羅並非「騎著馬用長矛與風車打鬥」，而是實在的在進行一場戲劇性的決鬥，其結果至終爲基督教下了定義。[79] 由此我們*可以這樣下結論*：按傳統的理解保羅所反對的猶太觀點，至少在一世紀的猶太教眾多的看法當中確實有跡可尋；[80] 這種觀點甚或可能是第二聖殿時期的猶太教之主流意見。這足以回答鄧雅各（和郭漢成）對傳統的理解所提出的反對理由（見〔六〕之下的首段〔上面533-34〕）。[81]

相對於費茲邁的見解（見上面534-35），鄧雅各認爲此函件中的「律法的行爲」一詞，就像保羅所用的*律法的行為*一樣，所指的亦是「把有信心／對神忠信的人和其他人劃清界線的那些行爲」。雖然所指的實際行爲不盡相同（此函件所指的主要是與聖殿、祭司職事、祭獻及潔淨有關的律

78 例如：Zielser 26-27 不接納「保羅所反對的人並不代表主流的猶太教，而是有點扭曲了的、以功德爲中心的形式」（此形式見於主後 70 年，例如在僞經《以斯拉四書》九7 及《巴錄二書》十四7、12）此一可能，就是由於它「欠缺當代的證據」。

79 Abegg, 'Paul' 55*b*.（引句英文原作 'jousting with windmills'; 大抵意即「裝模作樣」。Cf. idem, 'Law' 64-65.）（1）艾馬丁因此認爲，按這種理解，這份文件對新約研究具革命性的重要性。Cf. M. G. Abegg Jr., *DNTB* 710*a-b*（§3.3.1-2）. Kampen（'4QMMT' 143-44）則認爲，此文件對新約研究及猶太典籍研究的影響是相同的，就是（只）在於增進了對猶太教的門戶之見（'Jewish sectarianism'）的了解。（2）Abegg（'Paul' 55*b*）又認爲，保羅與之決鬥的，不是主流的猶太教，而是其中某一派系的神學。但根據正文上一段所引楊詠嫦的論證，保羅所反對的可能正是第二聖殿時期的猶太教之主流意見（cf. Yeung, *Faith* 244）。參註 96（下面 544-45）。（3）艾馬丁在其較新近的文章中（Abegg, '4QMMT' 213-14 with n.22）則認爲，死海古卷的作者們並不反映一種「行爲賺取救恩」的神學；他先前的結論——MMT 證實傳統對加拉太書的理解（idem, 'Paul' 82〔似爲 55 之誤〕）——是錯的。作者如今認爲（'4QMMT' 216），對第一世紀之猶太教的傳統理解（行爲賺取救恩）必須摒棄，許多註釋書及神學書須在反思之下重新寫作。參下面註 82、85 首段、87。

80 Cf. Fitzmyer, 'Justification' 90: 在基督紀元前巴勒斯坦猶太教的至少一種形式裡，遵守摩西律法所指定的律例，確實是在神面前獲得義（者）的地位的一種方式；Venema, *Gospel* 157-58: 保羅的爭辯是針對那些強調「律法之工」在稱義一事上的地位的人，他們只需要是第二聖殿時期的猶太教內一種特別的教導所產生的基督教異端。

81 如 Porter（'Jew' 170）所指出，4QMMT 的出版有這樣的含意：保羅在加二～三所描寫的猶太教，準確地反映了一種猶太教，其信仰是包括「靠行爲稱義（works-righteousness）」的；傳統的立場（與「保羅新觀」相對）可說再被確立。退一步說，如 Volf（*Paul* 207 n.18）所指出，保羅將他的對手的救恩論描寫爲「靠行爲得救」，其準確性並非倚賴有否文獻上的見證證明他們持此看法。保羅在加拉太的對手可能有或沒有明白地相信或教導「靠行律法稱義」。但是保羅在耶穌基督的福音之亮光下，將猶太人的得救之法（保羅對此十分熟悉）顯露爲「靠行爲得救」，不管猶太教是否如此承認。

例，在加拉太書則指割禮和有關與外邦人同桌用膳的飲食條例），這分別可簡單地解釋如下：昆蘭的函件所涉及的是猶太人內部的爭議，加拉太書所涉及的卻是猶太人與外邦人分開的問題。[82] 不過，滌茹指出：鄧氏上述（引句）的結論，是對有關的希伯來名詞的功用錯誤的解釋；雖然鄧氏正確地說，該名詞最自然的意思是「行爲」，即「所做的事」，但他沒有引申出是項觀察的全部含意，反而太快假定了，「律法的行爲」就是此函件的前一段落所列出的那些律例。[83]

事實上，滌茹就鄧氏對律法的行為一詞的解釋（將猶太人與外邦人分開的「身分徽章」）作了全面的檢視；她認爲有幾個重要的問題對正確地了解這詞（不論是在保羅書信或在昆蘭文獻）是決定性的，而鄧氏對這些問題沒有提供清楚的答案。[84] 滌茹的討論就六個問題，把焦點放在鄧氏如何使用昆蘭文獻來支持他對此詞的解釋。第一個問題是，若律法的行為是「身分的徽章」，則它們是猶太民族的身分標誌，將猶太人和外邦人分開，抑或是將猶太人和猶太人分開的身分標誌呢？就上述《遵行律法》這函件而論，鄧氏認爲這詞所指的是將一些猶太人與別的猶太人分開的一些規則或習俗（見上段）。既是這樣，律法的行為就完全不可能是民族的身分標誌；舉例說，它們不可能包括割禮（但鄧氏認爲此詞在加拉太書及羅馬書包括割禮），因爲割禮絕不會成爲猶太人（例如《遵行律法》所描

82 Dunn, '4QMMT' 150-51. 艾馬丁同樣認爲，4QMMT 的「律法的行爲」也是指猶太人的身分或界限標誌（Abegg, 'Law' 66, with reference to idem, '4QMMT C27, 31 and "Works Righteousness"?', *Dead Sea Discoveries* 6 [1999] 139-147）。

83 de Roo, 'Concept' 139-40. 滌茹指出（142-43），「行爲」一字在 4QMMT C 23 清楚的意思是「行出來的事」；隨後在 C27 出現的 'some of the works of the law' 一詞，較自然地是直接指 C23-26 所提及的、敬虔的君王所行的事，而不是前一段落（B）所描寫的「律例（*halakhot*）」之摘要陳述。Silva（2001）226 n.20 針對 Michael Bachmann（*ZNW* 89 [1998] 91-113）類似鄧氏的見解（cf. de Roo, art. cit. 142-43 n.92）指出，「一些關於遵行律法的事」表示，「遵行律法的事」所指的是比 4QMMT 此函件所處理的更廣闊的一套律例。楊詠嫦同樣認爲，4QMMT 的「律法的行爲」一詞所指的是在籠統意義上的遵行律法，儘管不同的猶太群體可能給予此詞不同的重點（Yeung, *Faith* 247, 262）。

84 de Roo, 'Concept' 125. 同文 122-23 摘要指出鄧氏如何使用昆蘭文獻（4QMMT; 4Q178, column 3 [formerly col. 1], line 7; and 1QS 5.20-24 and 6.18）來支持他對律法的行為之解釋。

寫的兩班人）之間爭論的議題，因所有的猶太人都相信並實行割禮。由此看來，鄧氏似乎容許這詞按文理而改變其意思：在羅馬書和加拉太書是指猶太人的民族身分的標誌，在昆蘭的函件則不然。這種定義模糊不清，並不一致；此外，對昆蘭文獻的有關段落不同的分析表示，這詞並不是指身分徽章。[85]

85 de Roo, 'Concept' 126-27.（Dunn ['Dialogue' 284-85] 引述 N. T. Wright 所提出的一項觀察，並認爲它「完全正確」，那就是：MMT 將一班猶太人跟其餘的猶太人劃清界線，但保羅所反對的行為，則把所有猶太人及歸教者與外邦或異教世界劃清界線；兩個處境只有十分間接的關係。不過鄧氏認爲，MMT 和安提阿事件反映了同樣的動機及神學理據：忠於律法及約的猶太人必須與不潔分開，不管這不潔是來自不守律法的猶太人或是來自外邦人。筆者認為，鄧氏的回應答覆了賴特的異議，但滌茹的異議仍然成立。）Abegg（'Law' 67-68）則對滌茹的「第一個問題」（見正文）的兩部分都給予「是」的答案，即他同意鄧雅各對「律法的行爲」一詞的理解，按不同的文理（昆蘭函件、加拉太書）加以不同的解釋。（艾馬丁解釋，他回應滌茹對鄧雅各的立場的批評，是因她的結論和他自己的結論構成鮮明的對比。）Cf. idem, '4QMMT' 206.
楊詠嫦同樣（像滌茹）指出，鄧氏需要將這詞在昆蘭的用法所表達的態度，從猶太人內部之爭「轉移（transpose）」到另一處境，即猶太人與外邦人的分界（Dunn, 'Yet Once More' 104），這是不必要的；這詞較自然的理解是指遵行律法。楊氏認爲這詞大有可能是從較普通的「行爲（works）」一詞得來的（Yeung, *Faith* 246-47）。金世潤也是認爲，4QMMT 所談到的「律法的行爲」不是關乎「昆蘭社團的特色」本身（更遑論「以色列的『約之特色』」），而是關乎遵行律法的正確及忠心程度；他認爲 de Roo（art. cit. 122-47）對鄧氏對 4QMMT 的解釋，提出了徹底和具說服力的反駁（Kim, *Paul* 65 n.221）。
回到 De Roo 對鄧氏的批評：**第二**，「律法的行爲」一詞有沒有在《經文論集》= 4Q174 出現呢？參註 67（上面 535）。滌茹認爲，似乎有強有力的證據表示，4Q174 3.7（先前爲 1.7）所用的詞語不是「感恩的行爲（*ma'ase todah*）」而是「律法的行爲（*ma'ase torah*）」（律法無冠詞），後者被用作《遵行律法》的「律法的行爲（*ma'ase ha-torah*）」（律法有冠詞）的同義詞（'Concept' 126, 127-31 [esp. 130]）。在這一點上，滌茹同意鄧雅各的看法（只是鄧氏並沒有提出理據支持他的看法）。另一方面，Abegg（'Law' 68）則認爲，不論從函件本身的物質證據或從文理來看，這問題的答案都是模稜兩可的。筆者認為，滌茹提出的理據足以支持她的看法。
第三，鄧氏將（甲）4Q174（採納「律法的行爲（*ma'ase torah*）」這說法）和 4QMMT 的「律法的行爲（*ma'ase ha-torah*）」與（乙）《會規手冊》= 1QS 5.20-24 和 6.18 的「他就律法所行的事（his deeds with regard to the law）」拉上關係（Dunn, 'Echoes' 467）。這重要的聯繫有甚麼含意呢？de Roo（'Concept' 126, 131-35）不同意鄧氏對前一個詞的解釋，即此詞的焦點在於特別的哈拉卡式（即是禮儀性質）的爭議之點，即是昆蘭的立約者和其他的猶太人（特別是法利賽人）不同之處（Dunn, 'Yet Once More' 103-4）。滌茹認爲：在《會規手冊》裡，「律法的行爲」的焦點是在昆蘭的立約者與局外人有分歧的倫理問題上：6.24－7.25 表明，社團的成員因不符合倫理的行爲而受到懲罰，包括減少糧食、暫時被隔離，或被永遠逐出社團（de Roo, art. cit. 132-34）；對 1QS 6-7 的仔細分析，說明了此詞不能定義爲將一班人與另一班人區別的身分徽章（134-35）。（筆者按：Das [*Jews* 40-41, 'Beyond' 162-63] 同樣認爲，《會規手冊》的證據證實，4QMMT 的「律法的行爲」是概括性的，不是僅指某些特別的律例〔參三10 註釋註 79 第二段 = 下面 704〕。）另一方面，艾馬丁則認

第六個問題是，第二聖殿時期的猶太人有沒有將「律法的行爲」視爲配受獎賞的功德呢？首先，即使森達士對猶太教的描寫是正確的，[86] 若需要行爲才可以「留在」聖約或立約群體之內，[87] 則行爲仍可被描寫爲具有

爲滌茹忽視了 1QS 6.23 末尾和 6.24 開首清楚的段落標示，這些標示可見地將 6.13-23 和 6.24－7.25 分開，新一段的首句（「〔以下〕這些就是在社團聆訊時用來判案的規則」）亦表明此點；後一段的倫理要求所牽涉的懲罰，跟前一段所論「不成功的入會者」所得的結果是不同的（Abegg, 'Law' 69-70）。筆者倒認為，即使將兩段分開，二者的結果不同，但是判斷的標準仍然可以是相同的：有否按照律法的要求而行。

第四，「律法的行爲」是倫理性抑或禮儀性的呢？de Roo（'Concept' 126, 135-38）認爲，4Q174 4.2（餘民〔指昆蘭社群〕要遵行全部的律法）、1QS 6-7（在 4Q174 的亮光之下解讀——這假定了第二個問題的正面答案〔見再上一段〕）和《大馬色文獻》= CD 5.5b-6a 等處表明，「律法的行爲」的功用並不是作爲「身分標誌」，前一個詞所指的是對「神在禮儀及倫理兩方面的要求」之服從；不過，這詞有時（如在 4QMMT）在有關禮儀習俗的討論中出現（但這詞本身並不代表禮儀習俗），別的時候則把焦點放在倫理行爲上（如在 4Q174）。同樣的、焦點上的改變可見於保羅所用的律法的行為一詞：在本章（加二），這詞用於外邦基督徒是否需要遵守某些飲食條例的討論中；但在羅四（6 節），這詞顯然是特指倫理性的行爲。另一方面，艾馬丁則認爲 4Q174 的文理並不提供決定性的答案，而滌茹訴諸 CD 5.5-6 更是不切題的，因該處並無明說大衛獻上爲祭的就是「律法的行爲」；雖然艾氏同意羅四 6 的在行為以外是指「律法的行爲」，但他認爲文理清楚表明，割禮被描寫爲一種「律法的行爲」（Abegg, 'Law' 70）。筆者同意羅四 6 的行為（= 律法的行爲）是指倫理性的行爲（參《羅》1.589-91），並認爲在這「第四點」上，滌茹的理據較艾馬丁強。

第五，「律法的行爲」是「所行的事」抑或「所要求的行爲」呢？換言之，是指行爲抑是指教訓？假定了第二個問題的結論（見上面 541），其含意是甚麼（de Roo, art. cit. 126, 138-44）？鄧氏總是將保羅的用詞翻譯成「律法之工（works of the law）」。儘管他稱它們爲「確定身分／定下界線的舉動」，他亦強調它們「不是指已完成的行動，而是律法所設定的義務」，又將「律法之工」定義爲「律法所指定的規則」（Dunn, 'Nomism' 137, 136, 'Perspective' 111. Cf. idem, 'Dialogue' 281: 4QMMT C27的 *ma'aseh* 應翻譯爲「所指定的行爲〔prescribed deed〕」，此意義是「行爲」這基本意義之延伸。不過，鄧氏隨即 [281-82] 強調實在的行爲〔遵行函件所包含的指引〕之重要性）。規則和義務皆屬教訓，而「教訓」與「行爲」之間有極重要的分別，這分別在討論救恩的文理中尤其是具決定性的。行爲是已完成的，因而人可以按他的行爲受審判；但教訓只是指定應做之事，在達致稱義一事上可扮演甚麼直接的角色呢（de Roo, art. cit. 138-39）？事實上，譯爲「行爲」的希伯來字在昆蘭文獻中（包括 4QMMT C23 and 27, 4Q174 3.7）的意思，都總是「行出來的事」而不是「所要求的行爲」；「律法的行爲」代表順從著神的律法來生活。同樣，保羅的用詞律法的行為也是指行出來的事，不是僅指律法所要求的（140-142, 144）。另一方面，艾馬丁則認爲眞正的問題不是「行爲抑或教訓」（因行爲緊隨著教訓），而是這些教訓是關乎禮儀（'halakic'）抑或是關乎倫理問題的；他認爲這些教訓最適宜被描寫爲禮儀或教義性的，而不是關乎倫理問題的（Abegg, 'Law' 70-71）。再一次，筆者認為滌茹的論證較具說服力。

86 但事實上，森達士對一世紀猶太教的描寫不夠全面。參導論第捌節乙部「第二項觀察」及「第三項觀察」首段（上面 182-84）；亦參《羅》1.135-39。

87 Sanders, *Judaism* 543, 544, 180（引於《羅》1.128 及 128-29 註 5；參導論第捌節甲部註 21、22 及所屬正文〔上面 165〕）。Abegg（'Law' 71）同意，第二聖殿時期的猶太人確實把「律法的行爲」看爲配受獎賞的功德；但不是作爲得救的途徑，而是作爲「維持自己現今及在終末時在神面前的正當地

功德的性質。[88] 不但如此，昆蘭文獻的證據顯示，昆蘭社團的猶太人把他們的「律法的行爲」、他們的「好行爲」視爲有功德性質。（1）昆蘭社團被描寫爲屬靈的殿宇，在其中「律法的行爲」被當作祭物獻上給神。這些行爲被視爲配得神的恩寵：大衛所獻給神的「好行爲」被留給他，意即神把這些行爲作爲功德歸到大衛的賬上。神因大衛的好行爲而賞賜他，就是在祂對待猶大家時記念那些行爲，爲自己保存猶大家的「餘數」（參：撒下七；王上十一 13、34；王下八 19，十九 30）。按照昆蘭的思想方式，神記念大衛那些應得賞賜的行爲，爲了大衛的緣故保存了餘數，此餘數變成他們的社團。昆蘭社團跟從他們的英雄大衛的榜樣，以「律法的行爲」作爲祭物獻上給神，相信神會因他們的好行爲賞賜他們，就如祂祝福大衛一樣。[89]（2）同樣地，《遵行律法》這函件的作者告訴收信人，「律法的行爲」，即是行神看爲正和好的事，其結果就是他們被算爲義。作者舉出大衛爲虔敬的偉大榜樣，稱他爲「好行爲之人」，這絕非偶然；因爲昆蘭社團相信大衛因其「律法的行爲」配受神的恩寵。[90]

滌茹的結論是，我們應放棄把律法的行為解釋成將猶太人與外邦人分開的「身分徽章」（鄧雅各），理由如下：（1）鄧氏的看法之主要弱點在於其欠缺一致性；按此看法，律法的行為在保羅書信是猶太民族身分的徽章，把猶太人與外邦人分開，但在《遵行律法》這函件卻是把猶太人與猶太人分開的身分徽章。[91]（2）鄧氏對律法的行為的定義，在另一方面顯得不合邏輯：他一面假定律法的行為全是與神的律法相符的行爲，同時

位」的方法。

88 參《羅》1.139˙之（3）；上面 186 之（1），199 之（1）。

89 de Roo, 'Concept' 126, 145-46（引 4Q174 3.7; CD 5.5b-6a），cf. 147.

90 de Roo, art. cit. 146（引 4QMMT C 23-32）。楊詠嫦指出，這函件內那些社團守則的眞正意義，不是要藉此把自己與耶路撒冷的祭司分開，而是藉著遵行律法贏得神的寵幸；昆蘭的立約者所強調的，不是他們如何依附使他們與其餘的猶太人有別的那些習俗，而是耶城的祭司們需要悔改，眞正的遵行律法，這樣才可以避免像被擄到亞述和巴比倫那樣的、全國性的災難（Yeung, *Faith* 245-46, 262）。

91 參上面第一個問題（540-41）。

又辯證律法的行為是「身分徽章」，在有關哈拉卡的爭論中成爲焦點。(3) 與此有關連的一個問題是，鄧氏（在保羅書信及昆蘭文獻）所觀察到的「身分徽章」全屬禮儀性質（與倫理性質相對），儘管在其較後期的文章中，他以「哈拉卡式的」一詞代替了較早期的文章所用的「禮儀性」一詞。[92] 但昆蘭文獻一些有關的段落顯示：「律法的行爲」其實包括倫理行爲，在有關倫理行爲的討論中成爲焦點；「律法的行爲」不能定義爲「身分徽章」，更絕對不能定義爲將昆蘭人士和法利賽人區別出來的「身分徽章」；其中的一份文件的目的，是激勵人概括性的服從律法，不是（如鄧氏的解釋）確切地順從社團與局外人的看法有別的那些守則。[93] (4) 鄧氏特別使用《遵行律法》這函件來支持他的見解，即律法的行為是「身分徽章」。但是他沒有清楚區別所行之事（實在的行爲）與所要求的行爲（教訓）。他又誤以爲「律法的行爲」一詞是總括了上一段落所提及的各樣哈拉卡式的規條；但這詞很可能是直指其緊臨的上文所提到的、敬虔的君王所行之事，不是指將昆蘭人士和局外人區別出來的那些哈拉卡守則。因此，鄧氏使用這份函件來說明律法的行為是指「身分徽章」，此試圖是無效的。[94] (5) 昆蘭文獻的證據有力地提示，第二聖殿時期的猶太人（在此特指昆蘭社團）將「律法的行爲」視爲具功德性質。[95] 鑑於此事實，我們不難相信保羅是在與一個流行的猶太觀念爭辯，此觀念即是：人可以藉著好行爲（即是遵行神的律法而作的事）在神眼中稱義。[96] 一言以蔽

92 參註 41 之 (3) = 上面 529。「哈拉卡 (*halakhah*)」=「自聖經記事年代以來所逐漸形成的猶太宗教禮儀、日常生活和行事爲人的律法和典章」(《聖神》240*b*)。

93 「其中的一份文件」指 4Q174 (4.2, 3.7)。參註 85 之第三和第四兩個問題（上面 541-42）。

94 參註 85 的第五個問題（上面 542），及註 83 所屬正文（上面 540）。

95 參上一段：第六個問題。Ciampa 187-88 同樣認爲，4QMMT 顯示，即使在一個承認詩一四三2 的眞理之群體中，仍有可能教導一種「因律法的行爲稱義」之理 (cf. 254)。（只是，作者認爲「律法的行爲」是指昆蘭社團哈拉卡的標準：同書 188, 254, 296; Ciampa, 'Galatians' 313*b*-14*a*. 此點參上一個註所屬正文。）

96 「流行 (prevalent)」一詞引起「多流行？」的問題。Ciampa 191, 254 的意見是：我們不必認爲 4QMMT 是代表保羅當時的整個猶太教，甚或只是其中的一大部分；但是鑑於這份文件所提供的證據，保羅在加拉太書的爭論和教導，可十分有意義地 ('makes very good sense') 視爲對一班猶太基

之，來自昆蘭文獻的證據並不支持鄧氏對律法的行為一詞的解釋。[97]

總結**第三個問題**的討論，筆者認為有足夠的理由重申這個結論：律法的行為就是按照（摩西的）律法的吩咐而行出來的行爲，[98] 而因行律法意即藉著遵行摩西的律法所要求的行爲。按這傳統的理解，保羅否認人可以藉著遵行律法而蒙神悅納，得稱爲義（因而得享救恩）。其引申的意思即是，人在神面前的地位（過去、現在與將來）並不是由行出律法的要求來斷定的。[99]

第四個問題　乃是抑「除非」才是正確的翻譯？按前一個翻譯，[100] 因行律法和因信耶穌基督是對立和彼此排斥的稱義之法；這是絕大多數的主流意見。按後一個翻譯則有兩個可能：其一是，兩個方法仍是對立的；其二是，因信耶穌基督補足因行律法，得出的意思即是，人稱義不是因行律法，「除非（也）藉著信靠耶穌基督」。[101] 以下依次討論這三個可能。

（一）原文兩個小字在保羅書信另外出現十二次，全是表達「若沒有／若不／除非」的意思，沒有一次是反語的「乃是／而是」之意（詳見註[102]）。此事實有力地提示，二字在本節的意思不大可能是乃是或而

督徒的回應，後者對律法的行為與稱義的看法，與 4QMMT 所見的十分相似 (cf. 214-15, 296)。參註 79 之 (2) = 上面 539。

97 以上五點見 de Roo, 'Concept' 146-47. 留意 Abegg ('Law' 74) 的結語：如在有關死海古卷的所有問題上，關於律法、行爲及義的討論只是在開始的階段。令人興趣盎然的 4QMMT 這份文件，必定使研究古代猶太教及基督教的人，在未來很長的歲月裡繼續忙碌地和有意義地工作。

98 朗列科甚至認爲這詞是保羅的標語，用以表達「關乎以遵守律法來累積功德，藉以贏得神的恩寵」這律法主義式的整個思想。R. Longenecker 86/102: 'a/Paul's catch phrase to signal the whole legalistic complex of ideas having to do with winning God's favor by a merit-amassing observance of Torah.'

99 Stanton, 'Law' 103, 104, 'Gospel' 108.

100 當代同。參：新譯、和修（而是），呂譯（無非是）；NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB ('but'). 有關的原文爲兩個小字：ἐὰν μή. Martyn 264 n.158 (a) 認爲幾乎可以肯定，二字應視爲表達相反之意 (= 'but rather')。

101 Cf. Das, 'Another' 530 (with chart).

102 ἐὰν μή　八次的意思是若不（羅十一23；林前八8〔呂譯〕，九16，十四6〔思高〕、9、11，十五36；提後二5〔呂譯、新譯〕），兩次的意思是若沒有（羅十15；林前十四28），一次的意思是「除非」（帖後二3；參《帖後》161-62）。在餘下的一次，ἐὰν . . . μή 的意思也是若……不（林前十四7，呂

是。[103]

（二A）原文小字正當的意思是「除非」。不過，此二字所引入的「例外」並不是指之前的整句，彷彿意即「人稱義不是因行律法，除非（也）藉著信靠耶穌基督」；而是指該句的主要部分，意即「一個人不能稱義，除非藉著信靠耶穌基督」。[104] 這意思跟上一個可能（將原文譯爲乃是）在實質上並無分別，因行律法稱義和因信耶穌基督稱義是對立和彼此排斥的。（二B）沃爾克將本句視爲包含省略法的插入句，全節圓滿的意思是：「我們知道人不能因行律法稱義（〔人不能稱義〕除了藉著信耶穌基督），我們也就信了基督耶穌，爲要因信基督而不是因行律法稱義，因爲沒有人能因行律法稱義。」按此建議，（1）「人不能稱義」負起了雙重的責任，同時引入因行律法（「人不能因行律法稱義」）和「除了藉著信耶穌基督」（「人不能稱義，除了藉著信耶穌基督」）；（2）「人不能稱義，除了藉著信耶穌基督」是插入句，其目的是澄清和擴充人稱義不是因行律法那句話。[105]

譯）。

103 Cf. Das, 'Another' 530-31. MHT 4.91-92則認爲，保羅在這裡採納了 LXX 和新約希臘文的用法，將 εἰ μή 與 ἀλλά 等同（如在可十三32 ∥ 太二十四36；太十二4）（此見解早見於 MHT 2.468；引爲例證的經文包括：太十二4；路四26；加二16；啓二十一27）。筆者的回應如下：（1）在該三節，雖然 εἰ μή 的英譯多作 'but'，但其意思其實仍是「除了／除」（思高：可十三32／太二十四36）。（2）εἰ μή 在保羅書信共用了27次，只有兩次意思是但（羅十四14，新譯）或只是（加一7，思高、新譯）。其餘的25次：五次的意思是除非（羅十三1〔參《羅》4.231〕；林前十二3〔思高、呂譯、新譯、現修〕，十四5〔思高、呂譯、現修〕，十五2〔呂譯〕；提前五19〔呂譯、思高、新譯、現修〕），四次的意思是若不是（羅七7〔兩次，呂譯〕，九29；林後十一16〔思高〕），一次是不過（林前七17〔呂譯、新譯〕），15 次的意思是除了（羅十一15〔參《羅》3.545〕，十三8；林前一14，二2〔現修〕、11〔兩次〕，八4〔呂譯、思高〕，十13〔NKJV〕；林後二2，十二5、13；加一19〔參該節註釋首三段 = 上面 358-60〕，六14〔NKJV, NRSV, NIV, NJB〕；腓四9〔NAS, NAU, NIV〕、15）。此外，εἰ μήτι／εἰ μήτι ἄν 的意思也是除非（林後十三5〔呂譯、新譯、現修〕／林前七5）。這第（2）點的要旨就是，將 εἰ μή 與 ἀλλά 等同，在保羅書信只有一、兩個例子。（3）加二16 本節所用的不是 εἰ μή 而是 ἐὰν μή，而後者在保羅書信的另 12 次，沒有一次可視爲與 ἀλλά 等同。

104 Burton 121; Machen 147. 伯頓指出，按英文的用法，'except' 所引入的例外總是被理解爲指之前的全部，因此需要將原文意譯爲而只是（'but only'）（思高、金譯）。R. Longenecker 84 同意此說。參註 115（下面 550）。

105 Walker, 'Translation' 517. Seifrid（'Alleys' 83 n.33）較早時已暗示，他認爲 ἐὰν μή 在此可能引入一個包含省略的讓步子句（'an(elliptical) concessive clause'）。Das（'Another' 532-33 n.11）檢

（三A）原文小字的意思是「除非」，所引入的話是「沒有人因行律法稱義」此原則的唯一例外，得出的意思即是：「沒有人是因行律法稱義的，除非是藉著信耶穌基督」[106]（即律法的行為是由信耶穌基督補充或陪同著）。這句（就因行律法與藉著信耶穌基督二者在稱義一事上的關係而論是）模稜兩可的話，正好反映了彼得及安提阿的其他猶太基督徒的立場：稱義之法是信靠基督（這是對「恩約守法主義」基本的重新定義），但律法的行為（像遵守飲食條例）與信靠基督是完全相容的；在聖約之內，義的生活仍是由律法的行為下定義的，後者對相信彌賽亞耶穌的猶太信徒仍是必須履行的、約之義務。保羅對此觀點提出挑戰，在下文（16c～f）將因行律法和因信基督視爲完全對立的。[107]

視沃爾克的建議之論據（Walker, art. cit. 517-20）後認爲，雖然沃爾克證明了他的譯法是可能的（possible），但他沒有證明此譯法是合理的（plausible）。問題始終是，除了藉著信耶穌基督此片語所修飾的是人稱義不是因行律法這整句，抑或只是其主要部分「人不能稱義」（cf. Walker, art. cit. 519 n.29）。

106 So, e.g., O'Neill, 'Works' 75.（1）Tarazi 85 按此譯法而作的解釋如下：一個猶太人若覺得自己可以藉著遵行律法而達致義，他對於信靠基督是連考慮也不會的；對他來說，那是多餘的、不需要的。他必須首先嚴肅地面對律法的要求，試圖完全地遵守律法，然後發現自己不能全守律法（參三10），才認識到信靠基督是達致義的唯一途徑。認識到信靠基督的必須，就是信靠的前奏；如此，猶太人「不是藉著律法的行爲成爲義，除非是藉著信基督」。（2）Hume 38 把 ἐὰν μή 一句譯爲 'without faith in Jesus Christ'. 保羅似乎是在暗示，一個人只要信靠基督，跟隨猶太人的傳統是無害的。但兩種看法都不是經文自然的意思，因而欠缺說服力。

107 Cf. Dunn, 'Perspective' 112-13 = Dunn（1990）195-96; Dunn（1990）176, 212（point [9]）, 245; Dunn, 'Theology' 141 = Dunn（1990）253; Dunn（1993a）137-38.（關於「恩約守法主義」，參導論第捌節甲部註 21 及所屬正文該段〔上面 165〕。）Kwon 55 n.21 認爲鄧氏所重構的過程（從 16b 的「修飾」到 16e～f 的直截「否認」）是牽強的。

de Boer（'Justification' 191-92, 194-95）認爲，保羅在 16a～b 引用了猶太基督徒的一個公式（傳統），其中含有律法的行為、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ，和稱義全部三個詞語；這就是說，保羅在本書（及其後在羅馬書）用來建構其稱義神學的積木，是由那些在加拉太反對其工作的人提供的。作者（195-96）提出五點支持其說，但這些理據都沒有說服力：第一，16 節開首的分詞知道表示隨後的話（16a～b）可能是引句；可是，我們包括保羅的對手，此論點很難成立；參二15 註釋註 5 之（5）= 上面 516。第二，16b 用 διά, 16d 用 ἐκ（前者是引句的一部分，後者是保羅自己的用詞）。可是，作者自己指出（195 n.18），保羅多次使用 διὰ τῆς πίστεως（三14、26）或 διὰ πίστεως（羅三22；腓三9）。加二16 的改變只是用字上的變化；參二16c～e 註釋註 13 及所屬正文（下面 563）。第三，保羅沒有停下來對動詞稱義加以解釋或下定義；五4 提示這詞是加拉太的新傳道者所用的。這詞另外見於二17，三8、11、24，在這些地方，保羅都是在試圖摧毀新傳道者的神學。但保羅對這詞不加解釋的原因可能十分簡單，就是他傳福音給加拉太人之時已解釋過了：

此看法很不可能是正確的，理由如下：（1）這看法使保羅在本節的中間從猶太基督徒一般的立場（16a～b）轉到保羅自己的立場（16c～f），可是對於這麼重要的辯證步驟，卻完全沒有任何提示。[108]（2）保羅在本句（16a～b）之後隨即（16d）將因信基督與因行律法放在對立的地位（如鄧氏自己所承認的），此事實本身清楚表明，本句的兩個片語彼此的關係應作同樣解釋，即是視爲對立的。並無理由（除了爲要支持鄧氏的理論）要對本句作出一種攪亂緊接著之文理的解釋。[109]（3）保羅在本節一開首就強調，本句是我們知道的內容的一部分，是他和彼得一同分享的基督徒知識；討論中的看法卻使本句變成只是猶太基督徒一般的立場，與保羅自己的立場有別。[110]（4）理論上，我們可以想像這樣的情景：有些時候，一些猶太基督徒告訴他們的猶太鄰居說，他們遵行律法不會使他們得稱爲義，除非他們也信靠基督。但事實上，鄧氏沒有引述任何的猶太基督徒傳統來支持他的理論，而來自本節以外的證據正是此理論所需要的。[111]（5）按此說所採納的翻譯，兩個片語的準確關係是使人感到困惑

他所傳的就是因信稱義的福音；參一12c 註釋註 15 所屬正文（上面 293），另參：徒十三38～39。第四，另外兩個重要詞語（律法的行為、信耶穌基督）在這裡首次出現，同樣沒有加上解釋；問題不在於它們所指的是甚麼，而是二詞在稱義一事上彼此的關係。這一點如何支持作者的命題，筆者不大明白；無論如何，第三點之下的解釋，似乎同樣適用於此。第五，16b ἐὰν μή 的意思是「除非」，而「除非是藉著信耶穌基督」可解爲律法的行爲與信耶穌基督是彼此相容的，後者補充前者。若保羅是自由地寫作（即並非引用傳統），他就會避免使用這模稜兩可的 ἐὰν μή 而用乾淨俐落的但字（ἀλλά, 本書 23 次）。他在 16c～f 改正上述對 ἐὰν μή 的理解。關於這一點，作者的立場與鄧雅各相近（只是鄧氏並不以 16a～b 爲引句）；正文下一段提出的異議同樣適用於此。

108 Ziesler 24. Cf. Rapa 174-75 n.28. Cummins 9 指出，鄧氏看出來的這種「兩個階段」的現象在保羅書信別處找不到可與之相比的例子，這事實立即給鄧氏的聲稱扣上問號；鄧氏聲言，猶太基督徒一般認爲，信靠耶穌爲彌賽亞只是使他們的猶太生活方式更加精確，但並不對此生活方式提出質疑。

109 Silva, 'Christianity' 346 n.12. 蕭華又指出，從嚴格的語言學角度來說，鄧氏所需要的證據是「緊接著主要動詞和 ἐὰν μή 之後，就是表達例外的介詞片語」這種結構的一些例子。Cf. Silva, 'Faith' 217-18 n.3: 本節兩部分（a～b、c～f）彼此平行，此事實本身使鄧氏的看法變得「若非不能成立，也十分不可置信」。

110 Cf. Das, 'Another' 534.

111 Martyn 264 n.158（b）. 作者（n.158（c））提出的另一反對理由是：保羅所認識的關於稱義的、猶太基督徒傳統，從沒有提到稱義在甚麼情況下不能發生；羅三25，四25，及林前六11 都沒有包含否定詞。由此可以下結論，本節所有的否定詞（16a、d、f）皆出自保羅（第三個引自 LXX 詩一四二

的；律法的行為是否會「藉著」信靠耶穌基督而成爲稱義的根據（因行律法）？[112]

（三B）原文小字的意思是「除非」。我們知道表示，保羅將要說的話（16a～b）是在早期的猶太基督教中被所有的猶太基督徒（不管他們當中有甚麼分歧）接納的，而加拉太書中所反映的所有猶太基督徒都接納是項陳述，正是由於這話對於「遵行律法在稱義的事上是否一個因素」此問題是模稜兩可的；保羅及其敵對者對本句採取不同的解釋。正是由於本句模稜兩可，才迫使保羅在隨後的一句（16c～e）以清晰地對立的詞語將本句重複申述，把摩西的律法排除了。但若本句不是明顯地支持保羅本身的立場，他爲甚還要引用這眾人共享的陳述呢？一個可能是，保羅的敵對者在其教導中使用是項陳述（自然是按照他們的解釋來使用）。像猶太人的聖經一樣，是項陳述代表著新興的基督教一種基礎性的理解。因此，保羅不能置之不理；他的做法是，以是項陳述作爲與他的敵對者共享的起始點，然後把它按著自己的立場的方向，解釋爲「人稱義是因信基督，不是因行律法」（16d～e）。[113]此說有兩點困難：第一，將我們知道的我們解爲指信上所反映的所有的猶太基督徒，這做法值得置疑；根據文理，我們最自然的解釋是（僅）指保羅和彼得這兩位猶太基督徒。[114]第二，在上面以楷體印出的一句話是十分有疑問的；一句模稜兩可的話，怎麼可能成爲新興的基督教的基礎性的陳述？眞正基礎性的陳述是絕對清晰的，例如：耶穌是主（羅十9、10；林前十二3）；基督……為我們的罪捨己／死了（加一4／林前十五3）；基督已經從死裏復活（林前十五20；參：提後二8）。

2）。不過，此說假定了上述三節包含早期的基督教傳統，而這並不是確定的（參〔例如〕《羅》1.531-37、647）。

112 Ciampa 350-51 n.143. 因此作者認爲，很不可能有人會這樣建議（或保羅會接受）：「人稱義是因行律法（ἐξ ἔργων νόμου）藉著信耶穌基督（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）」。

113 Das, 'Another' 537-38, 539.

114 參**第一個問題**的討論（上面 520-22）。

總結**第四個問題**的討論，在三種看法之中，筆者認爲最不可能的是第三種，其次是第一種；（二A）比（二B）簡單和自然，因而至爲可取。按此理解，英文新譯本（「惟有藉著信基督耶穌」）準確地表達了保羅的意思：信心是稱義唯一的方法，而人絕不能使自己得稱爲義；在稱義這事上，罪人只能兩手空空的來到神的面前，接受祂出於恩典所賜的、義者的地位。[115] 而既然信心是稱義唯一的方法，信心也就是全然足夠的稱義之法；此重點將會在下一句（16c～e）進一步地強調。

第五個問題 信耶穌基督抑「耶穌基督之信（實）」才是正確的譯法？因信耶穌基督或類似的原文片語，在保羅書信一共出現七次，全部是在論及神的義或因信稱義的經文或其意域中。[116] 按傳統的理解（反映於本註釋所參考的所有中英譯本），本節的原文片語是指基督是信徒所信的對象；即耶穌基督是受詞所有格。[117]（一）這看法的主要支柱是本句的文理：在本句之後，保羅隨即說連我們也信了基督耶穌（16c），這話清楚表明了本句（16b）所言之信的確切性質（不是籠統或抽象的信，而是信耶穌基督），以及此信與耶穌基督的關係（基督乃此信的對象）；因此，本

115 Küng, *Justification* 238; Manson, *Paul* 63.（NEB, REB 作 'but only through faith in Christ Jesus'.）參上面註 104（上面 546）。

116 計爲：πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ 三次（加二 16b，三 22；羅三 22），πίστις Χριστοῦ 兩次（加二 16d；腓三 9），πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ（加二 20）和 πίστις 'Ιησοῦ（羅三 26）各一次。參較 διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ（弗三 12）。換一個計算法：本書四次，羅兩次（參《羅》1.480-86、514-16），腓一次（參《腓》364-65）。

117 I.e., πίστεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ = objective genitive. So, e.g., BDAG 819*a*（s.v. πίστις, 2 b β）.（1）Caird（*Language* 99）指出，雖然英文的直譯（'the faith of Jesus Christ'）聽起來像個主詞所有格，但是在希臘文，將此詞視爲受詞所有格是完全沒有困難的。參《羅》1.484-85 之（二）。（2）楊克勤（「基督中心」64）將原文片語「解釋爲主語所有格（objective genitive）」；「主語」大抵是無心之失，因隨後的「即『信任耶穌基督』」一語表明，基督不是行動的主體，而是行動的受詞。（3）Silva（'Faith' 229-30）正確地強調，所有格的結構只表示有關的兩個名詞之間存在著某種關係，至於這關係是甚麼性質，有賴讀者對語言及歷史的文理之認識方能斷定。路六 12 是個很好的說明：耶穌整夜向上帝禱告（和修）原文只是 ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ；但路加和他的讀者曉得，神從沒有被描寫爲正在祈禱（或擁有禱告）的（即 τοῦ θεοῦ 不可能是主詞所有格或所有所有格），人卻通常被描寫爲向神祈禱，因而向上帝禱告是 προσευχῇ τοῦ θεοῦ 這所有格結構的正確解釋（即 τοῦ θεοῦ 是受詞所有格）。

句的耶穌基督與信的關係，就像下一句的基督耶穌與信的關係一樣，即耶穌基督是信心的對象。[118]（二）如此解釋符合一項基本的釋經原則：意思模稜兩可的文法結構（如「耶穌基督之信」），應該借助於意思絕不含糊的文法結構來解釋；按此原則，下一句的信了耶穌基督清楚地表明本句的基督是信心的對象，不是運用信心（或表現信實）的主詞。[119]（三）此外，新約另二段經文（弗二 8～9；雅二 24）提示這看法是正確的。前一段說，你們得救是……因著信……不是出於行為；後一段說，人稱義是因著行為，不是單因著信；兩段都拿信與行為作對比，表明所言之信是人的信心，不是基督的信心或信實。若以弗所書是出自保羅的手筆（如筆者所相信），前一段便有力地提示，加拉太書本節的對比也是（人的）信與（人的）行為之對比，即耶穌基督是受詞所有格。若以弗所書是保羅以後之作，則前一段表示，作者將保羅在本節（及他處同一詞語：羅三 22；腓三 9）的「耶穌基督之信」理解爲受詞所有格。若「雅各的教訓可能是針對曲解保羅教訓的人」，[120] 則後一段表示，雅各也是將保羅的「耶穌基

118 Burton 121. Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1213; Betz 117*b*-18*a*; Bruce 139; Lambrecht, 'Reasoning' 56, *Collected* 161; Silva, 'Faith' 218 with n.4, 232, 233; Tolmie 90. 如 Ellingworth（'Note'）所指出，此論點由 16 節本身的交叉式排列法加強了：

（1）人稱義↓	（1）沒有一人……稱義
↓	（2）因為〔靠著〕行律法↑
（2）不是因行律法↓	（2）不因行律法稱義↑
（3）乃是因信耶穌基督↓	（3）使我們因信基督稱義↑
（4）我們也信了基督耶穌↑	

在這種排列法裡面，中央的（4）表達了全節的要點，而（3）所說的「耶穌基督之信」亦因（4）而變得更爲明確。

119 Silva, *Philippians* 187. Silva（2001）30（cf. Silva, 'Faith' 228）又認爲，屈梭多模和其他的希臘教父顯然假定 πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ 是受詞所有格，Harrisville（'Witness'）的文章證實了這一點（n.36; 參《羅》1.484 之〔四〕）。這些教父的見證之重要性在於：希臘文是他們的母語，而他們不但不覺得將耶穌基督視爲受詞所有格有任何困難，更選擇如此解釋該詞，並且（就證據所及）似乎沒有考慮有另一解釋（主詞所有格）之可能（Silva, 'Faith' 228-29）。Matlock（'Demons' 306, cf. 'Evidence' 438）也是支持 Harrisville 的論點，並強調教父的見證是一致地支持受詞所有格的立場。不過，Harrisville 的論據新近受到質疑（see Hays [2002] xlviii-il〔il 是 xlix 之誤——除非是新方法！〕）。這就是筆者不把它放在正文的原因。

120 Davids,「雅各書」1414*a*。這是現今的主流意見（cf. Fung, 'James' 160; 馮蔭坤：「雅各書」70）。

督之信」理解為受詞所有格。[121] 若雅各書的成書日期是早於加拉太書，[122] 後一段信與行為的對比仍可視為間接地支持保羅所論的「耶穌基督之信」同樣是指信耶穌基督。

（四）保羅書信較廣的文理，多次表明「耶穌基督之信」一詞所指的信是人的信心：（1）本節（加二16）的主題——人稱義不是因行律法，而是「藉著耶穌基督之信」——肯定是被重述於羅馬書四章五節；保羅在該處明說，那不作工而只信那稱不虔敬的人為義的上帝的，他的信就算為義了（新譯）。（2）羅馬書三章二十八節（人稱義是因著信，不在乎律法的行為〔呂譯〕）所說的信，不可能有別於五章一節（我們既因信稱義）所指的信；但後一節的結論總括了上文所說之事（一18～四25，尤其是 三21～四25），而該上文的最後數節（四22～25）表明了，（從亞伯拉罕的角度）將要被算為義（呂譯）的是我們這些相信……的人（24節，思高）。可見三章二十八節的因著信是指人的信心。（3）三章二十八節的信應與第三十節的信相同，後者是指受割禮的（即猶太人〔現修〕）和未受割禮的（即外邦人〔同上〕）藉以稱義的信心。（4）出於信心的義（羅十6）在心裏相信就必稱義（10節，新譯）這信息裡表達出來。上述的經文不容置疑地表明，當保羅說人稱義是藉著信時，他所想到的人的信心。[123]（5）信字在羅馬書（三21～四25）一大段內「共用了十八次，除了受爭議的三次外（三22、25、26），餘下的十五次都一致地是指人對神或基督的信靠，這信心就是稱義的唯一方法；而這幾節（三21～26）是神學性的提要，是這一大段（三21～四25）其餘部分的基礎，因此，除非有很強的理由，就不能將這幾節的『信』字另作解釋，認為這字不是指人的信心，

121 Cf. Matlock, 'Demons' 306-7.

122 Cf. Fung, 'James' 160; 馮蔭坤：「雅各書」70-71。Lindars（'Quotations' 224-25）指出，就當日（1961）而論，新近的意見多數贊成雅各書是較早成書的，並反對此書與保羅書信有直接的關連。

123 Westerholm, *Perspectives* 306 n.18（continued, point [iv]）. 關於羅五1，亦參《羅》2.26。

而是指基督的信心或信實。事實上，這樣的理由並不存在。」[124]

反對受詞所有格的一個理由是：當信字的動詞及名詞結構同樣被視為意義相同時，本節（和三22及羅三22）便呈冗言現象（因信耶穌基督……信了基督耶穌……因信基督）。[125]可是，就現存的保羅書信而論，

124《羅》1.483-84（「餘下的十五次」見 484 註 27）。Cf. Silva, 'Faith' 230: 基督教的基本著作（包括保羅書信）給予人的信心如此顯著的地位，其作者一定預期讀者會按此意思來理解 πίστις 一字，除非文理將這樣的意思排除（例如：羅三3 τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ 若理解為「對神的信靠」是無意義的）。認為是受詞所有格的釋經者還包括：曾 13; Dunn, 'Search' 316; Kuula 59 with n.4; Kwon 55 n.22; Metzger/Reumann, 'Galatians' 266*a*; Mitchell, 'Conversation' 139 with n.14; Morland 186; Pate, *Reverse* 227 n.136（continued, under point [4]）; Rapa 140-43; Scott, 'Knowledge' 183-85; Stanton, 'Gospel' 180; Tarazi 85-86; Wiarda, 'Plot' 247 n.51; Wisdom 141-42 n.63, 186 with n.10.

（1）Martyn 270 n.171 引 P. W. Meyer 的意見（此意見亦被 de Boer ['Justification' 203 n.45] 採納）指出，若嚴格地下定義，受詞所有格不僅要求 'a verbal ruling noun'（意即有行動意味的名詞在結構中居領導地位，例如：the *love* of God = 對神的愛），且要求 'one whose cognate verb is transitive'（意即與此名詞同字根的動詞是及物的，例如：we *love* God = 我們愛神）；但與 πίστις 同字根的動詞 πιστεύω 只是在其意思為「信託」時才是及物的。總意即是，πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 不是受詞所有格。可是，此論證不是決定性的，因為 ἔχετε πίστιν θεοῦ（可十一22：你們對上帝應當有信心〔呂譯〕）和 πιστεύετε εἰς τὸν θεόν（約十四1：你們應當信上帝〔新譯〕）同是指對神的信靠。亦參：雅二1，τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ = 'your faith in Jesus Christ, our . . . Lord'（NJB）; 啓二13，ἡ πίστις μου = 'your faith in me'（NRS, NIV, NJB）. Wallace 116 以這三節為 πίστις 之後取受詞所有格的例子（儘管他在加二16 持主詞所有格的立場）。（de Boer ['Justification' 204 n.46（continued）] 則認為，在整本新約裡，πίστις 之後取受詞所有格的例子，較清楚的只有可十一22。）George Howard（*ABD* 2.759*b*）對此三節另作解釋，但見蕭華有力的辯護，即與 Wallace 關於這三節的立場相同（Silva, 'Faith' 231 with n.36）。

（2）事實上，上述（英文引句所屬）的見解被Silva（'Faith' 229 n.33）評為「特別愚蠢的評語」（蕭華故意沒有註明出處，以免「那著名的作者」感到尷尬）。他以 τῆς τῶν Ἑλλήνων εὔνοια（出自希臘歷史學家色諾芬）一語以資說明：其意思是「對希臘人的善意」，儘管與名詞 εὔνοια 相對應的動詞 εὐνοέω 是不及物動詞，並且隨後取間接受格，不是直接受格（πιστεύω 隨後亦常取間接受格）。

（3）Matlock（'Detheologizing' 19 n.59）從蒲魯他克（與保羅同時代，但比保羅年輕）舉出好些「πίστις + 受詞所有格」的例子。Hays（2002）xlv n.59 認為其中有幾個是可爭議的，但他承認其他的許多例子支持 Matlock 的論點，即這結構確實有時出現。Matlock（'Demons' 304）進一步指出，至少就蒲魯他克而論，受詞所有格是他較喜歡用以界定「信之對象」的方法。（4）Garlington（'Role' 89 with n.7）視為形容所有格（譯文作 'Christic faith' [also 112]），但此解釋實質上與受詞所有格無異：「特以拿撒勒人耶穌作為以色列之彌賽亞為對象的信心」（so also idem, *Defense* 42; 但 43 進一步的解釋加上〔筆者以楷體標示的〕另一意思：「基督既為信心下定義，又是信心的對象」）。

125 Wallis, 'Faith' 71. George Howard（*ABD* 2.758*b*）聲稱，若採納受詞所有格，「全句就滿了冗言和無謂的重複話」。Silva（'Faith' 232）認為，鑑於保羅所用的造句法，這種異議「特別奇怪」。他舉例說明如下：'When I heard that one could purchase the car at a special price, I decided to buy it'. 沒有人會認為，*buy* 不能與 *purchase* 同義，否則便會呈冗言現象；相反的，在這種結構裡，我們假定第

這是保羅對因信稱義的主題首次作出清晰的陳述，因而他用了兩個同義的方式（所有格的名詞，動詞加介系詞）表達他的意思，以示強調，這是不足爲怪的；畢竟，他毫不猶疑地強調與此相關的（不是）因行律法一詞，後者重複了兩次（即共三次）。既然因行律法出現了三次，這要求因信基督也出現三次。換一個講法，既然連我們也信了基督耶穌是對出現三次的因行律法的部分回應，那麼保羅很可能有意以三次的信……基督來與三次的行律法構成對比。[126]

原文片語也可以譯爲藉耶穌基督的信（和修頁邊註），即是將耶穌基督的視爲**主詞所有格**，[127] 而保羅在談論的是耶穌基督自己的信，不是信徒對祂的信靠。早於二十年前已有釋經者（誇大其詞地）聲稱，「耶穌基督之信或信實」這翻譯的正確性已被確立，不需要進一步的支持。[128] 越來越多釋經者持此看法，[129] 其翻譯包括：「耶穌基督的忠信」、[130]「基督耶穌的信實」、[131]「彌賽亞耶穌的、信靠的信實」；[132] 所指的是「基督自己的信心」、[133]「基督對約的『信實』」、[134] 基督對神的忠誠順服、[135] 基督爲我們死在十字架上的信實之舉，[136] 此舉就是我們對基督的信靠之基礎。[137] 朗列科認爲「耶穌基督之信」似乎是保羅一個固定的詞語，用來表達基督福音的基礎：福音的客觀基礎就是耶穌向父神所獻上的完全的、順服的回應——在祂的一生主動地順服，在祂的死亡被動地順服。[138] 按主詞所有格

二句使第一句的意思更清晰。

126 依次見：Dunn, 'Once More' 72; Matlock, 'Demons' 307; Fee, *Empowering* 374 n.21（continued）. Cf. Westerholm, *Perspectives* 305-6 n.18（point [iii]）.

127 I.e., πίστεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ = subjective genitive. Martyn 270 with n.171 則認爲最適宜稱之爲「作者所有格（authorial genitive）」，或「來源所有格（genitive of origin）」。Manson（*Paul* 62）也是視爲「作者所有格」，但所指的是「基督藉著啓示神的愛，在人裡面造出來的信心」。Lohmeyer（'Gesetzeswerke' 207）認爲有多重意義：此信由基督而來（主詞所有格〔嚴格地說應爲：來源所有格〕），並以基督爲對象（受詞所有格）；此信就是基督（品質所有格）。Borchert 283 則認爲，對今天的讀者而言，最好將保羅的詞語視爲故意模稜兩可（我們的信心是基於耶穌的信實）。

128 Gaston, *Torah* 12.

129 E.g., Bassler, *Paul* 27-32; Boring & Craddock 583*b*; Campbell, 'Jesus' 120-23, Caneday, 'Redeemed' 189 n.19; Freed, 'Galatians' 96-98; Garland, 'Defense' 168-69; Harrington, *Paul* 28 n.5; R. B. Hays, *ABD* 3.1131*a*; Jervis 21-22, 69, 72; Jervis, 'Peter' 54; Matera ix; Soards, 'Seeking' 253-54 n.44; Kok 121, 125; 郭 91。Sampley（'Comparison' 338 n.20）說，越來越多的新近研究認爲，「基督之信」一詞較適宜解爲指「基督的信心」或是「像基督所有的信心那樣的信心」。

130 '[T]he fidelity of（Jesus）Christ'（Dalton, 'Meaning' 42, Dalton 61）.

131 Gaston, *Torah* 13, 65, 71. Gager（'Galatians' 84-85）接受此翻譯作爲他討論二15～21 這一段的根據。譯爲 'the faithfulness of Jesus Christ' 的釋經者還包括：Cousar, 'Galatians' 51; deSilva, *Introduction* 506-7; Freed, *Morality* 218; Gaventa, 'Singularity' 158; R. Longenecker 87-88; R. Longenecker, 'Obedience' 146-47, 'Conviction' 482-83; B. Longenecker 143; B. Longenecker, 'Contours' 134-35; Roetzel, '*Ioudaioi*' 10; Cummins, 'Christology' 203; Cummins 201, 202（cf. 205: 'the faithfulness of the Messiah' [so also Wright, '4QMMT' 127 n.52]; πίστις Χριστοῦ 的圓滿意思是指 'the outworking of [a] God's covenant faithfulness [b] via Messiah Jesus' faithfulness [c] in the lives of the Jewish Christian believers'. 參二5 註釋註 25〔上面 414〕）。

（1）B. Longencker 96 n.6 表示，他選擇譯爲「信實」是由於兩個原因：第一，「信實」的含意可包括「信心」，反之則並不顯然（但參下註）；第二，「信實」比「信心」對於「約之忠信（covenant fidelity）」（參下面註 134 及所屬正文）這神學問題較爲合適，而這問題都顯見於討論中的詞語在保羅書信出現的大多數地方。作者（'Defining' 80）又認爲羅三25 的 διὰ [τῆς] πίστεως 可能是早期基督教的認信陳述，因而信字所指的是耶穌生命中的一個屬性；此理解控制了 πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ 一詞在保羅書信出現時應如何解釋（即是作爲主詞所有格）。但見《羅》1.505-6（留意註 21）。（2）Hays（2000）246 n.131 聲稱，羅三21～22 決定性地表明，「耶穌基督的信實」這翻譯是正確的；若謂神的義是「藉著我們相信耶穌基督」而顯明，有何意義呢？但後一個片語不必視爲形容動詞顯明，詳參《羅》1.478-80。

132 Stern 538: 'the Messiah Yeshua's trusting faithfulness'. 作者認爲，「信心的含意是信實，信靠的含意是順從。」Cf. Davis, *Structure* 254 with n.33:「耶穌基督的信靠之舉（Jesus Christ's act of trust）」，即是他在十字架上犧牲之死。

133 此信心首先在他自己的一生中表明出來，繼而在信徒的生命中再次表明出來。So Hanson, *Jesus* 9-10; cf. idem, *Studies* 40. 另一方面，Bultmann（*Understanding* 277）則認爲，「耶穌的信心在保羅的思想中完全沒有任何地位」。

134 Wright, 'Exegesis' 218; B. Longenecker, 'Contours' 135（'the covenant fidelity of Jesus Christ'）.

135 Winger, *Law* 140, 141（159 則解爲 'the πίστις which Christ had in God'）; Freed, *Morality* 214（'Christ's faithfulness toward God'）。

136 Martyn 251, 259, 270-71（point [5]）; Martyn, 'Gospel' 250（cf. Hays, Review of Martyn 61）; Hays（2000）239*b*, 240*a-b*; Just, 'Christ' 179-80; de Boer, 'Justification' 205; Matera, 'Letter to Galatians' 108, 272 n.38, 'Death' 288 n.15（一4 和二20 描寫了基督之信）。Silva（'Faith' 232 n.40）對 Martyn 270-71 所稱爲「決定性」的兩個理由，提出了有力的反駁。

137 Matera 15. 作者（94）因此認爲，πίστις Χριστοῦ（16d）可譯爲 'Christ-faith', 即是作爲信徒個人對基督的信靠（'personal faith *in* Christ'）之基礎的、基督之信（'the faith *of* Christ'）。但是當作者（102）進一步說，'This faith embraces both the faith *of* Christ and faith *in* Christ and might well be called Christ-faith'（底線爲筆者所加），其立場已從「基督之信（甲）是信徒對基督的信靠（乙）之基礎」改爲「此信〔πίστις Χριστοῦ〕同時包含（甲）和（乙）」；這進一步的講法有點混淆不清。

138 R. Longenecker, 'Conviction' 483. Cf. Witherington 182:「基督之信」是縮寫，指「那信實的一位」的故事：祂順服至死，且死在十字架上，因而成就了人類的救贖（cf. Witheringtin, *Narrative* 270）。另一些解釋包括：（1）G. Howard（*ABD* 2.760*a*）認爲，「基督之信」是指基督藉著把救恩之門向外邦人打開，信守了神對亞伯拉罕的應許，即是萬國要因他得福。（2）Cosgrove（1997）205 認爲是指 'Christian faith' 作爲末世的救恩之道。（3）Taylor（'Function'; see Williams, 'Romans' 274-75; G.

的理解，保羅在本節便是將使人得救的信剖析爲其組成的兩部分：耶穌所有的、對神的信靠和信實，以及信徒所有的、對耶穌（因而也是對神，參：約壹二23）的信靠和信實。人要被神宣告爲義，二者缺一不可。[139]這樣，本節（及羅三22；腓三9）便巧妙地平衡了基督徒信心的客觀基礎（耶穌基督的信心／信實）以及人類必須作出的主觀回應（藉著信），就是藉著信心領受基督的信實所帶來的好處。[140]

主詞所有格的支持者又認爲，（一）此看法有助於解釋，耶穌之死如何可被理解爲救恩的來源。[141]可是，對保羅而言，我們是因基督的死和復活而得救的（羅四25，參五21b；復活對基督信仰之重要性，見林前十五14、17）；基督可以順服（信實）至死（腓二9），但不能「（順服）至復活」，因爲使他復活的總是神（同上；參羅十9b）。這就是說，主詞所有格的看法只能指向基督之死（作爲「基督之信」的內涵），不能同時指向他的復活，因而將保羅對基督（論）與救恩（論）之關係的眞正理解，不可容忍地縮短或簡化了。[142]（二）保羅在下一句（16c）使用介系詞來清楚表明動詞信了的對象，但在本句和再下一句（16b、d）則使用所有格結構；若在這兩句，保羅所指的仍是對基督的信靠，他會使用介系詞來清楚地表明他的意思。因此，他刻意地改變了所用的原文結構，此事實表示他

Howard, *ABD* 2.759*b*）將「基督之信」解爲指基督之可信賴，祂彷如羅馬的遺囑法律中唯一的繼承人，把神的約（參三15～17）的益處，即是亞伯拉罕的產業，分給猶太人和希臘人。（4）Braxton 81, 119 n.66（continued）將「耶穌基督之信」視爲「基督事件」之簡寫，指「神在基督裡爲要拯救人類和宇宙而工作」的故事。（5）Georgi（'Galatians' 36 n.10）暗示，他認爲這詞的意思可能是「基督之信」（主詞所有格），甚或是 'the faith that is Jesus'（'explicative' genitive）；所指的是耶穌的忠誠（'loyalty'），甚或是耶穌所代表的信賴與忠誠；而這建立並保存社會的穩固（'social solidity', δικαιοσύνη）。（6）按 Williams 69-70（cf. idem, 'Again' 444）的解釋，「基督之信」是指基督所引到世上，作爲人類生存的新可能的、終末的（'eschatological'）信心；基督開創並示範了這「以絕對的信靠和不動搖的順服生活在神的旨意中」的信心，而這也是信徒的特色，因他們是在基督裏的。如此，這詞的意思有兩方面：首先指基督自己的信心，但同時包括與之相對應的、在祂裡面的人的信心。參《羅》1.485 註 33 之（9）。

139 Stern 539.

140 依次見：R. Longenecker, 'Conviction' 483; Witherington, *Quest* 275.

141 Hays, 'Pauline' 55.

142 Actemeier, 'Faith' 91.

要區別「基督之信」和信了基督。下兩句直譯作「我們信了基督，爲使我們藉著基督之信稱義」。[143]可是，保羅在本節兩次使用了所有格的「基督之信」，其原因可能十分簡單：從修辭學的角度，他需要一個簡潔的組合，與律法的行為相對。[144]而既然下一句的結構（動詞加介系詞）清楚表明了基督是信心的對象，其前後兩句就可以只用所有格結構而不使用介系詞，亦不會（至少不應）引起混淆。[145]

反對主詞所有格的理由包括：（一）雖然動詞信字在保羅書信共用了54次，保羅卻從來沒有以耶穌基督爲這動詞的主詞；[146]換句話說，除了受爭議的那些片語外，保羅書信沒有甚麼地方可以說是清楚地提到基

143 Williams, 'Romans' 273-74.

144 So Dunn, 'Once More' 72 n.51. 即是 πίστεως ['Ιησοῦ] Χριστοῦ 與 ἔργων νόμου 相對。（1）Matlock（'Detheologizing' 14）引 Louw & Nida 的意見指出，一個作者使用動詞或名詞，大部分取決於一段文字的造句結構（'syntactic structure'）及文體特色（'stylistic features'）；本節就是很好的說明（n.44）——需要用動詞時就用動詞（16c），需要用名詞時就用名詞（16b、d）（art. cit. 15）。（2）Williams（'Again' 435-36）認爲，若保羅所指的是信靠基督，他在 16d 很可能會說 ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως 而不是 ἐκ πίστεως Χριστοῦ. 但只是 ἐκ πίστεως 二字不足以與 ἐξ ἔργων νόμου 構成工整的對比。

145（1）Matlock（'Detheologizing' 13）指出，雖然 Campbell（'Presuppositions' 715-16 with n.8）強烈反對這樣把名詞和動詞連在一起，但事情已由保羅自己爲我們決定了：他在羅四9 將 3 節所引的創十五6（亞伯拉罕信神，這就算為他的義）意譯爲亞伯拉罕的信，就算為他的義，即是以名詞 πίστις 取代了動詞 πιστεύω.（2）Hume 41 認爲可合理地假定，「πίστις + 基督／耶穌基督的所有格」與「πίστις + ἐν, εἰς or πρός + 耶穌基督」同義。不過，雖然用 εἰς（徒二十21，二十四24；西二5）或 πρός（門 5）肯定表示基督是信心的對象，但是用 ἐν 的七次就不是那麼肯定了。在教牧書信的四次（ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ 之前都有冠詞），只有一次是指基督爲信心的對象（提前三13；cf. Marshall, *Pastoral* 496-97），另三次所表達的是與基督聯合之意（提前一14；提後一13，三15；cf. ibid. 395-96, 714, 790）。在餘下的三次，ἐν 所表達的亦較可能是指一個範疇，信心在其中發生功效（弗一15〔M. J. Harris, *DNTT* 3.1212〕；西一4〔Harris, *Colossians* 16〕）或信徒在其中成爲神的兒子（加三26〔見該節註釋第三段：下面 872-74〕）。

146 同字根的形容詞 πιστός 在保羅書信共用了 33 次，只有一次是形容基督（帖後三3），而該處所論的信實，也不是指基督對神的信心或順服，而是指基督會堅固和保護信徒（可參《帖後》296-300）。Silva（*Language* 107-8）從「文法變換法（transformational grammar）」的角度對 πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ 的解釋提供線索：這詞可被解爲從兩個不同的核心構造（'"kernel" construction'）變化得來；（1）是 'Ιησοῦς πιστεύει（「耶穌信」〔107 的 *pistei* 似是 *pisteuei* 之誤植〕），或 'Ιησοῦς πιστός ἐστιν（「耶穌是信實的」），（2）是 πιστεύειν εἰς 'Ιησοῦν（「信耶穌」）。保羅有幾次用（2），卻完全沒有用（1）；這就爲這詞的解釋提供了決定性的指引。蕭華又強調（'Faith' 231-32），這裡的要點不是說：保羅沒有能力使用（1）的講法，或這講法背後的觀念對他是陌生的，而是說：（1）的講法至少並非保羅的特殊作風（'not characteristic of [him]'）。

督的信心的。[147]（二）雖然基督的順服在羅馬書第五章和腓立比書第二章扮演了重要的角色，但是並無具說服力的證據，表示加拉太書這隱晦的「基督之信」一詞就是指基督的順服。[148] 事實上，即使是在羅馬書，保羅也是對基督的信心或信實隻字不提，而是強調祂的順從（五15～19）；因此，支持該書三章二十二節的因信耶穌基督一詞的原文（與加二16b 相同）爲主詞所有格的釋經者，要從基督順服神的事實，推論出基督信靠神的事實來，或是較廣泛和籠統地根據邏輯推理而達到相同的結論。[149]（三）主詞所有格的立場典型地同時肯定基督的信實或對神的忠信（甲）和信徒對基督的信靠（乙）這兩個焦點，卻不能解釋二者之間的關係，亦不能解釋保羅爲甚麼不把二者的關係解釋清楚。[150]（四）海斯不得不以亞伯拉罕的信心作爲基督之信實的原型，漠視了「三章六節開首的就如一詞，將加拉太人的信心和亞伯拉罕的信心清楚地連在一起」的事實。[151]（五）主詞所有格的解釋並不符合保羅在（15～16）這兩節的論證：主

147 Dunn, 'Once More' 79, point（3）; cf. Silva, 'Faith' 231, 233, 247（point [2]）. 鄧氏又認爲（70），雖然將「基督之信」解爲指基督之死可與保羅的神學配合，但二16、三14、26 的 διά 形式不容易解釋。較可能的表達方式是διά + 直接受格（「由於、因爲」），相當於 ἐκ + 所有格（「基於」），而不是 διά + 所有格（「藉著」）。不過，值得留意的是，保羅論及救恩或稱義時，從沒有使用 διά + πίστιν（直接受格）這個語法；這種講法「會牽涉一項教義上的謬誤」（Lightfoot 115*b*），彷彿信心作爲一種成就是神拯救人的條件。但信心「根本不是一項條件，乃是接受」（Whiteley, *Theology* 165）。Cf. O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 292-93; Waters, *Justification* 172: 'faith is the sole *instrumental* cause of justification. . . . Pauline faith, in the act of justification, is consistently receptive in nature.'

148 J. Barclay 78 n.8. Silva（'Faith' 232 n.38）指出，可與 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 相比擬的 ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ（林後十5）一詞，肯定不是指基督自己的順服之舉（而是順服基督之意）。Matlock（'Detheologizing' 11）猜想，主詞所有格的看法不自覺地倚賴了英文的 'faithfulness' 一字的某些語詞特色——'faithfulness unto death'——而不是留意 πίστις 一字的用法。（Hays [2002] xlvi-xlvii 回應 Matlock 該文；Matlock ['Arrow' 54-57] 回應前者。）

149 Cf. Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ' 338. 見《羅》1.483 註 24 之引句。Westerholm（*Perspectives* 306 n.18 [continued], 371 n.54）指出，保羅從沒有稱基督的順服爲 πίστις（信心或信實）；Silva, 'Faith' 232.

150 Ciampa 195-96 n.135. 例如，L. T. Johnson（'Galatians' 308）說，「耶穌之信」是耶穌作爲人對神的回應（'Jesus' human response to God'），此信使其他人「有信心」並「因信成義」。但是如何「使」呢？參註 138 之（6）= 上面 556。J. Barclay 78 n.8（with reference to Hays [1983] 139-91 = Hays [2002] 119-62）同樣指出，海斯未能解釋（甲）和（乙）二者之間的關係；巴約翰認爲討論中的片語最好視爲 'faith in Christ' 方便的縮寫（參三22、26）。

151 J. Barclay, loc. cit. 參三6 註釋第二段（下面 658）。

句說，連我們也信了耶穌基督（16c）；因此，主句的焦點在於對基督的信靠，因而也是全句的焦點。主句前後的附屬句依次表達了信基督的原因（16a～b）和目的（16d～e）。[152]

（六）受詞所有格的解釋完全符合書信持續的要旨，包括（人的）信與（人的）行爲的基本分別；但主詞所有格的解釋所引入的，是個完全不同的方向。[153] 這違反了蕭華從語言學角度提出的一項釋經原則：我們遇到意思不明的語言單位時，所應選擇的解釋，是對這單位所屬的經文添加最少量意思的那個解釋。[154]（七）換一個講法，按受詞所有格的理解，「信心、信靠」的意思，以及基督作爲信心的對象，已存在於文理中（16c）。但是按主詞所有格的理解，在「耶穌基督之信」一詞內（16b、d），原文名詞信字的意思變成「信實、忠信」，有別於存在於文理的「信心、信靠」之意。但是有甚麼證據（語言方面的、文理方面的）標誌著或表示這意思上的改變呢？將原文片語解釋爲指基督的「信心」可減少上述的困難，但是仍得解釋保羅爲何要談及基督的信心，以及他爲何要談及基督的信心。受詞所有格的理解是由文理（的語言）支持的；主詞所有格的理解卻是決定性地倚賴受爭議的片語本身，按著這些片語的一個新的可能來解讀，而這新的可能似乎是由一些「保羅並不關注」的關注所引起的。[155]（八）難以看出「基督的信實」此觀念在保羅的論證中如何發生作

152 Hansen（1989）103. Cf. Hansen（1994）69 n. 這足以抗衡 Wallis（'Faith' 105）對受詞所有格提出的其中一個反對理由，即在這論保羅的救恩觀的本鑰節裏，重點便笨拙地落在信徒而不是落在基督身上。Matlock（'Demons' 309-11）列舉證據表明，反對受詞所有格的一個釋經理由是，這種理解使人在稱義一事上獲得太重要的角色，基督的角色則變成被動的，只是使人稱義之信心的對象。作者（317）指出，這卻不是保羅和他的早期讀者所關注的，而是日後才產生的神學（救恩論的）關注。

153 Dunn, 'Theology' 141 n.54. Contra Martyn, 'Events' 168.

154 Silver, *Philippians* 187 n.31. Silva（'Faith' 233）又指出，按討論中的新看法，保羅使用了其意思本來就是模稜兩可的一個結構（「耶穌基督之信」）來表達一個對他的論證十分重要的觀念（耶穌基督的信心／信實／忠信），卻從沒有作出任何解釋，爲讀者除去這詞的模稜兩可性（語言學的標準用語是 'disambiguate'）；這情景十分不可能，難怪在二十世紀之前所有爲人所知的註釋者，沒有一個認爲這詞是指基督的一種屬性。

155 Matlock, 'Demons' 316-17. 參上面註 152。（作者以這裡的論證覆蓋加、羅、腓三書多處地方；筆者

用；在甚麼意義上基督是忠於神呢？基督又如何信靠神，其方式對保羅的論證是適切的？[156]

總結以上關於**第五個問題**的討論，傳統的譯法和理解是正確的：[157] 人稱義不是因行律法，而是因信耶穌基督。只是，在因信耶穌基督一詞內，因字原文直譯作「藉著」（呂譯憑著），所用的介詞結構表示，信耶穌基督與稱義之間的關係，是途徑與目的的關係：信靠耶穌基督是得稱爲義的途徑或方法。[158] 保羅從沒有對信耶穌基督下定義，[159] 不過，伯頓對信了基督（16c）的解釋所含的定義值得接納，他說：這講法「按其最完全及最肯定的形式表達了基督徒的信心之舉，即是以接受關於基督的那個

集中討論加二16 本節。）Hays（2002）xlv-xlvi 引斐羅（《論亞伯拉罕》273）以支持主詞所有格的理解：神驚訝於亞伯拉罕對祂的信心（τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως ἀγάμενος），以信實回報他（πίστιν ἀντιδίδωσιν αὐτῷ），就是以誓言證實祂所應許的恩賜。海斯指出，《論亞伯拉罕》273 的重要性在於，斐羅多次提到「對神的信靠」，所用的結構是 ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις, 不是 πίστις θεοῦ; 更爲重要的，他在同一句裡面按不同的意思兩次使用 πίστις 一字——第一次指亞伯拉罕對神的信心／信靠，第二次隨即指神的信實（信守祂對亞伯拉罕的應許）。這例子正好說明了 πίστις 的多個意思，以及按文理解釋之必須。若斐羅可以在一個句子內這樣「旋軸式的使用此字（pivot about）」，我們也不用奇怪，保羅同樣一口氣提到我們對基督的信靠（16c）及耶穌基督的信實（16b、d）。可是，「按文理解釋」正是關鍵之所在：在斐羅該段，「回報他」以及隨後的解釋（以誓言證實祂所應許的恩賜）清楚表明，πίστιν 所指的是（神的）信實，不是 πίστεως 所指的（亞伯拉罕的）信心。加二16 卻沒有這種清晰的指示，有的只是 16c 的信了基督，因而在其前及其後的「耶穌（基督）之信」應按信了基督這清晰的意思來理解。

156 Marshall, 'Letter to Galatians' 225. Ciampa 195 n.135 同樣指出，保羅從沒有對「基督的信實」提供較清晰的解釋。雖然主詞所有格的支持者這樣回答第一問句：基督忠於神的旨意，順服至死（參上面註 136-138 及所屬正文〔555〕），但見上一段之（二）的後半部分。參較 Dunn（1993a）138-39（cf. Dunn [1993b] 57-58）所提出的四點反對理由，以及 Witherington 180-82 的逐點回應。Tichy（'Christ' 42）認爲，主詞所有格之說雖然具吸引力，但沒有眞正的說服力（'seductive . . . but not really convincing'）。

157 Westerholm（*Perspectives* 305 n.18）幽默地說，對於主詞所有格的看法，他「完全沒有任何異議……除了它是錯的」！Cf. Aune, 'Readings' 240:「*pistis Christou* 的爭議仍然繼續，不過，主詞所有格解釋的倡議者仍然屬於少數（a vocal minority），受詞所有格解釋的倡議者則有重要的論據在他們一方。」B. Longenecker 95, 96 則認爲，辯論的雙方都不能聲稱，事情已獲得解決；這是「很不可能會出現一致意見」的一類問題（作者採納主詞所有格〔見上面註 131〕）。Cf. Horrell, *Paul* 79: 辯論的雙方目前仍未有哪一方可以根據文法、語言及釋經的理據，聲稱獲得完全的勝利。

158 διά + genitive = 'through'. Cf. A. Oepke, *TDNT* 2.67. Freed（*Paul* 86）譯爲 'by virtue of'（「由於」），但 διά + 直接受格才是這個意思（參上面註 147）。

159 新約他處也沒有，來十一1 並非例外（可參《來》2.227-28）。

信息爲基礎，而將自己委身給祂」。[160]

二16 c～e　連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義；

我們在原文是獨立代名詞（即不僅是隱含於動詞之內）；這詞顯然重拾上一節的我們（也是獨立代名詞），指保羅和彼得這兩個生來的猶太人。連我們的含意見二章十五節註釋第二段。[1] 有認爲信了基督在保羅書信（和約翰的著作）是個正式的縮寫法，所表達的意思是：相信耶穌就是神所應許和人所期待的彌賽亞，即是相信在耶穌基督的歷史事件中，彌賽亞的國度已經來臨。[2] 不過，信了原文直譯是「信入」（如在腓一29），[3] 所提示的意思不僅是理性上的認知和相信某些關於基督的事實，而是基於接受那些事實而委身給基督；[4] 譯爲信從了（思高、金譯）比信了更能表達這個意思。如馬學而的解釋，由於耶穌是活著的主，當祂的跟從者「信入」祂時，他們就不僅是對於有關祂的事表示相信，也不僅是靠賴祂已作成的事，而是將自己委身給這位活著的人物，因而與祂建立

160 Burton 123. Cf. Bultmann, *Understanding* 277. McKnight 121 則定義爲：人對基督（開始和繼續的）信靠與順服的回應，爲要獲得神的接納（endorsed by Garlington, *Defense* 43）。

1 註 13 之後（上面 517-18）。

2 Miranda, *Marx* 208（cf. 211）. 作者將本節的 πιστεύειν εἰς 視爲與 πιστεύειν ὅτι 相等，後者見羅十9；帖前四14；約二十31；約壹五1。Cf. R. Bultmann, *TNDT* 6.203-4.

3 πιστεύειν εἰς. 這語法在古典希臘文及 LXX 都沒有出現；M. J. Harris（*DNTT* 3.1212）認爲它可能是仿傚希伯來文的 *he'ᵉmîn bᵉ* 而構成的。不過，LXX 並不是把 *bᵉ* 譯爲 εἰς, 而是以簡單的間接受格翻譯前者；因此，討論中的希臘文語法較可能是基督教的獨特創作（so Ladd, *Theology* 271-72 = 賴德，《神學（上）》318）。

4 Cf. R. Longenecker 88; 上一段末（伯頓的定義）。（1）Williams 70 認爲，本句可譯爲「我們已經把自己委身給基督」。作者又認爲，另一選擇是保留介詞 εἰς 的根本意思（「朝向」或「進入」的活動），「信入基督裡面」意即進入那新的「社會－屬靈（socio-spiritual）的範疇」內，在那裡彌賽亞耶穌是主。不過，εἰς Χριστόν 在林後一21 和西二5 的意思依次似乎只是在基督裏和對基督的（思高、現修），即是並無「進入」之意。（2）Freed（*Paul* 86）認爲，除了「信入」之外，亦可譯爲 'with a view toward Christ Jesus'（作者在 *Paul* 97 選擇此譯法；在 *Morality* 214 則譯爲 'with respect to'）；兩個翻譯都是要表達信徒將自己委身，向耶穌作爲基督及主效忠。

一種屬靈的關係。[5]上一句的耶穌基督在這裡取了相反的次序，變成基督耶穌；這次序上的改變也許與介系詞「入」字有關：在此詞之後用基督一詞，比用耶穌一詞讀起來更順暢，聽起來亦更和諧悅耳。[6]

隨後的一句（16d～e）表達了我們也信了基督耶穌的目的：使意即為使／為要使（金譯／和修）。[7]稱義原文是被動語態（如在16a）；[8]「得稱爲義」意即被神宣告爲「在祂眼中是義的」，即是在神面前有義者的地位，與神有一正當的關係，被神悅納。[9]其餘的話跟本節開首十分相似的話（16a～b）有三點分別：第一，該處的因信耶穌基督，經過居間的、改變了次序的信了基督耶穌（16c），現在縮減爲因信基督（基督此簡稱在16d～21b保持不變）；此三者（指基督的稱謂）並無實質上的分別。[10]第二，前一句的藉著信耶穌基督（現修）現在變成由〔於〕信基督（呂譯）。[11]若介系詞的轉換表示不同的意思，則前者所指的是稱義的途徑（藉著信），後者所指的是稱義的原則（出於信）；二者合起來，表明了信心就是稱義的原則和方法。[12] 不過，這裡的改變較可能只是用字上的變化；有關的兩個介詞片語亦（按相反的次序）用於羅馬書三章三十節，[13]而保羅在該處的論點（猶太人和外邦人在稱義的事上沒有分別：28～29節，亦參22～24節）表明，二詞的差異只是一種修辭伎倆，並不代表實質上的分別。[14]雖然如此，介系詞的改變仍然使這裡的由信基督與由於行律法（呂譯），不但在意思上亦在形式上，成爲完全的對比：在基督教的稱義（救恩）之法裡面，信心取代了行爲，基督取代了律法。[15]第三，此對比消除了前一句的「除非」一詞所產生的模稜兩可，[16]斬釘截鐵的說，稱義之法是因信基督，不是因行律法。

上文曾提及，反對將因信耶穌基督（16b）視爲主詞所有格的一個理由是，這使本節產生冗言現象。[17]是項指控似乎特別適用於此，因本句不但重複了上一句因行律法與因信……基督的對比，而且在另一方面表達得似乎太過累贅：保羅若說，我們也信了基督耶穌「使我們可以稱義」，意思不就夠清楚了嗎？爲甚麼他要說，我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義呢？其實，在這裡重複因信基督並非無意義的贅述，而是有

5 I. H. Marshall, *NDBT* 600*a*. 馬氏進一步指出，就如婚姻使夫婦二人成爲一個新的個體，信徒亦在基督裡成爲祂的身體（羅十二4～8；林前十二12～27）。McKnight 122 指出，保羅的歸主是突然和戲劇性的，彼得歸主的道路則是漫長和顛簸不堪的：在耶路撒冷開始（約一35～42），在加利利再進一步（路五1～11），在該撒利亞腓立比首次認信（可八27～30），在受難週掙扎無效（十四66～72），主復活後獲得復興（約二十一15～19；參：路二十二32），於五旬節時達致成熟（徒二）。雖然二人的經歷不同，但是保羅以他們的歸主爲基本上相同的：拒絕了律法制度，擁抱（接受）了基督制度。

6 Cf. Rogers 56*a*. 即是 εἰς Χριστόν 比 εἰς Ἰησοῦν 更順暢悅耳。難怪保羅總是說 εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν（另見羅六3）或 εἰς Χριστόν（加三17、24、27；羅十六5；林前八12；林後一21；弗五32；西二5；門6），而從來不說 εἰς Ἰησοῦν。

7 Martyn 276 n.182 認爲 ἵνα 所指的是神的目的（so also de Boer, 'Justification' 209）。但解爲指我們信了基督的目的是較自然的做法。

8 δικαιωθῶμεν = 'divine passive'. 見二16a～b 註釋註 12 第二段之（4）= 上面 524。

9 見二15a～b 註釋「第二個問題」之（二）= 上面 523-24。因此，保羅這話給 Dunn（'Justification' 93）對保羅的歸主經歷之理解扣上問號。鄧氏說：明顯地，保羅所經歷的（甲）不是他以前沒有被神接納，如今則蒙悅納，（乙）而主要是他先前的兩項假設被粉碎了——（1）在神面前的義是以色列獨享的權利，以及由此而得的自然結果，即（2）那些向外邦人傳講彌賽亞耶穌，因而危害以色列「被分別出來歸屬於神」之地位者，必須加以迫害。

10 Cf. R. Longenecker 88. 亦參一1b～c 註釋註 21 及所屬正文（上面 216）。

11 兩個介系詞依次爲：διά, ἐκ（隨後皆取所有格）。Hays（'Pauline' 57）從加三11 和羅一17 皆引哈二4 這事實推論，ἐκ πίστεως 一詞是取自該節。Ciampa 196 也是認爲，本節這詞暗指該節。參二20b～c 註釋註 16 之（2）= 下面 600。ἐκ πίστεως（1）在 LXX 只出現一次（哈二4）；（2）在新約，除了三次是在引句內（羅一17b；加三11；來十38）之外，在保羅書信另外出現十九次（羅 11，加 8）；（3）在新約另外出現只一次（雅二24）。

12 So Kertelge, *Rechtfertigung* 184. Dunn（1990）196 則認爲，此改變的含意很可能是，保羅認爲信基督是神稱人爲義時所尋找的唯一及足夠的回應。

13 他要因人的信（ἐκ πίστεως）稱受割禮為義，也要憑著人的信（διὰ τῆς πίστεως）稱沒受割禮為義（呂譯）。

14 參《羅》1.556-58。Boers（'Context' 430）把加二16 的 διά（b）和 ἐκ/ἐξ（d / e, f）全部譯爲 'by virtue of'（由於）。Cosgrove（'Justification' 656-60）強調，「保羅談及稱義時，從來沒有使用表達根據或理由（'evidential basis'）的語法（ἐπί + 間接受格，或 κατά + 直接受格），而總是使用表達媒介或憑藉（'instrumentality'）的語法」（ἐκ/διά + 所有格，ἐν + 間接受格，或單獨的間接受格），表示他對稱義的方法特別有興趣。Garlington（*Defense* 42）表示同意寇查理的論點（筆者加上引號的部分），卻同時認爲，保羅一貫以 ἐκ 表達來源，以 διά 表達行事者（'agency'）。

15 Cf. Schlatter, *Glaube* 335; Schlier 92; Kok 128-29. 這十分工整的對比在原文尤其清楚：

ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ
καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου

16 見二16a～b 註釋「第四個問題」的討論（上面 545-50）。

17 見二16a～b 註釋註 125 所屬正文（上面 553）。

十分重要的作用：保羅在此堅持的一點就是，我們所以信了基督，乃是爲要得稱爲義；而爲了要強調，在稱義一事上律法的行為是完全沒有地位的，他就不只是說：「我們信了基督，爲要得稱爲義」，而是說：使我們因信基督稱義。換言之，「我們信了基督，其原因乃是：藉著這樣相信，我們便得稱爲義。」[18] 這樣，本句再一次（參16a～b）強調了信靠基督是稱義的唯一及全備的方法。[19]

保羅和彼得的行動（爲要因信基督稱義而信了基督），等於承認稱義只能藉著信而得，絕對不能藉著遵行律法而得；同時亦說明了，因信稱義是同樣適用於猶太人（連我們）及外邦人的普世性原則（16a 的人 = 任何人）。[20]

二16 f　因為凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義。

本句指出了上一句的我們……得稱為義之所以是由信基督、而不由於行律法（呂譯）的原因。其中的邏輯可理解爲一種三段論法，如下：（大前提）凡血肉之軀沒有一個能因律法的行為稱義（和修）；（〔沒有明言的〕小前提）我們是血肉之軀；（結論）我們不〔是〕因律法的行為稱義（16e，和修）。[1] 保羅沒有使用經上記著（加三10、13，四22、27）這引介公式，但是本句與詩篇一四三（七十士譯本一四二）篇二節下半的相同處，足以使我們相信，保羅若不是直接的引用了該節，亦至少是在用詞上模仿了該節（或可說本句是該節的回響）。[2] 該節下半的希伯來文原句的意思是，因為凡活著的人，在你面前沒有一個是義的（新譯）；七十士

18 Murray, *Romans* 1.371-72.

19 參二16a～b 註釋「第四個問題」的討論之末段（上面 550）。

20 Barth, 'Justification' 155.

1 Morland 187.

2 Cf. Cranfield, *Romans* 1.198; Hays, *Echoes* 51; Boring & Craddock 583*b*（'echo'）. Lindars（'Quotations' 224）只能稱之爲「半引句（a quasi-quotation）」。Kok 150在談及本句裡面的「引句（quotation）與詮釋之相互作用（interplay）」後，隨即又稱之爲「暗指聖經（the scriptural allusion）」。

譯本將此句翻譯成「因爲凡活著的都不能在你面前得稱爲義」。[3]

保羅此句與七十士譯本原句有三點分別：第一，本句欠缺原句的在你面前。這表示在十分緊密地結合而成的這一節裡面，保羅的焦點是在稱義之法的正負兩面，而不是在於神的審判這題目上。羅馬書三章二十節則保留了這幾個字（只是改爲第三人稱的「在他面前」），反映了保羅「要以神的審判爲該書首三章的一個主要題目」的關注。[4] 第二，本句加上了決定性的因行律法這個片語（重複自上一句），這樣就把詩人原來籠統性的話作特別的應用。[5] 保羅不是否認人可以在神面前稱義，而是否認人可以靠行律法（新譯）稱義；[6] 這片語在原文是位於句首的，表示強調。第三，本句以凡有血氣的取代原句的「凡活著的」；前者是舊約聖經的用詞，意即「全人類」。[7] 有血氣的直譯爲「肉體」，而肉體與聖靈相對（三3，四29，五16、17、19～22，六8）；從保羅在羅馬書較詳細的闡釋可知，「『肉體』所指的是被造的人類在其墮落的狀況中完全與神爲敵，未歸主的人是被完全屬人和屬世（屬乎今世）的原則及價值觀所操縱的。」[8] 故此，凡有血氣的可視爲表達了「背叛神或因軟弱而不能順服神

3 ὅτι 　　　　　οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. 比較加二16f 本句：
ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται 　　　　　πᾶσα σάρξ.
G. Schrenk（*TDNT* 2.213）認爲 LXX 的譯法較希伯來文原句的意思更爲透徹，因爲該譯法所表達的「不僅是普世性的罪惡，而且是稱義之不可能」。但希伯來文原句可能已暗示後面這個意思，因爲在你面前沒有一個人是義的，意即在神的審判台前沒有人可以成爲義人（cf. Watson, 'Observations' 264; Hanson, *Studies* 28）。

4 Martyn 253 n.133. Schlier 95 也是認爲，沒有這幾個字使審判的意思變得沒有那麼清楚。E. Schweizer（*TDNT* 7.129）則認爲，加二16 已假定了在你面前之意（cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 72）。筆者認為，加二16 與羅三20 的比較，支持馬廷的見解。

5 Cf. Ridderbos 100; Barrett 19. O'Neill（'Works' 79）認爲，「詩人的意思必然是：沒有人可以單憑律法的行爲得稱爲義」，因而這也必然是保羅在 16e 的意思（即不因行律法意即「不是單憑律法的行爲」）；他的要旨是說，比起信靠基督之亟需，律法的行爲顯得黯然失色。筆者不明白作者怎麼可以這樣說（尤其是加上引號的首句），因爲「律法的行爲」並不是詩人的用詞。

6 Rightly, e.g., Wilder 224-25.

7 例如：創六12；賽四十5（引於路三6）、6（引於彼前一24）。在新約，πᾶσα σάρξ 另見於：太二十四22 ∥ 可十三20；林前一29（亦參十五39）。鑑於正文所指出的這事實，Russell（'Argumentation' 336）的解釋值得置疑：他認爲 σάρξ 在本節（及 20 節）是指「猶太基督徒的、受了割禮的身體」。

8 參《羅》2.350-52（引句取自 352）。

的、人的存在」之意。[9]

保羅為甚麼以此詞取代「凡活著的」呢？首先，保羅沒有保留七十士譯本的「凡活著的」，這有至少兩個可能的解釋：（一）將「不能稱義」與「凡活著的」連在一起可能使保羅感到不安，因為只有與神有正當的關係，被祂接納（罪人，但是得稱為義），才可以「活著」；凡有血氣的則喚起人性之脆弱及必死的思想。[10]（二）保羅會在下文（19～20節）一連五次以活字描寫在基督裡的新生命，一個「活著」的人正是個已得稱為義的人；因此，若在本句保留「凡活著的」，便會與下文不一致。[11] 兩個解釋基本上是一個，都是基於活字的神學意義已包含稱義，只是後一個解釋比前一個更明白地以隨後的文理作為支持的理由。

其次，保羅改用肉體一詞，有認為是（一）由於保羅欲針對加拉太的（假）教師的聲稱，即稱義之法是遵行律法，而遵行律法以接受割禮（割去身體上的陽皮）開始。如此，保羅巧妙地預示了他在下文的論證：針對那些想要在肉體上誇體面而勉強〔加拉太人〕受割禮（六12，呂譯）的人，保羅使用詩人的言詞來指出，沒有人（即使是在肉體上受了割禮的人亦非例外）可以因行律法稱義。[12] 可是，保羅在羅馬書（三20）同樣以凡有血氣的取代七十士譯本原句的「凡活著的」，而剛引述的解釋並不適用於該節，因為並無證據表示，保羅在該處亦是針對著猶太派基督徒發

9 Michel, *Römer* 145.（1）Boyarin（*Radical* 118-19）對本句的解釋不必要地使事情複雜化。作者認為，保羅在此想到的不僅是詩一四三2，亦包括 1 節：「主啊，請聽我的祈禱，在你的信〔實〕中留心聽我的懇求。在你的公義中應允我」（譯自作者的引句）。保羅將「你的信實」解讀為「對你的信靠」，從而得出這樣的意思：沒有人可以在你面前因（行）律法得稱為義（= 被判無罪）；因此，我們倚賴我們在信心中的懇求，好使我們蒙你以你的公義（= 稱義、宣告無罪）應允我們。（2）較可接納的見解是：1 節表明，詩人在這首詩裡面所憧憬的拯救（脫離敵人的手）完全有賴神的信實和公義，而「神單方面的拯救」這滲透全首詩的主題，支持保羅的論點（George 191, following Thielman 64-65）。

10 Ciampa 184 n.95（citing B. Corsani）.

11 Tarazi 85. Cf. Gaston, *Torah* 66 n.F.

12 依次見：Martyn 253; Hays（2000）241*a*（following Martyn; cf. Keesmaat, 'Psalms' 158）; Thielman, 'Law' 125. Cf. Russell 120, citing at length Jewett, *Anthropological* 98.

言。[13] 因此，較簡單的解釋（二）較可取：保羅以凡有血氣的代替「凡活著的」，為要表示人類因軟弱及容易犯罪而不能遵守律法。[14]

藉著這樣「改寫」詩人的話以配合自己的論證所需，保羅表明了在他因信基督稱義，不因行律法稱義（16d～e）這公式裡面，消極的部分早已見於詩人的教訓中。[15] 而在保羅的思想裡，人之所以不能憑律法的行為稱義，是由於人沒有遵行律法，沒有做出律法所要求的行為來。[16]

除了本句與舊約原句的分別外，還有以下的細節值得留意：（一）凡有血氣的一詞表示，本句所表達的是普世性的原則。保羅說，沒有一人（參16a 的人 = 任何人）因行律法稱義；而不是說：外邦人不會因律法的行為，即是因遵守那些將猶太人與外邦人區別的律例，而得稱為義。換言之，保羅所指的稱義是個「人類的問題」，不僅是個「猶太人的問題」；因此，鄧雅各的「保羅新觀」（強調律法的社會功能）不合理地縮窄了保羅的關注。[17]（二）如在本節的另二次（16a、d），稱義原文是被動語

13 參《羅》1.466 註 5。「猶太派基督徒」即 'Judaizers'（見上面 83 註 19，及《羅》1.106 註 19）。Kok 152-54（cf. 156）則認為，保羅利用 σάρξ 字在語意上的模稜兩可（此字在本書的另 16 次，呈現多個意思），一方面忠於原句的意思（凡有血氣的仍可解為主要指「全人類」），同時讓讀者按其文化及宗教背景將其他的意思（割禮？民族或種族驕傲？自我放縱？等等）連於此詞。可是，一個字在不同的文理中有不同意思，不等於在特定的一次用法中，此字有多過一個意思——除非有理由相信，作者是故意的模稜兩可。筆者不認為這是本節（或羅三20）的情形。

14 Thielman 63（cf. 64）, followed by George 190. 參註 8 所屬正文（上面 565）。Cummins 205 則認為，保羅欲提示這樣的意思：律法的行為將猶太人（及猶太派基督徒）繫於舊的紀元／範疇。

15 這種「改寫（adaptation）」（Lindars, 'Quotations' 224）亦見於羅三20。Bruce 140 由此推論，至少對保羅而言，詩一四三（LXX 一四二）2 已成為「稱義是藉著信，在律法的行為以外」這教義慣用的「證明經文（proof-text）」。Lim（'Scrolls' 154）同樣認為，保羅論到人不能達致義的那些陳述（例如：加二16，三11）是得自詩篇此節。Lindars（loc. cit.）指出，新約他處再沒有暗指此節，可見是保羅自己選用此節的。

16 So, e.g., de Roo, 'Concept' 144; Thielman, 'Galatians' 269-70. Cf. Westerholm, *Perspectives* 444: 保羅的要旨是說，罪人不能根據律法而被稱為義，因他們沒有達到律法的要求。同書 430 則認為原因是：在亞當裡的人（'Adamic humanity'）所作的任何事都不能得神的喜悅，因為在亞當裡的人的根本取向是與神為敵（羅八7～8）。此二者不是互相排斥，而是相輔相成的。

17 Sandnes, 'Justification' 137. 關於鄧氏，參二16a～b 註釋註 38～41 及所屬正文（上面 528-29）。Dunn（1993a）140 認為，這裡的「特別應用」（參註 5 所屬正文〔上面 565〕）是從籠統（沒有人可以自稱在神面前是無罪或義的）到特別（這包括約民的成員）。這似乎與保羅論證的方向（從外邦信徒與猶太信徒同桌用膳的問題〔11～14 節〕到普世性的稱義原則〔15～16 節〕）背道而馳。

態。寇查理認爲，鑑於羅馬書三章二十節有「在他〔神〕面前」一語，這被動語態的動詞較宜譯爲「是義的」或「成爲義的」，全句意即沒有人能由於遵守律法而成〔為〕義〔的〕（16f，金譯）。[18] 可是，即使有「在他面前」一詞與動詞連著使用，前者亦不使後者成爲不是眞正的被動語態：在上帝面前得稱為義（羅三20，新譯）表明稱義之舉是在神面前成就的，所賜之義（者地位）是神所認可的。本句沒有「在他面前」一詞，因此更沒有需要將被動語態的動詞另作解釋，而應按其自然的意思解爲被神稱義。[19]

（三）動詞的未來時態若視爲「眞正的」（即是表達時間的）未來時態，所指的稱義便是在末日的審判中被神宣告爲義。[20] 蕭華提出兩點支持這看法：第一，詩篇原句（不論是在希伯來文或希臘文）顯然是指末日的審判；第二，羅馬書三章二十節的文理明白地提到末日的審判（19節，參二5～16）。[21] 不過，在這兩點上，本節都有別於羅馬書該節：文理並無提及末日的審判；本句並無原句的在你面前一詞，這可能表示保羅的焦點不是在末日的審判，而是在於稱義之法消極的一面。[22] 因此，動詞的未來時態可視爲一種籠統的用法，實質上與現在時態（16a）的分別不大。[23]
（四）羅馬書三章二十節的文理（即是一18～三19整段）表明，律法之所以不是稱義之法，乃因所有的人都犯了罪，在救恩歷史上享有優勢的猶

18 Cosgrove, ‘Justification’ 662. 按此理解，寇氏認爲本句不必有這樣的含意：在未來的審判，沒有人會基於行爲（甚或律法的行爲）被稱爲義；更加沒有「不應遵行律法」的含意。

19 參二16a～b 註釋註 14 之（乙）（2）= 上面 522。

20 So, e.g., Engberg-Pedersen, *Paul* 172-73; Stanton, ‘Law’ 104; de Boer, ‘Justification’ 209.

21 Silva（2001）173-74; cf. Silva, ‘Eschatological’ 148-49. Witherington 183-84 認爲雖然稱義在這裡主要是指開頭的稱義，但至少包括未來的稱義在內，因加拉太信徒的問題是他們應否在信靠基督之外加上遵行律法，爲要在未來獲得神最後的稱許或宣判無罪。

22 參註 4 所屬正文（上面 565）。

23 相當於 ‘An illness *is* not cured by using the wrong medicine’ 與 ‘An illness *will* not *be* cured by using the wrong medicine’ 之別。在此例子中，「不是」和「不會」實質上並無分別。Kwon 55-57 正確地辯證，本節並無明白地表示稱義是在「何時」發生；保羅的要旨只在於解釋「如何」稱義。

太人，跟沒有此種優勢的外邦人一樣。[24] 保羅在下文（三10～12）將會沿與此相同的路線辯證，律法不能使人稱義，只會帶來咒詛。

二15～16 總結這兩節，保羅的要旨是說，（1）稱義是單憑信靠基督而得，不是靠遵行律法，而且（2）此原則——有他自己和彼得的經歷說明，又（至少在其消極部分）有舊約聖經支持——是普世性地同樣適用於猶太人和外邦人的。保羅在這裡（如在腓三5～11）[1] 將他的歸主經歷描寫成或解釋爲因信稱義的經歷，此事實完全符合上文從第一章（12、16節，尤其是16節）所得的結論，即因信稱義的福音（在其正、負兩方面）已隱含於他所領受的啓示之內：耶穌是彌賽亞、主，和神的兒子。[2] 他在這裡所說的知識（既知道，16a）至終是基於他與基督的相遇，而他在此相遇中所得的信念，其後從他對聖經的新了解獲得支持。

3.2.6.2.3 反面的論證（二17～18）

二17 我們若求在基督裏稱義，卻仍舊是罪人，難道基督是叫人犯罪的嗎？斷乎不是！

24 Wilckens, ‘Werken’ 88.

1 保羅說，我先前以為與我有益的，我現在因基督都當作有損的（7 節）。當作原文的完成時態（ἥγημαι）提示，這裡所說的價値觀是在一次特別的場合形成的，並且從此成爲保羅不變的價値觀；最自然的理解，就是此特別場合是指保羅與復活的基督相遇，蒙召歸主及作使徒。透過這經歷，保羅認識到基督是彌賽亞、主，和神的兒子，因此（因基督），保羅的人生起了根本的改變：基督取代了律法的地位，成爲他生命的中心和意義。他把從前所誇耀的、具有最高價値的宗教因素（5～6 節），都當作有損的（參 8b）；他的基督徒生命的核心就是認識基督（8a）；因他認識了基督，也是爲了要更深認識基督，他如今把萬事當作有損的，甚至看爲廢物（8a、c）。這種越來越認識基督的過程（得着基督，8d），意味著保羅與基督聯合爲一（在他裏面，9a）。但在他裏面的起始點是保羅歸主時因信與基督聯合，而在他裏面第一方面的意義就是（消極地說）沒有自己因律法而得的義，而是（積極地說）有信基督的義，就是因信神而來的義（9 節；第二方面的意義見 10 節）；因此我們可以說，保羅將他的歸主經歷描寫成（或至少解釋爲）因信稱義的經歷。（參《腓》353-54、361-64、377。）亦參下面 612 註 13 之（2）、（3）。

2 見一12c 註釋第三、四兩段（上面 291-92），一15～16b 倒數第二段（上面 327-28）。

如果我們尋求[1]在基督裏稱義（**17a**，新譯）是條件句子（17a～c）的發端子句（17a～b）之首部分；這話簡潔地總括了上一節的要旨（尤其是16c～e）。上一節的藉著信耶穌基督（16b，現修）和由〔於〕信基督（16d，呂譯）在這裡換成在基督裏。[2] 介系詞有解爲表達地方或媒介之意，[3] 但可能同時包括這兩方面的意思，[4] 理由如下：(1) 地方性的意思顯然是合適的；基督是稱義發生的範疇。[5] 按此解釋將本句與上一節的藉著信／由〔於〕信連起來，可見信好像鑰匙，將稱義的「地方」打開，這「地方」就是基督。[6] (2) 與此同時，在基督裏稱義看似是與靠著／靠律法稱義（三11〔新譯〕／五4）相對的公式，二者用了同一個介系詞；既然這介系詞在後二節有靠著之意，在本句可作同樣解釋。[7] 因此我們可以說，我們得稱爲義，乃「由於〔靠著〕我們與神的新關係，而這新關係是我們被納入基督裡〔在基督裏〕這事實所建立起來的」。[8] 換句話說，得稱爲義是藉著信與基督聯合的結果。[9]

1 ζητέω 在本書出現唯一的另一次是一10；參一10a～b 註釋註 6（上面 265）。

2 ἐν Χριστῷ 已在一22 出現過；參該節註釋註 9（上面 370）。亦參二4b～c 註釋註 13、14 及所屬正文（上面 409）。

3 即 ἐν = local（'in': Ziesler 27; Witherington 185 with n.48）or instrumental（'by': Moule, *Phenomenon* 22; Fitzmyer 785*a* [§20]）。Cf. Lategan, 'Formulas' 81: 'almost instrumental'. Rogers 57*b* 則解爲「倚靠著（in dependence on）基督（含意即：不是倚靠著行爲）」，但這基本上仍是媒介性的意思。

4 Taylor（*Forgiveness* 135）甚至認爲，在基督裏一詞「看來像是一種縮寫，把聖保羅以別的方式表達的許多東西總結起來」（楷體爲筆者所加）。

5 BAGD 260*a*（s.v. ἐν, I 5 d）, BDAG 328*a*（s.v. 4 c）.

6 Schlier 93; cf. Wendland, *Mitte* 32.

7 A. Oepke, *TDNT* 2.542. Cosgrove（'Justification' 661-62）則認爲三11 的 ἐν νόμῳ 也是指範疇，因而本節的 ἐν Χριστῷ 是（單）指範疇。

8 Richardson, *Theology* 260.

9 這次序（信、聯合、稱義）見 Buchanan, *Justification* 203-4, 265, 372, 399, 413; Hill, *Greek* 141. Williams（'Again' 444）也是認爲，ἐν 在此同時有地方性及媒介性之意，但筆者不同意他進一步的解釋。威廉斯說：當人活在由基督之死與復活所創造的「力場（power field）」時，他們就是「基督一信心（Christ-faith）」的受惠者。藉著站於基督所曾站立之處——在神面前，存著完全的信靠和順服——並取了祂的個人生活的方式，基督徒是因信稱義，此信的性質得自祂捨己的順服，此信首先是祂的，如今成爲了他們的。可是，若筆者的了解沒錯的話，這等於說，基督徒是因他們自己的這種信心得稱爲義，而不是藉著信基督稱義。

發端子句的第二部分（**17b**）直譯作「連我們自己也被發現爲罪人」。[10] 連我們自己回應了第十五節受到強調的我們，指生來就是猶太人（和修）的保羅和彼得；這提示本句的罪人亦應按該節的外邦的罪人一詞來理解，[11] 即罪人不是指在倫理意義上犯罪的人（如在羅三7，五8；提前一9、15），[12] 而是猶太人眼中的、不守律法的罪人。這樣，「被發現爲罪人」便有被視為罪人（思高、金譯）之意。發端子句的這第二部分，跟第一部分（17a）的關係是怎樣的？換一個講法，第一部分的分詞尋求與本句的限定動詞被視為所表達的行動，是否同時間發生的呢？(一) 本註釋所參考的絕大多數英譯本，都是將尋求視爲表達一種陪同著的情況，即尋求的行動是與被視為同時發生，得出的意思即是，「我們尋求在基督裡稱義的同時，我們顯明〔新世〕或被視為罪人」。[13] (二) 新耶路撒冷聖經則把發端子句翻譯爲：「如果我們也因尋求在基督裡稱義而被發現爲罪人」（楷體爲筆者所加）；[14] 按這種理解，兩個行動就不但不是同時發生，且是因果的關係（尋求的行動顯然是先於被視為）。[15] 筆者認為這看法可

10 εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί = '[even] we ourselves were / have been found to be sinners'（RSV/NRSV）. ἁμαρτωλοί = predicate nominative（Wallace 40）.

11 Cf. Ebeling 129; BDAG 52*a*（s.v. ἁμαρτωλός, b β）; Dunn, 'Search' 315; Scott, 'Knowledge' 190; Shauf, 'Galatians' 90.

12 參呂譯本節：觸犯律法的罪人。

13 Cf. Soards, 'Seeking' 238, 243; KJV, NKJV, NAS, NAU, NIV（'while'）, CEV（'When'）, TEV（'as'）, RSV/NRSV（'in our endeavor/effort'）. Lyons（*Autobiography* 94）則認爲，動詞的過去不定時時態表示所指的發現是歸主之前的事。

14 NJB: 'Now if we too are found to be sinners *on the grounds that* we seek our justification in Christ'（emphasis added）.

15 BDF §339.3 指出，現在時態的分詞偶然會（如在古典希臘文）用來指主要動詞所指的行動之前發生的事；例如：徒四24 πωλοῦντες ἔφερον = 'they sold and brought'. 這樣，ζητοῦντες . . . εὑρέθημεν 大抵可以譯爲 'we sought to be justified in Christ, and we were found to be sinners'.（1）Kwon 58 則認爲，尋求在基督裏稱義是指保羅等人一直在過著的信心生活，至少是指歸主後的事，這表示稱義仍在未來。（2）Dunn（1990）208（followed by Kok 195, 196）根據他對羅八30 的理解而認爲，加二17 δικαιωθῶμεν 的過去不定時時態包括尋求……稱義作爲一個繼續進行的目標；即這裡所指的是盼望在末日的審判時得稱爲義（參五5）（Dunn [1993a] 141; Martyn 254）。但見二16a～b 註釋註 24-26 及所屬正文（上面 526）。

取（見下文）。[16]

新耶路撒冷聖經將條件句子的歸結子句（**17c**）視爲一項陳述：「必然的結論就是，基督是服事罪的。」[17] 可是，斷乎不是（17d）這詞在保羅書信出現另十三次，而每一次保羅都是將他所反對的結論以修辭問句的形式表達；因此，這歸結子句應視爲問句：[18] 難道基督是罪的服事者嗎？（新世），或那麼、[19] 基督是助人犯罪的僕役麼？（呂譯）。[20] 在罪的服事者一詞內，罪字的位置表示它受到強調，同時提示所指的罪有別於罪人（15節、17b）所指的罪，是眞正的罪；若不是這樣，這問句就不會引起

16 Soards（'Seeking' 243）將 17a～c 譯爲：'But if *we were found seeking* to be justified in Christ [so also 244], indeed we ourselves are sinners – then is Christ an agent of sin?'（斜體爲筆者所加），即是把 ζητοῦντες（尋求）視爲補充分詞，使動詞 εὑρέθημεν（我們被發現）的意思成爲完全（「我們若被發現〔我們〕在尋求在基督裏稱義」）。此看法欠缺說服力，因有以下弱點：（1）雖然徒二十四10（ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ ἐπιστάμενος）提供了「補充分詞放在動詞（在此爲另一分詞）之前」的一個例子（244），但這語法十分罕見；通常補充分詞是在動詞之後的（如 BDF §416（2）[s.v. εὑρίσκειν] 所舉例子）。而且，徒二十四10 的 ὄντα 只能視爲補充分詞，但本節的 ζητοῦντες 卻不是這樣。（2）作者根據羅十3 而給予這分詞十分負面的意義：尋求是神向人啓示自己的相反（246），尋求在基督裏稱義是罪（248），「尋求稱義」是在律法之下的人的特徵（250）。可是，尋求這詞本身在兩節都沒有「與神相反」之意。（以上兩點見 B. Longenecker 107 n.24.）（3）在基督裏一詞在保羅書信從沒有負面的意思（Kok 192 只說「在〔此〕信上」），因此，尋求在基督裏稱義不可能是與神的啓示相反。（4）Martyn 254 n.136 認爲此說的主要問題在於，它所給予罪人一詞的意思（Soards, art. cit. 246: 與神的旨意爲敵），跟 15 節的罪人的意思相去甚遠。Cf. Kok 186-89.

17 NJB: 'it would surely follow that Christ was at the service of sin.' 參金譯：那麼，因此就可以指基督是為罪惡服務的。Bultmann（'Auslegung' 395-96）和 Moule（'Note'）都是把 17c 視爲陳述，儘管二者對本節的解釋不同。

18 Soards, 'Seeking' 239. 見註 36（下面 576）。Cf. also Winger, *Law* 158（result [7]）; Tolmie 91.

19 開首的 αρα 若讀作 ἆρα, 它就是個 interrogative particle（LN 69.14），且在保羅書信別無他例。因此，αρα 較可能應讀作保羅常用的 ἄρα（21 節，三7、29，五11，六10），即 illative/inferential particle, 但基於已提出的理由，它所引入的主句仍是個問句（Bruce 141; Hong 36; Lambrecht, *Pauline* 198-99 [= 'Line' 489-90], 207; Witherington 186）。這就是說，那麼（思高、金譯、和修）比難道（新譯同）可取。

20 ἁμαρτίας διάκονος 的英文翻譯包括：'the/a minister of sin'（KJV / NKJV, NAS, NAU），'a servant of sin / at the service of sin / is serving the cause of sin'（NRSV/NJB/TEV）; 'promotes sin'（NIV），'an agent of sin'（RSV; cf. BDAG 230*b* [s.v. διάκονος, 2]: 'agent for sin'），'an abettor / a promoter of sin'（NEB/REB）. 筆者認為後五個翻譯（在分號之後）比前四個可取。Dunn（1993a）141（followed by Hays [2000] 241*b*）認爲，基督作爲服事者的圖像，幾乎可以肯定是安提阿事件之回響，因 διάκονος 一字仍保留了很多的、它原來的「伺候開飯者」之意。筆者對此說存疑。

保羅那麼強烈的反應（17d）。[21]

這整個條件句子（**17a～c**）是甚麼意思呢？[22] 最可能的解釋認爲，保羅在本節是在拒絕他所遇到的指控。在這前提下，釋經者的見解包括：（一）反對保羅的福音者認爲，保羅的福音使基督成爲為罪惡服務的（金譯），因他的福音潛在著倫理方面的不足之處；由於他把律法棄置一旁，道德行爲的標準和指引便被除去了。[23]（二）從雅各那裏來的人（12節）曾對安提阿的猶太基督徒提出這樣的指控，說他們「是罪人，因他們沒有守律法」。本節是保羅的回答：如果尋求在基督裏稱義使猶太基督徒成爲罪人，那麼基督本身便是罪的代理人。這就是說，本節的修辭問句是一種「化爲荒謬」的論證法，即是藉著證明相反的論點之錯誤，來證明自己的論點。[24]（三）從雅各那裡來的人或其他守律法的旁觀者對彼得說：你豈不知道，你公開與外邦人同桌用膳等於與律法斷絕關係嗎？你確實是在犯罪！此外，你試圖訴諸我們共同對基督的信仰以證明這種行爲是對的，那就眞的使我們的主成爲罪的代理人！[25]（四）從雅各那裡來的人對保羅和彼得提出的異議如下：誠然，我們是由於所信的基督之信實，而不是因行律法稱義，但我們仍然必須繼續實行律法的行爲；不然的話，就沒有任何東西把我們與外邦人區別，我們就變成像外邦罪人一樣。以基督的信實作

21 Rogers 58*b*.

22 眾多不同的見解可參：Kok 163-210; Soards, 'Seeking' 237-43（esp. 240-43）. 筆者所接觸到的、最新近的例子是 Roetzel, '*Ioudaioi*' 9: 保羅的福音宣告，外邦人不必以律法爲得救的途徑亦可加入神的選民的行列；保羅這樣（不需要他們借助律法）把罪人（外邦人）帶進神的選民群體內，就自己成爲罪人；而他聲稱彌賽亞耶穌是讓「別人」被納入選民內的媒介（'instrument'），就是間接地使基督成爲罪的工具（'an instrument of sin'）。

23 B. Longenecker 80, 110.（1）Boring & Craddock 583*b* 也是認爲，保羅在此反映了加拉太的新教師對保羅的指控，即（a）保羅鼓勵外邦基督徒在律法以外生活，這就除去了對罪的防範，並且（b）他那脫離律法、只講恩典的福音使基督成爲罪的代理人（見羅六1～11）。（2）Räisänen（*Paul* 257）則認爲，這裡所反映的是巴勒斯坦猶太基督徒的指控，即保羅的基督教版本驅使人忽視律法（一些部分），就這樣導致他們犯罪。

24 Cosgrove 205.（引句原爲拉丁文：*reductio ad absurdum.*）Cf. Hamerton-Kelly, 'Agent' 61, and the criticism by Kruse, *Paul* 70-71. Cf. also Dunn, 'Echoes' 465（17c 是保羅根據從雅各那裡來的人的立場而作的推論）。

25 George 196.

爲理由而不再實行律法的行爲，只會將基督變成罪的服事者。[26]（五）在安提阿的爭議中，有人提出「基督是否罪的服事者」的問題：保羅是否眞的認爲，猶太基督徒因爲屬於基督就應忽視律法（而忽視律法就是罪）？由於這問題反映了更廣泛的、對於保羅的福音之反律法含意的恐懼（參：羅三8，六1；徒二十一21），其重要性足以使保羅小心地提出回應。[27]

筆者認為這條件句子（17a～c）可理解如下：針對安提阿的爭議中有人提出的某種指控，保羅承認發端子句（17a～b）所提出的兩點都是事實：（甲）他和彼得因爲與外邦信徒同桌用膳（12a），而被從雅各那裡來的人（12a）視為罪人（17b，思高、金譯），跟外邦人一樣（現修）。[28] 這就是說，保羅和彼得[29] 沒有遵守猶太人的飲食條例，使他們這些生來就是猶太人的被「貶」爲外邦罪人（15節，和修）。[30]（乙）保羅和彼得之所以如此被貶爲罪人，是由於他們尋求在基督裏稱義（17a）。他們爲要因信

26 Matera 102. 類似的解釋見 Ebeling 130-31; Ciampa 202, 351 n.145, 355. Cf. also Westerholm, *Law* 206.

27 J. Barclay 79. Lambrecht（*Collected* 159-60, cf. 257）則認爲，保羅在 15～17 節可以說暫時忘記了 10～14a 所報導的事件而作出較爲一般性的考慮，到 18 節才再回到安提阿事件上。

28 上文曾經辯證，當保羅宣教回來時，事情已發展到彼得和其他的猶太基督徒不再與外邦信徒一起用膳的地步（參二 14a 註釋首段〔上面 490〕），而從雅各來的代表團亦已離開安提阿回耶城去（參二 12a 註釋註 27〔上面 479〕）。這就是說，代表團只看見彼得與外邦信徒一起用膳，沒有看見保羅與外邦人同桌用膳。不過我們不難相信，代表團曉得保羅在此事上的立場；因此，他們對彼得原先的立場之評價，亦適用於保羅。這評價在保羅的答辯中反映出來。（1）另有解爲指猶太基督徒因沒有遵守律法的全部要求（他們與外邦信徒同桌用膳），而被律法定爲罪人（J. Barclay 79; Kruse, *Paul* 69, 'Price' 269）。從雅各那裡來的人必會認爲，他們的立場是以律法爲根據的。（2）Smiles 151 則解爲「在神面前被發現爲」，意即承認自己是（眞正的）罪人。

29 安提阿其他的猶太基督徒（包括巴拿巴）也是一樣；但在保羅對彼得的陳詞中，他把焦點放在他們二人身上。Martyn 248 說保羅「再次」把焦點放在自己和彼得身上，因馬廷認爲 16 節所提及的是猶太基督徒傳統，不限於他們二人。

30 Hansen（1989）105-6, Hansen（1994）71. 將本節的罪人解爲與 15 節的罪人有同樣的意義（so also Betz 120 n.63; H. W. Beyer, *TDNT* 2.89; Räisänen, 'Break' 552 n.55），勝於解爲有罪的人類（K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.328），或眞正的罪人 / 基本的罪性，如在 15 節（Byrne, 'Sonship' 144-45 n.22 / Lambrecht, 'Line' 490-91 = *Pauline* 199-200 [cf. 212, 303], 'Reasoning' 57-58 = *Collected* 162-63），因前者才符合文理。如 Hansen（1994）70-71 所指出，將罪人解爲指猶太基督徒（包括保羅和彼得）歸信基督之前的罪（他們認識到自己是罪人，像外邦人一樣），既不能解釋這怎麼會引致基督是使人犯罪的（新譯、和修）此一結論（so also J. Barclay 79 n.10; Shauf, 'Galatians' 90 n.21），亦與安提阿之爭的文理不符。Cf. Kok 175-77（on Lambrecht）.

基督稱義，不因行律法稱義而信了基督耶穌（16b～c）；這事實和立場使他們忽視猶太人的飲食條例，自由地與外邦信徒同桌用膳，因而被視為罪人。[31] 可是，保羅並不接受由這兩項正確的前提引申出來的錯誤結論，即（丙）基督是罪的服事者（新世），即是助人犯罪的僕役（17c，呂譯）。他的論證是這樣的：雖然在基督裡因信稱義導致他和彼得忽視了律法的飲食條例（前提一，正確），而他們這樣忽視了律法使他們被視爲罪人（前提二，正確），[32] 但這並不能引致「那麼，基督就是罪的服事者（即是使人在生活、道德上眞正犯罪）」此一結論，其理由正如緊臨的下文（18～20節）所述。[33] 按此理解，保羅所要答覆的似是而非的理論，其關鍵在於把兩種不同的罪混爲一談：被視為罪人所指的罪，是按猶太人（以及從雅各那裡來的人）的觀點，因沒有律法（以及沒有守律法的飲食條例）而成爲罪人；但基督是使人犯罪的嗎（和修）所指的罪，卻是眞正的、道德方

31 按同桌用膳的問題來解釋本節的釋經者還包括：Cousar（2001）50-51; Hansen, 'Galatians' 331*a-b*; Kok 200-1; Rapa 144. *Pace* Winger, *Law* 144: 'we cannot read the Antioch setting into 2:17'（我們不能把安提阿的場景讀進二 17）。

32 分詞 ζητοῦντες 與限定動詞 εὑρέθημεν 之間的這種邏輯關係，見註 15 所屬正文之（二）= 上面 571）。Hansen（1994）71-72 認爲，保羅拒絕接受 17c 的結論，是因他不接受前提二（17b）。可是，保羅使用 μὴ γένοιτο 一語的其他例子，所否定的、隱含於修辭問句的結論，都是引申自正確的前提的錯誤結論的：見羅三 3a、5a、27～30（《羅》1.558），五 20b～21，六 14（《羅》2.280），七 5～6（《羅》2.362、391）、10～12（《羅》2.453），九 6～13（《羅》3.138），九 30～十 21（《羅》3.456），十一 7a～b（《羅》3.508-9）；加三 21（參三 21a～b 註釋〔下面 830-31〕）。Lambrecht 強調，保羅所不同意者只是 17c，不是 17a～b（'Line' 490 = *Pauline* 199, 'Reasoning' 57 = *Collected* 162）；cf. Kok 185（point [2]）, 186.

33 按另一種解釋，保羅論證的邏輯是這樣的：尋求在基督裏稱義就是放棄律法（前提一），放棄律法就是成爲罪人（前提二）；這樣，基督就是使人陷入罪惡（當代）的（結論）。但這結論簡直是荒謬絕倫（當代），因此，或是（1）必須摒棄前提一（保羅的反對者會這樣理論），就是說：因爲尋求在基督裏稱義而放棄律法（前提一）一定是錯的，因爲放棄律法就是成爲罪人，而這會使基督成爲陷人於罪者；或是（2）必須摒棄前提二（保羅會這樣理論），就是說：放棄律法不可能等於成爲罪人，因爲若尋求在基督裏稱義便得放棄律法，若放棄律法等於成爲罪人（前提二），這會使基督成爲使人犯罪的。按這種解釋，基督是使人犯罪的是根據錯誤的前提而得的、合乎邏輯的結論。關於這兩種解釋（正文的和本註的），參：Lightfoot 116*a*-17*a*; Burton 127-30. 正文的解釋較本註的解釋可取，理由見註 36。O'Neill 42-44 認爲兩種解釋都嫌太過巧妙和複雜，因而把全節視爲後來加上的註解；此說不可取。

面的罪。[34] 保羅的答辯是：尋求在基督裡稱義，確實導致在頭一個意義上成爲（沒有遵守律法的飲食條例的）罪人，但這並不等於在第二個意義上成爲（眞正犯罪的）罪人（18～20節會解釋此點）；因此基督並不是罪的服事者。

絕對不是（**17d**，思高、新譯、金譯、現修、和修）一詞[35] 否定了修辭問句（17c）所反映的錯誤結論。這是保羅常用來強烈否定一項謬誤推論的詞語，[36] 在這詞語之後，保羅就提出他對有關的錯謬推論之改正或是作出進一步的解釋。[37] 事實上，這裡所呈現的是保羅使用此詞時常見的基本模式：陳述（15～16節）、推理而得的問句（17a～c）、否定（17d）、理由或澄清（18～21節）。[38]

二18　我素來所拆毀的，若重新建造，這就證明自己是犯罪的人。

原文開首有因為（現修）一詞，但本註釋所參考的、其他的中譯本都沒有把它譯出來。[1]（一）有釋經者力倡此說：這詞在這裡的功用不是爲上文提出理由或解釋，而是表示繼續，且略帶（與上文）相反之意，有點像「但是」。[2] 第十五至十七節是第一輪的思緒；第十七節是個停頓點，絕對不是一詞將修辭問句基督是罪的服事者嗎否定之後，第十八節開始第

34 Burton 126; J. Barclay 80-81. Cf. Kok 206-7（note n.213）.

35 γένοιτο 是 ‘the optative of wishing’ 的例子（Burton §176; cf. DM §164[1]）。Wallace 482 認爲，保羅大可以用 οὐ μὴ γένηται（subjunctive）表達他的意思，但是用 γένοιτο（optative）似乎有訴諸讀者之意志的功效：你絕對不應下這樣的結論！

36 μὴ γένοιτο 在新約共用了十五次；除了路二十16外，全部是在保羅書信中，包括本書的另二次（三21，六14），羅馬書的十次（三4、6、31，六2、15，七7、13，九14，十一1、11），以及林前六15。在保羅書信的十四次中，除了二次（加六14；林前六15），其餘的都是在表達謬誤推論的問句之後出現。參上面註 32。這是不接受註 33 所述的「另一種解釋」的有力理由，亦給「此句是出自反對者的口中」（Moule, ‘Note’）或出自彼得口中（Jervis 70）的看法，扣上很大的問號。

37 此詞語亦常見於伊比德圖的著作中。關於此詞在伊氏及保羅用法中的異同，可參：Malherbe, ‘*Mê Genoito*’（esp. 33）; Rhyne, *Faith* 34-43.

38 Rhyne, *Faith* 50. 參《羅》1.564-65 之（3）；《羅》2.392 註 7，2.453 連註 5;《羅》3.140 註 13，3.456 註 3，3.508 註 5 之（2）。Cf. also Kok 185（point [3]）.

1 γάρ = ‘For’（KJV, NKJV, NAS, NAU）. 沒有把它譯出的英譯本包括 NIV, NJB, TEV.

2 Cf. RSV, NRSV, CEV: ‘But’.

二輪的思緒（18～21節）；第十八節所引入的是個新的思想，不是進一步發揮「否定基督是罪的服事者」那個思想。[3] 可是，（二）因為緊隨絕對不是之後在保羅書信另有三次，而每一次因為都顯然具有它通常的功用，即是支持直接在其前的否認句（三21；羅九14～15，十一1）。[4] 事實上，在保羅使用絕對不是的另十次中，他幾乎總是立即以某種方式支持否認句的（唯一的例外是加六14和羅七7）。[5] 這兩點有力地提示，因為在這裡的功用是提出理由來解釋，爲甚麼基督並不是罪的服事者（17c～d）。保羅所用的方法是從反面論證：（雖然，保羅與彼得尋求在基督裏稱義導致他們被視為罪人，但是）基督並非助人犯罪的僕役，因爲，我若〔唯有當我〕重建我所拆毀的，就〔我才〕證明自己是個有過犯的人（新譯）。[6]

保羅從上文的複數第一人稱我們（15～17節）轉到單數的我。這現象有多種解釋：（一）這表示保羅現在要回應的指控，是特別針對他自己而不是彼得的。保羅開始在思想上從安提阿的處境轉到加拉太的處境；他不再是直接針對彼得，而是開始對加拉太另外的那些宣教士對他個人的指控作出回應。[7]（二）這是以第一人稱用作第三人稱的例子：保羅將

3 Cf. Lambrecht, ‘Line’ 491-92 = *Pauline* 200-1, ‘Line’ 493 = *Pauline* 202, ‘Line’ 495 = *Pauline* 204; *Pauline* 205-6, 209, 211-12; ‘Reasoning’ 58 = *Collected* 163. 蘭伯瑞認爲三21 的 γάρ 有同樣的功用：不是引入理由，而是新的思想；但見下註。（Hong 38 也是認爲 18 節是新的開始。）Winger（*Law* 145 n.92; cf. n.93）指出，Lambrecht 的理論的一個弱點，就是它使保羅全無解釋就放棄了 17 節的論證。Cf. Shauf, ‘Galatians’ 91 n.22（continued）.

4 依次見：三21c～d 註釋首段（下面 831）；《羅》3.140-41，3.458-59。羅三6 的 ἐπεί（=「因爲，若不是這樣」：《羅》1.439）有相同的功用。

5 參二17 註釋末段（即上一段）；關於羅七7，參《羅》2.391-92。關於羅馬書的另七段，可參《羅》1.432（三4），1.439（三6），1.558-59（三31），《羅》2.189-90（六2），2.282-83（六15），2.453-55（七13），《羅》3.511（十一11）。

6 Smiles 155-56（with reference to Burton 130 and Schlier 96）. J. Barclay 80 n.13 認爲這裡含省略法：「絕對不是；事實剛好相反，因爲……」。Williams 72 認爲保羅省略了這個思想：（基督絕不是罪的服事者；）唯有當人繼續以律法來爲罪下定義，來判斷何爲罪時，才可以這樣看基督；但這正是我（保羅）所拒絕做的。事實上（γάρ），我若重建我所拆毀的，就證明自己是個有過犯的人。

7 依次見：Jervis, ‘Peter’ 55-56; Hays（2000）242*a*. Smiles 157, 159 強調，本節主要想到的是加拉太人有重建律法而背離基督之虞。Morland 119 認爲，保羅在這裡是以敵對者對他的指控還擊他們；修辭手冊中的一個題目，就是用敵對者針對我們的話回敬他。

自己與加拉太人所面對的處境連在一起，但不是表示同情，而是表達審判；我字的功用是禮貌地對讀者的行動定罪。[8]（三）我是辭令式的「任何人」；是普世性而非排他性的，包括所有的人。[9]（四）我指任何一個猶太基督徒，但保羅主要想到的是彼得。[10]（五）這「超乎個人的我」超越了一個特定的歷史處境之侷限，取得一點超時間的性質；保羅現在對普世性的聽眾說話；不過，他的論證仍是與自己的經歷有關，並且是以基督在十字架上之死爲根據的。[11]（六）第十八至二十一節的我是範例性過於個人性的；保羅以自己爲「適用於所有保羅式的基督徒之事的原型」。[12]（七）鑑於保羅的論證之性質，本節的我不能指保羅；所指的是磯法和像他那樣行事的（其他的）猶太基督徒。保羅使用籠統性的我，也許是爲要避免以彼得的名字指向安提阿的衝突，而使他的話獲得一個基本原則的性質。[13]（八）「保羅用『我……』來表達，可能是一種禮貌的說法，實際上明顯是指彼得」。保羅以圓滑（表現外交手腕）的方式避免直接的攻擊彼得（儘管他暗指彼得的行動）。[14] 筆者認爲最可取的解釋是：（九）我

8 Wallace 391-92.

9 依次見：P. Ellis, 'Galatians' 182; Cousar（1982）51.

10 Schneider 207. Cf. Hubbard, *Creation* 126: 我可指任何人，但特別針對彼得在安提阿的行爲。A. Campbell（'Dying' 280）則認爲我單指彼得；Smiles 164 解爲指加拉太人和彼得。

11 Lategan, 'Defending' 427, 'Situation' 259.

12 Lyons, *Autobiography* 164（citing Betz 121*b*: 'the prototypical example of what applies to all Pauline Christians'）（但原句是指 19 節而不是 18 節的）。（「範例性」英文原作 'paradigmatic'.）參利昂斯同書 130：我字是指保羅一人抑或一般的基督徒，是個不切題（'irrelevant'）的問題；若答案是前者，我並不排除別人（參四12），若是後者，我並不排除保羅。Hays（2000）243*b* 也是認爲，我字在 18～21 節是範例性的我。

13 Ebeling 119-20. Lambrecht（'Line' 493 = *Pauline* 202）也是認爲，我一方面指彼得，同時表達一個籠統性的原則。

14 依次見：Silva,「神學」181*a*; J. Barclay 80 n.13. Cf. Rapa 144; R. Longenecker 90（二者皆用 'diplomatic' 一字）；Shauf, 'Galatians' 91（另加：保羅假設性地談及任何人，儘管直接的應用是對猶太基督徒）。Hays（2000）242*a* 則認爲，鑑於 11～14 節「對著幹（confrontational）」的語調，這第（八）解釋不能令人感到滿意。不過，保羅大可以在這「講理由」的幾節裡（18～21 節）使用較溫和的語調，尤其因爲他可以藉著使用我字，將「重建律法」和向律法死了（19 節）這個對比表明出來（cf. J. Barclay 80 n.13）。

是「超個人的第一人稱」，[15] 意即保羅不但是首先機巧和有禮貌地暗指彼得，而且他的話可應用於任何像彼得那樣「重建他所已拆毀的」的人，亦可以應用到自己身上（他有參與拆毀，亦可假設性地重新建造〔見18b 註釋：下面第三段〕）。[16]

本節是個條件句子。發端子句（**18a**）直譯作：「如果我所拆毀[17] 的那些東西，這些東西我再次建立[18] 起來」。[19] 我所拆毀的（和再次建立的）是甚麼東西呢？釋經者的答案包括：（一）律法作爲救恩之道；靠行律法稱義這途徑；或律法作爲稱義的途徑或生活方式。[20]（二）本節是一項籠統的聲明：猶太基督徒的歸主行動（15～16e）見證了律法的行為不能使人稱義，他們不能撤回此證詞。[21]（三）我所拆毀的顯然與上一節的上半部分（17a～b）平行，所指的就是猶太基督徒歸主時所否定的、對律法的服事。[22]（四）律法構成猶太人與外邦人之間的一道牆垣（參：弗二14）；猶太基督徒歸主時是像外邦罪人一樣的因信基督稱義，這樣就把那道牆垣拆毀了。[23]（五）構成猶太人與外邦人之間的一道牆垣的、律法的禮儀上的要求。保羅和彼得接納沒受割禮的外邦人進到教會並與他們同桌用膳，就把這道牆拆毀了。[24]（六）本句是耶穌那著名的、有關聖殿之言論（可十四58；參：太二十六61）的回響；保羅和彼得所拆毀的是舊的聖

15 Ridderbos 102. Cf. Cummins 213-14, 217: 此單數第一人稱將目前的情景同時個人化和普世化。

16 此解釋含第三、第四和第六～八解釋的元素，但並不與其中的任何一個相同。

17 καταλύω（新約全部十七次）在本書僅此一次，保羅書信另二次，三次都是比喻性的拆毀（羅十四20〔呂譯〕；林後五1）之意。

18 οἰκοδομέω（新約共四十次）的字面意義是建造（路七5），但它在保羅書信出現的九次都是比喻性用法；詳參《帖前》415。

19 在這種稱爲「第一類的條件句子」中，發端子句的如果意即「如果——爲了論證的緣故，讓我們假定這是眞的——（那麼）」（Wallace 690, 694）。

20 依次見：（1）J. Pfammatter, *EDNT* 2.498*a*;（2）Bring 91; Cole（1965）81; Guthrie 92; Ridderbos 102; Tolmie 93;（3）Witherington 187.

21 Winger, *Law* 147-48, 146.

22 Verseput, 'Mission' 55.

23 Byrne, 'Sonship', 145-46. Cf. Martyn 256.

24 Räisänen, *Paul* 259. Matera 95 更簡明地認爲是指律法的飲食條例。Kok 224-25 同樣將 ταῦτα 認同爲 ἔργα νόμου, 在此特指猶太人的食物規條。曾 79 認爲是指「文化圍牆」。

殿——猶太教的整個「建築物」。保羅暗示，彼得沒有建立起新的聖殿，反而是重新建造他已拆毀的舊的聖殿。[25]（七）保羅將耶利米的「拆毀與建造」的主題應用到自己的工作上（暗地裡亦應用到彼得的工作上）。已被拆毀的是舊的立約群體，此群體因律法的咒詛已經死去；正在（或應該）被建立起來的是新的末世群體，就是復原的、神的子民；在其中，摩西的約和律法不再扮演從前的角色。[26]

筆者認為，將本節放在安提阿事件的脈絡中來解讀，彼得所拆毀的，就是他最初（像保羅一貫地）與外邦信徒同桌用膳時（12a）所摒棄了的、猶太人的飲食條例。而重新建造所指的，是彼得其後不再與外邦信徒一起進食（12b），以他的行動勉強外邦人按照猶太人的樣子生活（14d，和修）。但是放在本書較廣的文理來理解，本節可能有深一層的意思，理由如下：第一，保羅在上文已經指出，彼得這種行徑有違福音的真理（14a），而這眞理包括兩方面：（1）外邦信徒可以不用受割禮（二3），亦不用遵守摩西律法的飲食條例（11～14節），而以平等的地位與猶太信徒一起成爲神的子民，享受同桌用膳；（2）所有的人（包括猶太人和外邦人）都是因信稱義，不是因遵行律法。從救恩角度的考慮（2）是從社會學角度的考慮（1）的基礎：正因爲所有人都是因信稱義，不是因行律法，外邦信徒就可以在律法以外（即是不用受割禮或遵守律法的其他部分）與猶太信徒構成一個神的子民，以平等的地位彼此相交（包括一起進食）。[27] 第二，對保羅而言，律法是一個不能分割的整體（參五3）；拆毀（或重建）律法的禮儀部分（其中有關飲食的條例）等於拆毀（或重建）律法。因此，彼得所拆毀又重新建造的，可理解爲首先是指摩西律法的

25 Sweet, 'House' 378, 379. Hamerton-Kelly（'Curse' 107-8）認爲，保羅在此可能暗指聖殿內那道阻隔的牆壁（弗二14，思高）——其上以希臘文及拉丁文刻上外邦人不可進入內院（違者處死）的告示——作爲象徵著律法在猶太人與外邦人之間造成的區別，即是象徵著律法的行為。

26 Ciampa 237, 206-7 n.173, 241. 參：耶一10，十二16～17，十八9，二十四6，三十一（LXX 三十八）4、28，三十三（LXX 四十）7，四十二（LXX 四十九）10，四十五（LXX 五十一）34。

27 見二14a 註釋第四段（上面 492-93）。

飲食條例，然後引申爲律法本身。後一個意思特別爲下一句（18b）所支持。

條件句子的歸結子句（**18b**）原文的次序是：「一個犯法的人（新世）－我自己－我證明」；[28] 即是開首的名詞受到強調。這裡的釋經問題是：我若重建我所拆毀的（新譯），我便會在甚麼意義上證明[29]自己是犯法的人（新世）？以下討論幾種看法。（一）這裡所說的犯罪，是指猶太基督徒以前因爲信靠基督而拆毀律法這行動；[30] 或是指彼得以前爲要與外邦基督徒相交而放鬆了對律法的執著。[31] 彼得等人曾同意（原則上現在仍然同意），摩西律法的禮儀不再具約束力；因此，他們若向猶太主義者讓步，等於承認他們較早時的決定是錯的。[32] 若保羅在信靠基督之外重新建立律法的行為，就是暗示他以往在外邦人當中的行爲是有罪的（其實不是）；[33] 保羅若重新建立那將猶太人與外邦人分開的牆垣，就表示他以前向外邦人傳不需倚靠律法的福音這整個使徒工作，乃是昭然若揭的違犯

28 Witherington 187 認爲這次序是「刻意地戲劇性（intentionally dramatic）」的。

29 本註釋所參考的中譯本全部譯爲證明。Cf. RSV, NAS, NAU（'I prove myself'）, NIV, NJB, CEV（'I prove that'）, NRSV（'I demonstrate that'）; NEB/TEV（'I show myself up as / I show myself to be'）, REB（'I prove to be one who'）. συνίστημι/συνιστάνω 在新約共用了十六次，只有兩次（路九32；彼後三5）不在保羅書信中。在保羅書信的另十三次，此字呈現三種不同的意思：（1）推薦（如在古典希臘文）九次（新譯：羅十六1；林後三1，四2，五12，六4，十12、18〔兩次〕；NKJV, NRSV, NIV, NJB: 林後十二11）；（2）一次的意思是存在（西一17，思高、新譯）或「維繫在一起（hold together）」（RSV, NRSV, NIV, NJB; Harris, *Colossians* 47, 52, 53）；（3）三次的意思是彰顯（羅三5，思高、新譯）、顯明（五8）或表明（林後七11）。此字在本節（加二18）的用法屬此處。Cf. W. Kasch, *TDNT* 7.898, 897; BDAG 972*b*-73*a*（s.v.）.

30 E.g., Bring 91; Machen 153; Räisänen, 'Break' 552 n.55.

31 J. Barclay 80 n.13. Cf. Räisänen, *Paul* 259; Cosgrove（1988）138 with n.39.

32 Anderson, *Rhetorical* 156. Cf. Ebeling 130: 彼得如今承認，他先前「脫離律法的自由」其實是「違犯律法」（這符合猶太人對律法的理解）。

33 Matera 102. Cf. Hansen, 'Conversion' 217: 若律法被重新建立來監管基督徒的生活，保羅便會被律法定罪爲觸犯律法的人（呂譯），因他在與外邦基督徒同桌用膳一事上，觸犯了有關潔淨的條例。（1）韓森在另一處則認爲，眞正的過犯是在於把已在基督裡被挪去的、律法的藩籬重新建立起來（idem, 'Paradigm' 201）。Rapa 145 也是認爲，重建一己已經拆毀的（律法），這行動本身使人成爲觸犯律法的人。（2）Ciampa 207-8 n.174 的解釋是：保羅若把舊的情況重新建立起來，他（或彼得）就會使自己成爲違犯律法者或罪人，因爲「在居間期內（in the interim）」忽略了某些哈拉卡（此詞見二16a～b 註釋註 92〔上面 544〕）。

了神的聖潔，是公然違抗神。[34] 可是，動詞證明的現在時態提示，重建律法所表明的是犯法的人，乃是現今的狀況，不是過去的行動。若保羅要表達的意思是「我就表明自己是個觸犯了律法的人」，他大可以使用與名詞犯罪的人同字根的動詞之完成時態。[35] 此外，此名詞可否這樣被縮減爲多少與較籠統的罪人（當代；參17b）一詞同義，是很有疑問的。[36] 因爲，這名詞在新約另外出現四次，三次是在違犯律法〔者〕一詞內（羅二25、27〔呂譯〕；雅二11〔原文〕）；在餘下的一次，被律法定為犯法的（雅二9）明顯的含意是，這些犯法者是違犯律法的人。[37] 同字根的抽象名詞過犯[38] 是指違犯明確的命令。由此看來，本節的有過犯的人（新譯）很可能亦是指違犯了明確命令的人。

（二A）這裡的過犯是指彼得現今與外邦基督徒分開的行爲。這種行爲自覺地和蓄意地違犯了神在基督裡顯明的旨意，因而比起猶太人眼中的罪（沒有遵守律法的某些規條）是更可惡的罪。[39] 堅持外邦信徒要遵守律法才可以屬於神的子民，等於說基督和信靠基督並不足夠，並且重新建立起猶太人與外邦人之間的分隔；因此，若保羅重建猶太人的身分標誌（如飲食條例），就是違犯了神的旨意。[40] 可是，與犯罪的人同字根的

34 Hays（2000）242*b*.

35 例如：παραβαίνω 的完成時態不定式語法（παραβεβηκέναι）或完成時態分詞（παραβεβηκότα）。MM 480*a*（s.v.）舉出蒲草紙文獻使用此動詞的完成時態的一些例子（包括這裡的分詞）。

36 Cf. Lambrecht, 'Line' 487 = *Pauline* 196. 爲了同樣的理由，筆者對 Cummins 215（cf. Cummins, 'Christology' 204）的解釋存疑。昆明斯認爲：從保羅作爲基督徒的角度而言，彼得身陷於這樣的危險，即是回到以色列去，此以色列不斷地違反律法，證明它是普世性「人類的罪」這問題的一部分，而不是這問題的解決（'Israel serves, rather than solves, the worldwide problem of Adamic sin'）。按此解釋，是犯法的人的意思，只是「是常常違反律法的以色列的一個成員」。

37 Gaston（*Torah* 65, 66-67 n.K）將加二18b 的 παραβάτης 譯爲「背道者（apostate）」，意即「毀約者（covenant breaker）」；其理由是，LXX 常用 παραβαίνειν τὴν διαθήκην 這講法。可是，這並不是保羅在本節所用的語法；他只是用了簡單的人物名詞 παραβάτης（此字沒有在 LXX 出現）。

38 παράβασις: 保羅書信五次（加三19；羅二23，四15，五14；提前二14）。

39 Duncan 69.

40 Ziesler 27, 28, 21-22. Cf. George 197; B. Longencker 106-7, 110; B. Longenecker, 'Defining' 84 with n.25, cf. 86; Horrell, 'Christology' 336 n.49.（1）韓森的講法是：遵守猶太人的律法，因而維持猶太人和外邦人的區別，從福音的角度而言是過犯（Hansen [1989] 106）；這樣做有違福音的眞理

動詞在新約出現時，四居其三的都是指違犯（猶太人祖先的傳統〔太十五2，現修〕、神的誡命〔3節〕）或超越（基督的教訓〔約貳9〕）一些十分具體和明確的東西；[41] 這同樣提示（參上一段末的「因爲」之後），本節的犯罪的人較可能是指明確地違犯律法的人（和修，參呂譯：觸犯律法）而不是違犯（較籠統的）神的旨意的人。[42] 此評語亦適用於另一個、類似的解釋：（二B）重建律法作爲基督徒生命的基礎，就是不忠於神在基督裡的呼召（一6），亦即是背叛基督，後者就是本節所指的過犯；信徒若重新轉向律法，等於認爲基督之死是無用的（二21）；這樣否認原先信靠基督的決定之有效性，就是得罪基督。[43]（二C）又有釋經者認爲，保羅若重建摩西的律法（這律法在猶太人與外邦人之間築起區別之牆），因而不再與外邦信徒交往，他所違犯的是另一律法，即基督的律法（六2）；彼得不再與外邦信徒同桌用膳，正是違犯了這律法（此律法破除了上述的牆垣）；此律法要求信徒愛人如己。[44] 可是，雖然此說正確地將犯罪的人解爲觸犯〔某種〕律法的人，但基督的律法一詞要到第六章才出現，與之相關的愛人如己亦要到第五章（14節）才出現，因此很難相信讀者會這樣理解本

（Hansen [1994] 73）。Williams 73-74 認爲，加拉太的讀者可能聽見保羅這樣說：我若重建我所拆毀的、使外邦人與猶太人分開的那些律例，就表明我偏離了福音的真理——而我並不是偏離者（παραβαίνειν 在 LXX 常有轉離或偏離之意）。（2）按 Gillespie（*Lectionary* 286）的理解，保羅若重建律法的行為作爲稱義的根據，他就是不忠於神爲律法所定的目的，那目的是救贖性的。（3）deSilva（*Introduction* 501）的解釋是：神已藉著基督及賜下聖靈拆毀了猶太人與外邦人中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨（弗二11～16〔引句出自14節，思高〕）；堅持要有律法的行為等於將這牆壁再次建造起來，就是公然違抗神。（4）Garlington（'Role' 90）的理解如下：堅持猶太人分別出來的地位，就是違反神在基督裡的末世目的，不忠於那命定爲律法的終結者（羅十4；加三23～26）。（5）Wisdom 213（cf. 215）解爲違反福音的真理（二14）和神向亞伯拉罕宣告的福音，即是萬國要藉著他的後裔而蒙福（三8），因而成爲違反聖約的背道者。（6）曾 79 說：「眞正的罪是強迫別人緊隨特定的文化習慣，不允許他們保持其特色，這正違背了耶穌有關稱義的教導。」

41 παραβαίνω 餘下的一次是徒一25，指猶大捨棄了他的使徒職分（現修）。

42 Cf. Lambrecht, 'Line' 494 = *Pauline* 203: 要有正式的過犯，就需要有一頒布的律法或明白的、正面或負面的命令；idem, *Pauline* 211: παραβάτης-παράβασις 的詞彙在保羅書信的用法有力地提示「違犯律法」之意。Cf. further idem, *Pauline* 225 = 'Reasoning' 64, *Collected* 169; Cummins 212 n.60.

43 Smiles 160, 161, 216. Cf. Witherington 185: 重建律法者得罪基督在十字架上所完成的工作，因他們認爲那不足以使人稱義，亦不足以對神的子民下定義（即是界定誰是神的子民）。

44 Thielman, 'Law' 142, 'Mosaic' 19, 'Galatians' 271.

節的過犯；這就是說，這裡的觸犯律法不大可能是指違犯基督的律法。

（三）要明白本節的意思，關鍵是在乎本節與下一節的關連：本節的功用是從反面間接地支持上一節的論點（本節開首有因為一詞），即基督並不是助人犯罪的僕役（17c～d）；保羅指出，因信稱義不會使基督成爲使人犯罪者（換言之，我們放棄律法時，並不會因此成爲犯罪的人），反而是當人一旦重建律法的有效性時，人就顯出自己是違犯律法的。何以會這麼奇怪呢？下一節的功用就是要解釋，因而支持本節的論點（19節開首也是有因為〔呂譯〕一詞）：保羅指出，是律法本身使他向律法死去；[45] 其含意即是，重建律法事實上等於違犯了它的眞正原則。[46] 這就提示，本節的違犯律法的人（和修）意即「不是違犯律法的規條，而是違犯其眞正用意的人」。[47] 本節的意思即是：當我重建律法的有效性時，就同時顯出自己是個違犯律法的人，因爲我這樣做，就是與律法的眞正用意背道而馳；這眞正的（神所構想的）用意就是要引導我向律法死去，使我可以向神而活（19a）。[48] 可是，此解釋將第十九節上半視爲支持第十八節的論點（即是指出爲甚麼重建所拆毀的會使我成爲觸犯律法的人），從而沒有充分考慮到第十九節上半（甲）與第十九節下半和二十節（乙）之間的密切關連，這種密切關連顯明於死和活被重複提及[49] 此一事實。[50]

45 διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. 首二字 διὰ νόμου 的位置表示此詞受到強調。

46 Ellicott 41.

47 Burton 131.

48 Cf. R. Longenecker 90-91（followed by Perkins 61）; Rogers 59*a*, 59*b*. Cf. also Silva（2001）174; Silva, 'Eschatological' 149.

49 依次爲兩次和五次：19a 死了，19b（原文分節法、思高、現修、和修）同釘十字架；19a 向神活，20a 現在活著的、在我裏面活著，20b 在肉身活著、因信神的兒子而活。

50 （1）Bryant 168（cf. 151）的解釋包含上述三種解釋的元素：基督徒若回轉去跟隨律法，等於承認起初在律法以外成爲基督徒是罪（其實那是符合神的旨意的，19 節）；跟從律法則使人違背了神在基督事件（生平、死和復活）上所顯明的旨意，因而成爲有過犯的人。（2）Lambrecht 的解釋則含第二和第三種解釋的元素：重建律法使基督徒違犯了神在基督裏所顯明的旨意，即是要人遵行「爲神而活」（19b）的新命令；18b 與 21a 表達了同一個意思（*Pauline* 216, 'Reasoning' 59 = *Collected* 164），「我不要做有過犯的人」意即我不廢掉神的恩，即是不違犯神的恩所隱含的要爲神而活的新命令（*Pauline* 228-29, 230 = 'Reasoning' 65, 66; *Collected* 170-71; *Pauline* 303; cf. Kuula 61-62, 142, 149-50 n.47）。可是，這隱含於 19b 和要從 21a 推論出來的「新命令」，能否滿足作者自己堅持

因此，較可取的做法是（四）將第十九節開首的因為（呂譯）視爲與本節開首的因為平行，兩者分別提出理由，以支持「基督絕非使人犯罪者」（17c～d）的結論。[51] 換句話說，第十七至二十節的結構可理解如下：首先，第十八節從反面支持第十七節的論點：我們尋求在基督裏稱義，並不使基督成爲使人犯罪的（新譯）；相反的，如果我重新建造我所拆毀的（律法的有效性），我就表明自己是違犯律法的人（和修）。然後，第十九節從正面對第十七節的論點提出支持：不但尋求在基督裡稱義並不使基督成爲使人犯罪的，而且我……向律法死了乃是按照律法本身的要求。按這種理解，本節的違犯律法（和修）所指的，就是當律法被重建起來作爲信徒生命中的權威時，那無可避免地隨之而來的實在的過犯。[52] 就安提阿的情形來說，若彼得和其他的猶太基督徒重新高舉律法（的飲食條例）作爲外邦基督徒與猶太基督徒同桌用膳的條件——這社會性的舉動至終的神學（救恩性）意義就是，稱義不是單憑信靠基督，還有賴律法的行為[53]——他們就是重新受制於律法的權勢，並且必會違犯律法（參五

的要求，即 18b 的過犯是指違犯明白的命令或誡命（參註上面 42）？（3）頗爲奇怪的是，作者在 *Collected* 259 則如此解釋：保羅對彼得說：你重建猶太人的生活方式，你會因此再次成爲違犯律法者，即是成爲我們歸信基督之前的罪人。（所屬的文章是在此文集內〔2001 年〕首次發表的，未知是否代表作者改變了立場。）

51 Cf. Ridderbos 103; Kümmel, 'Individualgeschichte' 170（citation in Fung [1988] 122）.

52 J. Schneider, *TDNT* 5.741:「當我重建律法，使它重新生效時，我便成爲罪人，因爲違犯律法的問題，是只在律法掌權的情形下才出現的。」Boers（*Christ* 27-28）則似乎解爲：當我重建律法，我便因與外邦人同桌用膳而被律法判定爲違法者。Lambrecht（*Pauline* 227, substantially = 'Reasoning' 64-65）對正文所採納的解釋提出四個反對理由：（1）18b「所違犯之物」與 18a「所拆毀的這些東西」之間的聯繫不是十分清晰，因爲保羅（在 18b）所想到的不是違犯禮儀規條，而是道德方面的罪。（2）雖然理論上 συνιστάνω 可有未來之意，但這裡是指未來的過犯這意思不容易接受。（3）這動詞獲得「我會使自己成爲（I will constitute myself)」這個不尋常的意思。（4）18 節與 19 節之間的邏輯關係同樣是困難的。對筆者來說，這些理由並不具說服力：關於（3），原文大可以解爲「我就顯出爲，我就表明自己是」（as in Lambrecht, *Collected* 165）；參註 29 之（3）= 上面 581。關於（2），「如果我這樣，我就會（未來時態）那樣」是個自然不過的思想流程；關於（1）和（4）所提的邏輯關係，只是筆者跟作者的理解不同而已。

53 M. Wolter（*EDNT* 3.14*b*-15*a*）的解釋是：將律法重新建立作爲得救的方法，會證明每一個力圖靠律法的行為稱義的人都是違犯律法的，因爲沒有一個〔人〕能因律法的行為稱義（16f，和修）。

2～3）；[54] 這是由於沒有人可以完全地遵行律法。[55] 此解釋與保羅對「過犯與律法之間的密切關連」之教導完全一致（參：羅四15）。[56] 按此解釋，本節清楚表明了因信稱義與「恩約守法主義」[57] 是不能並存的；對保羅而言，不管律法在信徒的生命中扮演甚麼其他的角色，它絕不應被重新建立起來，成爲信徒（包括猶太基督徒）必須依循著來生活的標準。[58]

3.2.6.2.4　正面的論證（二19～20）

二19　我因律法，就向律法死了，叫我可以向　神活著。我已經與基督同釘十字架，

上引經文的最後一句在一般的中英譯本是下一節的首句，但在原文是本節的末句，就如一些較新近的中英譯本（包括思高、金譯、和修、現修）[1] 所反映的。

本節原文開首有因為（呂譯）一詞。[2] 有認爲（一）這詞並不表達原因，只是引入一個新的思想。[3] 亦有認爲（二）這詞所提出的理由，一方面支持第十八節：重建我已因信而拆毀的律法是有罪的（18節），因為這樣做與我向律法死了，使我可以向神活著（本節）背道而馳；同時亦支持第十七節的否定句：基督不但不是罪的服事者（17c～d），他反而是我向神活著的媒介。[4] 不過，上文已經指出這樣將本節連於上一節所牽涉的

54 Cf. Schlier 97; Kümmel, 'Individualgeschichte' 168; Bruce 142. Wallace 683 稱本節的上下兩半（即條件句子的發端子句和歸結子句）的關係爲「證據－推論」的關係，意即保羅從 18a 的假設推論至 18b 的結果。

55 Cf. Hume 42; Marshall, 'Galatians' 51*a*, 'Letter to Galatians' 216; Ryken 71.

56 Cf. A. Kretzer, *EDNT* 3.308*b*. Mundle（'Auslegung'）也是按羅四15 的意思來解釋本句，儘管他認爲此處所指的是猶太人（而非基督徒）的行爲。

57 'Covenantal nomism': 參導論第捌節甲部註 21 及所屬正文該段（上面 165）。

58 Kruse, *Paul* 282, 284.

1 Also: NRSV, NJB, TEV, CEV.

2 γάρ = 'For'（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NEB, REB, NAS, NAU, NIV）.

3 Hong 37-38. 參二 18 註釋註 3（上面 577）。

4 Smiles 164. Cf. Shauf, 'Galatians' 92.

困難；[5] 因此，最好的看法是，（三）本節的因為是與上一節的因為同等的，二者都是提出理由來支持第十七節的否定句，即是解釋爲甚麼尋求在基督裏稱義（新譯）並不使基督成爲助人犯罪的僕役（呂譯）[6]（亦參本節註釋末段〔下面593〕）。

首句原文的次序是：我－藉着/著律法（金譯／新譯）－向律法－〔我〕已經死了（19a，呂譯）。正常的字序是：動詞（或形容主詞的述詞〔例如：太十三31〕）、主詞、受詞、補充分詞等等；但是在這裡，這主句的所有其他部分都被推到動詞之前，而在首位的是獨立（即不僅是隱含於動詞內）的代名詞我字。[7] 這受強調的我字有幾種解釋：（一）如在上一節，這是辭令式而非個人性的我，相當於「任何人」。（二）在這幾節（19～21），我包括所有信徒。（三）本句的我肯定是指保羅本人，就如上一節的我是指彼得；二者暗示彼得與保羅的對比。[8] 最可取的看法是：（四）我一方面指保羅本人，同時亦具代表性——保羅的經歷是其他基督徒的範例和代表，他說明了眞確的基督徒經歷（或可說：正常的基督徒生命）是怎樣的。[9]

一個人向律法死了意即那人因某種死亡而與律法分開，[10] 不再和律法有任何關係，以致律法不再能要求或控制那人。[11] 向律法死了的方法是藉著律法。[12]（一）有認爲保羅在這裡談及兩種律法：藉著律法是指律

5 見二 18 註釋倒數第二段，尤其是最後數行（「可是」之後）（上面 584）。

6 Anderson, *Rhetorical* 156. 參二 18 註釋末段的前半部分（上面 585）。

7 Winger, *Law* 150, with reference to BDF §472.

8 （1）P. Ellis, 'Galatians' 182;（2）Furnish, *Jesus* 74-77;（3）Kok 258.

9 Smiles 164; George 198. Cf. BDF §281; Cummins 217; Gaffin, *Centrality* 53;《羅》2.384-85。但昆明斯將加二 19～20 和羅七 1～八 11 連著來解釋之試圖（Cummins, 'Christology' 204-5, with reference to Cummins 219-25）對筆者來說並無說服力。參下面註 19。

10 BDAG 111*b* (s.v. ἀποθνησκω, 1 b γ).

11 Burton 132; cf. Bring 97. νόμῳ = dative of reference（Fee, *Empowering* 376 n.28）.（1）Ellicott 42 認爲 νόμῳ 不僅是關係間接受格（向律法死了），而且是一種利益間接受格（dative of advantage, 意即「照律法的要求」而死了）；但後一個意思若從 διὰ νόμου 看出來會較自然。（2）Lambrecht（*Collected* 165 = 'Reasoning' 60）也是把 νόμῳ 視爲利益間接受格（dative of disadvantage），但解爲「律法對我不再有控制的力量」。

12 Cf. BDAG 224*b*（s.v. διά, 3 d）: διά 'of efficient cause'.（1）Winger（*Law* 151-52, cf. 153, 157）將 διὰ νόμου 視爲形容主詞我字，ἐγὼ διὰ νόμου 意即「有律法的我」=「我作爲猶太人」。可是，διὰ

法的眞正意義，此意義在基督的被釘十架和復活顯明出來；向律法死了是指對律法之誤解，以爲外在的遵行律法使人成爲眞正的猶太人（參較：羅二28～29）。透過前者（律法的眞正意義），保羅向後者（昔日對律法的誤解）死了。這正是保羅在羅馬書第二章的論點：有一眞正的律法（三27所說的「信心之律」〔原文直譯〕），有別於假律法（關乎遵守外在的禮儀，以及倚賴譜系的關連）；眞律法是對外在之律法屬靈的、寓意性的、內在的詮釋，而外在的律法只是眞律法的記號。[13] 可是，就保羅書信的證據所及，保羅從沒有用律法一詞來指被誤解的律法（或指律法主義）；羅馬書三章二十七節亦應另作解釋。[14]（二）又有認爲保羅的意思是，他在律法底下的經歷，向他說明了不能靠律法在神面前稱義，因而導致他放棄律法，另外尋找稱義的途徑。[15] 可是，保羅書信並無證據顯示，他在歸主前試圖遵行律法時，有任何失望或絕望的感覺；相反的，他認爲自

νόμου 在二21（假定要補充的動詞是來〔新譯〕或可得〔呂譯〕：參二21 註釋註 17〔下面 606〕）、羅二12、四13（參《羅》1.611-12）、七7 等處，以及羅三27 的 διὰ νόμου πίστεως（還有雅二12 的 διὰ νόμου ἐλευθερίας）都是副詞，不是形容詞。這就有力地提示，διὰ νόμου 在這裡也是副詞，所形容的不是主詞我字，而是動詞死了。（2）李保羅 78 聲稱：「這裏的 διὰ νόμου……大概不是描寫死的『方法』（藉著律法死），而是指出死的『範圍』（在『藉著律法』這方面死了）。」（73 譯文作「我已經在『靠著律法』上向律法死了」。）此說同樣不能成立，理由如下：第一，在（1）之下所提出的證據顯示，διὰ νόμου 沒有一次是指「範圍」；第二，διά + 所有格可指「範圍」這個觀念，不能在現代最具權威的兩本希臘文辭典找到任何支持（see LN vol. 2, 57*b* [s.v. διά, a-j]; BDAG 223*a*-5*a* [s.v. A 1-5]）；第三，此說不合法地將 διά 一物二用：首先把 διὰ νόμου 正確地譯爲『靠著律法』，然後又把 διά 譯爲「在……上／這方面」。

13 Boyarin, *Radical* 122-23. 彼他（Pettau）的主教維克多納（Victorinus, 約 303 年歿〔《聖神》534*a*; cf. D. C. Scavone, *DCC* 1017*b*〕）有類似的解釋（see Edwards 32*a*）：「我藉著（現今從屬靈角度理解的）律法，已向（按肉體理解的）律法死了。」Stern 542 譯爲「我藉著妥拉〔律法〕已向律法主義死去」。Ehrman（'Galatians' 309*a*, 'Crises' 250*a*）意譯如下：「透過律法本身所提供的、對律法的正確理解，我已放棄了律法作爲獲得在神面前的正當地位之方法。」（1）Gaston（*Torah* 31）則以另一種方式區別這裡的兩個 νόμοι：「我藉著妥拉向律法死去。」根據作者的用法，妥拉包括約的意思，律法則限於在西乃之約以外的、亞當的後裔的處境（29）。（2）Morland 190 認爲本句可根據四21（首個 νόμος 指摩西的誡命，第二個 νόμος 指五經）理解如下：律法本身（五經）宣告脫離律法（摩西的誡命）之自由。（3）金譯附注（1）認爲理解這話其中的一個方式是：「基督徒只是在於服從更高的律法，即信仰〔信心〕與聖神〔聖靈〕的律法而死於梅瑟的律法（羅 8:2）。」以上三說都不可取。

14 參《羅》1.546-50。

15 Duncan 70; Hunter 24; Cole（1965）82; Guthrie 93.

己按著律法上的義來說……是無可指摘的（腓三6〔新譯〕；參：加一13～14）。[16]（三）亦有認爲，藉著律法是指保羅透過他對律法的熱心（從而迫害初生的教會）與基督相遇，然後向律法死去。[17] 可是，若這是保羅的意思，他應說「藉著耶穌基督的啓示」才對；而且此解釋與我已經與基督同釘十字架（19b）的關連亦不甚清晰。[18] 此外，第二、三兩說同有一個弱點，就是將我字的解釋侷限於保羅自己的經歷；但我在這幾節很可能不單指保羅，同時亦指保羅作爲所有其他基督徒的範例和代表。[19]

其他的解釋包括：（四）律法指向基督爲救贖主，所指向的是超越律法本身的，因而爲基督徒的脫離律法鋪路。基督的來臨實現了猶太人的盼望，因而律法時期（在其中，律法具有激發盼望的功用）藉著律法本身而宣告結束，因爲律法所指向的基督是律法的終結（羅十4）。[20]（五）保羅歸信基督時（以接受水禮爲記號），他就向律法死去並與基督同釘十字架。透過水禮公開的與基督認同，保羅不是在神的眼中而是在注視著的世人眼中與基督同釘十字架；他所付出的代價不僅是捨己，而是失去榮譽、友誼及善意，亦即是失去一己的社會身分。潛在著的可能是喪失生命本身，但至少他到目前爲止所認識和享受的生命已告結束。由於他從前在猶太教中（一13）的生活方式自然是受律法支配的，與基督同釘十字架就是

16 Cf. Munck, *Salvation* 128; Bring 96. 詳參馮 48-51（但請留意：筆者已修正 49-50 對羅七7～25 的理解；現在請參《羅》2.362-506，尤其是 382-90、446-53、505-6）。

17 Ziesler 22, 28. 類似的解釋見 Dunn（1993a）143（endorsed by Kim, *Paul* 43, cf. 51）; Kok 237-38.

18 A. Campbell, 'Dying' 281.

19 依次見：B. Longenecker 111（against Dunn [1993a] 143）; 註 9 所屬正文（上面 587）。此評語並不適用於 Cummins 的解釋，因昆明斯認爲這裡的我也是（如在 18 節）'paradigmatic and incorporative'（範例性及併入性）的（217）。但第一個評語仍然適用。昆明斯將本節（單就其個人的層面）解釋如下：個別的我（保羅－在以色列裡－在亞當裡），透過他的濫用律法來逼迫彌賽亞及其子民（藉著律法），與被釘十架又復活的彌賽亞相遇並被祂改變（我已經與基督同釘十字架）；就這樣，他向他從前的生活方式死去（向律法死了），爲使我（保羅－在以色列裡－在基督裡）可以向神而活（219, 225）。作者認爲，保羅在 19～20 節如此隱晦地表達的，在羅七1～八11 有較詳細的說明（216, 219-25）。另二個層面是「以色列在亞當裡／在基督裡」，和基督本身的經歷——罪在以色列濫用律法，至終導致基督被釘十架（225）。參上面註9。

20 依次見：Räisänen, *Paul* 58; Bayes, 'Galatians' 145.

向律法死了。但這死亡是如何藉著律法發生的呢？就如耶穌是以違犯律法者的身分被律法的「監護人」（猶太人的宗教領袖）置於死地，當保羅與耶穌認同時，律法對耶穌的宣判原則上亦可以成爲對保羅的宣判；事實上，他在宣教工作上所遭受的暴力對待就是他的「死亡」。[21] 筆者認爲以上二說都欠缺說服力；第五說對藉著律法的解釋尤其難免有拐彎抹角之嫌。

較可取的看法是：（六）藉著律法……死了這話從隨後的我已經與基督[22] 同釘十字架（19b）[23] 獲得解釋。後一句話較明確地表達了前一句的死字的意思，所指的不是在基督徒意識中的、在倫理道德意義上的主觀經歷，而是信徒在基督裡的客觀地位，儘管這對信徒的主觀意識和生命有重大的影響。[24] 同釘十字架的原文動詞爲完成時態，所表達的是已經與基督同釘十字架這種狀況；[25] 但這狀況是由過去一次的行動——跟基督同釘十字架（羅六6〔現修〕，原文爲過去不定時時態）——引致的，而那一次的

21 A. Campbell, 'Dying' 282-83.

22 周說：「在本節的與基督三字中，不難體味到聯合的神秘思想」；又說：「我已經參與到基督的死裏了。我和他，他和我有一種神秘的聯合」（84，87）。關於「神秘的聯合」一詞，請參二20a 註釋註21 所屬正文（下面 596），及《羅》2.196 首段的異議。

23 συσταυρόω 不見於 LXX 或其他的舊約希臘文譯本，包括次經；在基督紀元前的希臘作者也沒有使用此字（see MGM 1010*a* and xvii）。此字在新約另外出現四次：三次具字面意義（太二十七44 ‖ 可十五32；約十九32），一次是比喻性用法（羅六6），如在本節。參《羅》2.230 註 22。保羅喜用以 συν- 開始的複合字來描寫信徒與基督的聯合；此點可參《羅》2.243 註 6 及所屬正文；Kok 240 n.55.

24 Ladd, *Theology* 485（賴德：《神學（下）》579）；cf. Ridderbos, *Theology* 210 – over against Duncan 71; Davies, *Paul* 197.（1）Lategan（'Textual' 405）以「群體聯合（corporate solidarity）」來解釋保羅何以是在基督釘十字架的現場。關於 'solidarity' 一詞，可參《羅》2.162 註 37，168 註 1，179 註 2，180 註 7，及其分別所屬的正文。（2）Barclay（'Story' 143）則認爲，與基督同釘十字架的含意是，保羅原來的「己」被眞正地和完全地拆毀——他的觀念、動機、自我了解，和魄力，都從根本被重新建構起來。這身分的重建在信徒身上所造出的「己」一方面是他自己的（我如今……活著，20b），同時表達基督（基督在我裏面活著，20a）。（3）Borchert 281 則認爲同釘表示，保羅把自己看爲在仿傚基督自我犧牲的生命。

25 鄧雅各認爲，原文所用的完成時態有這樣的含意：我仍然和基督一同被掛在十字架上（'still hanging there with him / still hanging on the cross'）（Dunn [1993a] 144, Dunn, *Liberty* 66 / Dunn [1993b] 120; followed by B. Dodd, 'Galatians' 158, Witherington 190 n.66, and Kok 256, 248 n.94）。Silva（Review 487）以此爲鄧氏（在其《加拉太書註釋》一書中）「過度解釋動詞的時態之意義」之傾向的一個例子（cf. Silva [2001] 74）；參一14 註釋註 3（上面 303）。Hatina（'Perfect' 10-11）指出，完成時態的動詞只是指向律法死了（19a）的經歷，並無「繼續在被釘十架的情況之中」的含意，因爲 19a（叫我可以向神活著）和 20b（我如今在肉身活著）表明，保羅不再是在被釘十架的情況中。

行動實際上等於與基督同死（羅六8）。兩種講法都是指信徒在法律意義上的死亡：與基督同死意即「我們信徒在神眼中是參與了基督之死而在基督之死中死去」；我們的舊人和他同釘十字架（羅六6）則指「由於神恩慈的決定，在神的眼中，信徒的舊我曾與基督一同被釘在各各他山上」。[26]

藉著與基督同釘十字架，即是藉著因信與基督聯合、被納入基督裡（參17節在基督裏）而有分於基督在十字架上之死，[27] 保羅就向律法死了：他與律法決定性地斷絕了關係，律法不能對他再有任何要求。[28] 但是由於基督的代贖之死是律法所要求的（參：加三13），祂的死「首先維護了律法的宣判」，[29] 因此，保羅藉著有分於基督之死而向律法死了，就可以被講成是藉著律法而發生的（參現修：我是被法律處死的）。[30] 換一個

26 依次引自《羅》2.244、230。亦參《羅》2.191-92 之（五）。

27 Cf. BDAG（s.v. συσταυρόω, 2）: 'of identification with Christ's crucifixion'.

28 Cf. J. Schneider, *TDNT* 7.582. Hubbard（*Creation* 124）指出，向律法死去（19a）和與基督同死（19b）似乎是描寫同一事件。Scroggs（*Christology* 26-27）認爲，與基督同釘十字架標示著從一個世界過渡至另一個，其意思與「向世界死去」（六14）相同：在該處，結果是「一個新的創造」（15 節），在這裡則是因信神的兒子而活（20b）；但是兩段的平行提示，不同的詞語所指的是同一件事。筆者認爲，此說似乎將與基督同釘十字架對保羅與律法之關係的影響（甲）和十字架（即基督之死）對保羅與世界之相互關係的影響（乙）混爲一談；即是將兩段不同的文理各自獨特的重點，不合法地讀進另一段去。

29 W. Gutbrod, *TDNT* 4.1076; cf. Bultmann, 'Auslegung' 397. J. Barclay 80-81 n.14 也是認爲，藉著律法一詞指向三13 以及落在被釘十架的基督身上的、咒詛的宣判（'curse-verdict'）。

30 Cf. Hansen（1989）107-8, Hansen（1994）74; Witherington 189; Ciampa 210; Hubbard, *Creation* 125; Tolmie 93; Kwon 168 n.59.（1）B. Longenecker 111-12 指出，根據三13 來理解二19 這做法有一明顯的弱點，就是保羅原先的聽者首次聽到二19 被讀出時，不能以尚未讀出的三13 來幫助他們理解藉著律法的意思。從聽者的角度來看，似乎確是這樣；但是從釋經者（試圖找出作者原意）的角度而言，這做法「有時是需要的」（ibid. 112），尤其是當其他的解釋都不能令人感到滿意的時候。Silva（1994）1213*a* 就認爲，保羅是在預先使用了三19～25 的論證：律法藉著其約束和定罪的工作，把我們領到基督那裡，基督則把我們從律法的咒詛和權勢釋放出來。蕭華在別處則認爲，律法使基督死亡（參三13），信徒有分於這死亡（甲），和律法引導人歸信基督，從而與律法分離（預先使用了三23～24 的思想）（乙）這兩種解釋，可被視爲代表了一體的兩面（Silver [2001] 175 n.19; cf. Silver, 'Eschatological' 149 n.34）。由於筆者認爲三24 的 εἰς Χριστόν 的意思並不是（如在〔乙〕）引我們到基督那裏（見三24 註釋首段〔下面 858-59〕），因此認爲（甲）才是正確的解釋。（2）Hays（2000）243*a* 承認，正文所採納的解釋是最爲加拉太書的經文本身所支持的解釋；只是，由於保羅並沒有明白的解釋此點（律法對基督宣判咒詛，保羅藉著與基督同釘十字架而向律法死去；在這整個過程裡，律法都扮演了媒介的角色），海斯認爲我們最好承認不知道「我藉著律法而向律法死去」這話的準確意思。

講法，律法對犯罪者宣判死刑，把他毀滅，以致他不再存在於律法的權力範圍之內；由此而產生這吊詭性的眞理——把罪人挪移到律法的權力範圍之外的工具，正是律法本身。[31]

我因律法，就向律法死了這話可與羅馬書七章四節互相參照：[32] 該節的你們……死了、在律法上、藉著基督的身體，依次與本節（相反次序）的〔我〕死了、向律法、藉著律法相對應。藉著基督的身體的意思是，藉著基督被釘在十字架上的身體，即是藉著祂在十字架上的死亡；信徒因信與基督聯合而有分於基督之死，因爲他們受洗歸入基督耶穌……是受洗歸入他的死（六3）。這就是說，信徒因信與基督聯合而有分於祂的死；這使他們脫離了律法的權力範圍（七6）。[33] 保羅在該節（羅七4）以複數第二人稱所言的眞理，也是他在加拉太書本節以單數第一人稱所談及的事；兩處所說的都是，就信徒與律法的關係而論（在律法上、向律法），信徒已不復存在，因爲信徒因信與基督聯合，因而藉著基督的身體（祂是藉著律法而被釘在十字架上），也是藉著律法而被「毀滅」了。[34]

使我可以向神活著（和修）若是表達向律法死了的目的，所指的就是神在此事上的目的。不過，此句較可能表達了向律法死了的結果：[35] 保

31 Moule, 'Death' 154-55.

32 比較：（加二19）διὰ νόμου（A）νόμῳ（B） ἀπέθανον（C）
（羅七4）ἐθανατώθητε（C'）τῷ νόμῳ（B'）διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ（A'）

33 整個意思其實涉及一種三段論法，如下：（前提一）已死的人是脫離了律法；（前提二）基督徒已經與基督同死；（結論）基督徒是脫離了律法。

34 Moule, 'Death' 155. 參《羅》2.345-46、355-57。*Pace* Kok 231 n.11, 237 n.40. 郭漢成指出兩節之間的三點分別：（1）本節用我，羅七4 用你們；（2）本節用主動語態的死了，該節用被動語態的「被處死」；（3）本節說藉著律法，該節說藉著基督的身體。不過，（1）本節的我是代表性或範例性的，因而大可以包括你們（見註 9 所屬正文〔上面 587〕）；（2）死了由隨後的、被動語態的同釘十字架進一步解釋（見正文上一段開首〔上面 590〕），因而與被動語態的「被處死」分別不大；（3）根據不同的文理，本節說律法（這是保羅與彼得在安提阿之爭及保羅與加拉太的煽動者之爭的中心問題），該節說基督的身體（藉著這身體的死亡，信徒得以脫離律法而歸屬於那從死裏復活的，即是基督〔4b〕），這是自然的；但背後的屬靈事實是相同的：基督的身體按律法的要求（藉著律法）被釘在十字架上，信徒因信與基督聯合而有分於這死亡，從而脫離律法。只不過這脫離律法的自由在本節被講成是藉著律法而得，在該節則被描寫成藉著基督的身體而得。

35 Cf. Ridderbos 105. 聖經的希臘文用法有混淆目的子句和結果子句的趨勢（cf. Zerwick §351-53）。

羅脫離了律法的轄制（在此轄制下便有違背律法之事，羅四15），就（才）可以過一個忠誠地事奉神的生活（參：羅七6）。[36] 向神活著不僅是為上帝而活（現修）[37] 之意；就如向律法死表示與律法一刀兩斷，不再和律法有任何關係，向著上帝而活（呂譯）意即「活在與神的關係中」，[38] 這種關係的內涵可包括順從神至高無上的管治、完全地倚靠祂，[39] 以及爲神而活等意思。[40] 如巴列特所指出，在這一節經文裡，保羅簡潔地按其邏輯關係合併了兩個思想，就是基督徒的自由和基督徒的義務：「唯獨基督是自由：藉著與他同釘十字架，我向律法死了（律法是束縛）。唯獨基督是義務：我與他同死，使我得以藉著他和他的復活，向神而活。」[41]

保羅在本節的要旨是指出：信徒藉信與基督聯合，在祂的死上死了；這死亡是按照律法的要求，同時把信徒從律法的轄制下釋放出來，以致他能向神而活。因此，雖然保羅和彼得尋求在基督裡稱義，導致他們成爲像沒有律法的罪人一樣（17a～b），但這只是「按照律法本身的要求（藉著律法）而向律法死去」這原則實行出來的結果；而且，信徒脫離律法的束縛的結果，不是成爲實在犯罪的罪人，反而是向神活著。因此，基督絕對不是使人犯罪的（17c～d，新譯）。

36（1）Calvin 73 將 ἵνα θεῷ ζήσω 連於 19b，一起構成與上文分開的一句，意即「爲要使我可以向神而活，我是與基督同釘十字架的」。但將這子句連於上文是自然得多的做法，尤其因爲動詞死和活在保羅書信常是連在一起出現的（參〔例如〕：羅六2、10，十四7～9；林後五15；腓一21；帖前五10）。（2）Hays（2000）243*a-b* 指出，猶太人通常對「律法與在神面前的生命之關係」的看法，由僞經《馬加比四書》的兩段（七19，十六24～25〔*Pseudepigrapha* 553, 562〕）說明了；兩段都把向神活著一詞用在那些正是爲了律法的緣故而殉道的人。後一段對事情作出簡潔的陳述：「七子之母用這些話勸勉她的每一個兒子，並勸說他們寧可死亡也不違犯神的誡命。他們自己也十分明白，那些爲神的緣故而死的人是向神活著的，就如亞伯拉罕和以撒和雅各和所有〔其他〕的族長一樣。」（中譯是根據 Charlesworth 的譯文；楷體爲筆者所加。）

37 參當代（為上帝活著）；NIV, TEV, CEV（'live for God'）.

38 像 νόμῳ 一樣，θεῷ = dative of reference（Fee, *Empowering* 376 n.28）or relation（Hong 168 n.6）.

39 Ebeling 138; Hong 169; Hong, 'Galatians' 371*b*, 372*b*.

40 參：羅六10，基督向神活著；《羅》2.249-50。

41 Barrett 52.

二20 a 〔我已經與基督同釘十字架，〕現在活著的不再是我，乃是基督在我裏面活著；

括號內的一句在原文是第十九節的末句，其解釋請看上一節的註釋。[1]

原文開首的一個小字，（一）好些中英譯本沒有譯出，即是把它看爲只有繼續保羅的陳述之意。[2]（二）有幾本譯本則把這字看爲引入與上一句相反的意思，並且加以補充，從而獲得（我已經與基督同釘十字架）但我卻又活著，但現在不再是我生活（金譯）這樣的譯文。[3]（三）從文理看來，這小字最適宜看爲引入與基督同釘十字架的結果，如數本中英譯本所表明的。[4] 這就是說，保羅現在解釋，他有分於基督在十字架上之死的結果就是，現在活著的不再是我，而是基督在我裏面活著（和修）。

不再活著的我[5] 就是已經與基督同釘十字架的、保羅的舊我（羅六6，現修），[6] 即是力圖倚靠自己在猶太教中的卓越表現（加一13～14；腓三5b～6）來達致自己因律法而得的義（9節）的法利賽人（5b）保羅；而基督在他裡面活著的我，[7] 則是脫離了律法的束縛，如今向著上帝而活

1 第六段＝倒數第五段（上面 590-91）。

2 I.e., the first δέ is 'continuative'（R. Longenecker 92）: NKJV, RSV, NEB, REB, CEV; 呂譯、當代、新譯、新和、和修。

3 I.e., δέ = adversative. Cf. KJV（'nevertheless I live; yet not I'）; NJB（'and yet I am alive; yet it is no longer I'）. Lambrecht（*Collected* 166 = 'Reasoning' 61）則認爲，此字修正了 19a 向神活著那句話（意即向神活著的其實不是我，而是在我裡面活著的基督）。

4 I.e., δέ = consecutive. Cf. NIV（'I have been crucified with Christ *and* I no longer live'）, NRSV, NAS, NAU（'I have been crucified with Christ; *and* it is no longer I who live'）, TEV（' . . . *so that* it is no longer I who live'）; 思高（<u>所以</u>，我生活已不是我生活），現修（<u>這樣</u>，現在活著的不再是我自己）（斜體及底線皆爲筆者所加）。

5 如在 19a，我字在原文爲獨立代名詞 ἐγώ（見註 7），因而有強調之意（儘管它不是在句首的位置）。參較二 19 註釋註 7 所屬正文（上面 587）。

6 Cf. Gaffin, *Centrality* 45. 關於羅六 6 的我們的舊人之解釋，詳參《羅》2.227-30。

7 在原文——<u>ζῶ δὲ</u> οὐκέτι <u>ἐγώ</u>, <u>ζῇ δὲ</u> ἐν ἐμοὶ <u>Χριστός</u>——顯著的對比是（舊的）我和基督的對比，其次才是不再活著的我和在我裏面此片語內的我之對比；但此對比仍是確實存在的。這裡的對比在修辭學上稱爲 'antimetabole [ἀντιμεταβολή]'（Porter, 'Paul' 582），即是藉著重複同一些字，但是改變其文法功用，而使一個思想與其相反，彼此對碰（Rowe, 'Style' 143）。

（加二19a，呂譯），即是「活在與神的（新）關係中」的保羅，亦即是「與基督一同復活」的保羅。如歌理察所指出，後面這個觀念不難從（19～20）這兩節看出來，尤其因爲這兩節跟羅馬書第六章一段（1～11節）有十分密切的關係：第一，保羅書信提到與基督同釘十字架，就只有本節和羅馬書六章六節。第二，我既然死……了，就……可以為上帝活著（19a，當代）使人想起羅馬書六章十至十一節。[8] 第三，上一節所談及的向律法死（19a）與向罪死是互相聯繫的（比較羅七4、6〔在律法上死了〕和六6、18、22〔脫離罪的奴役〕）。基於兩段之間這種密切的關係，既然向律法死（19a）是由於「與被釘十字架的基督聯合」（19b）而造成的，那麼，與向律法死構成尖銳對比的活著（20b），亦應理解爲是由於「與復活的基督聯合」而活。[9]

基督在我裏面活著是個相當罕見的講法。保羅甚少談及「在神裡」（帖前一1；帖後一1），[10] 在基督裏（加一12，二17）或在基督耶穌裏（二4，三14、26、28）則常見多了；同樣，他很少談到基督在信徒裡面，通常較多的講法是信徒在基督裏或在主裏（加五10）。[11] 雖然如此，保羅書信另有數次也是提到基督／耶穌基督在你們裏面（羅八10；西一27／林後十三5），基督住在你們心裏（弗三17）。[12] 回到本節，在我裏面表

8 「就如基督的死是向罪死（10a），基督徒既（因信與基督聯合而）與基督同死了（3b、4a），就必須算自己爲向罪死的；就如基督『一次』的死導致復活與向神活的生命（4b、9～10a），基督徒既（因信與基督聯合而）有分於復活的生命（4c、5b、8b），也就必須視自己爲向神活的」（《羅》2.255）。

9 Gaffin, *Centrality* 52-53（最後二引句英文原作 'solidarity with Christ in his crucifixion . . . solidarity [with Christ] in his resurrection'）。Ziesler 29 也是認爲，活著與基督相連，這肯定指向復活。參二19 註釋註 41 所屬正文（巴列特的引句）＝上面 593。

10 參《帖前》52-53。

11 McCurley & Reumann, *Witness* 414.

12 Cf. Harris, *Colossians* 71; Witherington 190. Moule（*Spirit* 74）則把西一27 的 ἐν ὑμῖν 解爲「在你們中間」。Moule（*Phenomenon* 25）又認爲，除了加二20 和弗三17 外，保羅強烈的傾向是不談基督存在於我們裡面，而只談基督在我們裡面的活動；但慕爾所引的部分經文，並不是清晰地指基督在信徒裡面的活動（加二8〔參該節註釋第二段之（二）：上面 432〕；腓二13〔工作者是神〕）。在保羅書信以外，新約的約翰文獻多次表達（1）耶穌在門徒裡面（十七23），（2）門徒在耶穌裡面，耶穌在門徒裏面（約六56，十五4），以及（3）信徒在神裡面，神在信徒裡面（約壹三24，四15）的思想（cf. Tichy, 'Christ' 46-47）。作者（47, 48）認爲約翰這「高基督論（high Christology）」是以保羅的

示基督與保羅密切的個人聯繫；[13] 基督在保羅裡面和透過保羅行事。[14] 韓森認爲基督在我裏面活著跟我們靠聖靈活著（五25，新譯）是同樣意思；[15] 較清晰的講法是，基督在我裏面活著像是「基督藉著祂的靈活在我裏面〔新譯〕」的速寫法。[16] 羅馬書第八章有力地支持這看法：「保羅可以一口氣提到神的靈住在你們裏面（9b，參11a、b）、有基督的靈（9c）、基督在你們裏面（10a，呂譯），彷彿此三者（加上底線的詞語）是可互換的，此現象可解釋如下：『基督藉著聖靈住在我們〔信徒〕裏面，這位聖靈同樣是父〔神〕的靈和子〔基督〕的靈。』」[17] 照樣，保羅可以把在我們心裏的聖靈描寫爲聖靈（羅五5〔原文有聖字〕；參：林後一22〔原文無聖字〕）或他〔神〕兒子的靈（加四6）。[18]

這第一句話（**20a**）的總意就是：保羅的生命不再是由他的舊我所操控，而是由藉著聖靈而住在他裡面的基督所掌管。[19] 有釋經者認爲，這第一句話表明了保羅的經歷之神秘主義的色彩。[20] 但若這句話的表達方式有點「神秘」，其意思卻是由完全理性的隨後兩句（20b～c）澄清的（見下文）。該二句表明，有基督活在我裏面並不是一種「非個人化的神秘情形」，彷彿保羅那屬人的「己」被基督那屬靈的「己」所吸收而消失了。[21] 相反地，保羅保持他自己的身分，他和基督維持著我與他（我信神

思想（如本節所表達的）爲基礎的。

13 LN 89.119: ἐν = 'a marker of close personal association'. Tichy（'Christ' 48）正確地認爲，這話十分可能是保羅倚賴著自己對基督的體驗而講的。

14 Ziesler 29.（1）Barcley（*Study* 27）認爲，保羅在三1～5 聚焦在加拉太人起初領受聖靈的事實，這支持將基督在我裏面活著解爲指向信心的起源和信心生活的開始。可是，動詞的現在時態肯定是指基督在保羅現今（20b，思高）的生命中活在他裡面，如作者在同書的前一頁所指出的。

15 Hansen, 'Conversion' 224.

16 Fee, *Empowering* 374, also cited by Kwon 177-78, and by Fatehi, 'Spirit' 217 n.41（continued）.

17《羅》2.597（引 A. C. Headlam）。

18 Hubbard, *Creation* 125. 作者認爲基督在我裏面可擴充爲「基督藉著他的靈在我裡面」。Turner（*Spirit* 120）認爲，最能解釋基督在我裏面活著這句話的，是四6 所說的事實。

19 Cf. Ebeling 148-49; Kok 251, 253.

20 E.g., Deissmann, *Paul* 121-22; Duncan 73; Hunter 25.

21 如 Ridderbos（*Theology* 232）正確地指出的。（引句英文原作 'mystical depersonalization'.）

的兒子，他爲我捨己），或可說「我與祢」的關係。[22]

二20 b～c　並且我如今在肉身活著，是因信　神的兒子而活；他是愛我，為我捨己。

我如今在肉身活著原文直譯作我現今在肉身內〔所過的〕生活（思高）。[1] 這話隱含著與屬天（天上）的生活之對比，[2] 因爲在肉身活著即是「在世上活著」。[3] 肉身直譯爲肉體（新世），在此意即軀體（當代）；在肉身內是神給人的、在地上生活的方式。[4] 這就是說，肉體一詞在這裡是保羅書信中「非神學性用法」的例子，[5] 並沒有不良的倫理性含意（在第五章則顯著地有這種含意）；即使不能說它是完全中性，至多亦只能說它暗示了人作爲受造者的生命之短暫、脆弱，和不可靠（隨許多因素而改變）的性質。[6] 換一個講法，在肉身活著與隨著肉體而活（羅八12、13，新譯）是截然不同的兩回事：前者代表不任由人選擇、無可避免的狀況，

22 Cf., e.g., E. Stauffer, *TDNT* 2.360; Furnish, *Theology* 176; Schnelle, 'Discovery' 285. Bring 101 認爲「神秘主義（mysticism）」一詞的意思含糊不清，勢難導致清晰的了解；Tichy（'Christ' 45）認爲最好避免使用此詞；Ziesler（*Righteousness* 164 n.1）更進一步，希望這詞會被禁止使用。參二19 註釋註 22（上面 590）。

1 ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί = 'the life which [literally, that which] I now live in the flesh'（KJV, NKJV, NAS, NAU).（1）關係代名詞 ὅ = 'accusative of content'（R. Longenecker 93).（2）ζάω 在此意即過……生活（金譯；cf. BDAG 426*a* [s.v. 3 a]）。（3）ζῶ（A）ἐν σαρκί（B）與緊隨其後的 ἐν πίστει（B'）ζῶ（A'）構成交叉式排列法（cf. Harvey, 'Galatians' 220）。

2 Cf. BDAG 425*a*（s.v. ζάω, 1 c).

3 腓一22 的在肉身活著和 24 節的離世相對；基督在肉體的時候（來五7）是指耶穌在世的時候（現修）。

4 Robinson, *Body* 22（cf. 21, cited with approval by Stacey, *Man* 159). 李常受 1.110 說：「現今我們在肉身裏所活的生命，不是白阿司（bios）——肉身的生命，不是樸宿克（psuche）——魂的生命，乃是奏厄（zoe）——屬靈、神聖的生命。」可是，（1）ζωή 根本沒有在本節出現（信上唯一的一次是在六8）；（2）如此區別三個名詞是有疑問的：例如，ψυχή 可指肉身的生命（例如：羅十一3，十六4；腓二30〔cf. BDAG 1099*a* [s.v. 1 b]〕），ζωή 亦可指肉身的生命（例如：林前十五19；提前四8〔cf. BDAG 430*a* [s.v. 1 a]〕）；（3）引句所反映的人觀——靈、魂、體三元論：「三部分組成之人」（李常受 1.166）——也是有疑問的（可參《帖前》460-67 的討論）。

5 E. Schweizer, *TDNT* 7.126.

6 Keck, *Paul* 106. 參一16c～17 註釋註 8（上面 337）。

後者代表人要爲之負責的取向。[7]

如在第十六節（b、d：因信耶穌基督），不少釋經者將神的兒子[8]視爲主詞所有格，因信神的兒子解爲「因爲神的兒子的『信心』[9]或『信實』」。[10]在這前提下，（一）溫雅解釋如下：保羅藉此詞解釋，基督在我裏面活著

7 Cf. Moule, *Spirit* 42. 關於後者，可參《羅》2.567-68、611。亦參林後十3 在世上（ἐν σαρκί, 直譯「在肉體裡」）行事與按照世俗的方式（κατὰ σάρκα, 直譯「按照肉體」）作戰（新譯）之對比。Dunn（1993a）146（followed by Kok 254-55）認爲肉體一詞暗指保羅的種族來源，即他是猶太人；保羅並沒有否認或放棄他的「猶太人的事實（Jewishness）」，爲要以基督徒的身分來生活；他反而聲稱，他現在以猶太人的身分所過的生活，不是以律法而是以信神的兒子來定方位的。可是，如 Witherington 191 n.69 所指出，保羅在這裡是舉出自己爲所有基督徒（包括加拉太的外邦信徒）的範例，因此鄧氏的論點值得置疑。

8 （1）O'Neill 44-45 認爲，原來的說法不是 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ（甲），也不是 P⁴⁶（參一6b 註釋於註 21〔上面 245〕）的 τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ（乙），而是 τοῦ θεοῦ（丙）。但是 *TextC* 524 指出（cf. *TextG* 377），保羅在他處從沒有明白地以神爲基督徒信心的對象，而且（甲）有廣泛的外證支持；很可能抄寫員的眼目從第一個 τοῦ 字跳到第二個，因此（甲）變成了（丙）；其後的抄者發覺此說法與保羅一貫的講法不符，便或是加上 τοῦ υἱοῦ，即是回復爲（甲），或是加上 καὶ Χριστοῦ，即是變成了（乙）。Cf. R. Longenecker 82 n.b, 94.（2）Eshbaugh（'Variants' 88-89）指出，P⁴⁶ 那個說法的獨特處，在於它（若視爲受詞所有格）有兩個「信心的對象」。作者同意 *TextC* 524 上述的第一點，但他認爲這詞是主詞所有格（見正文下文），指「神和基督〔二者〕的信（實）」。（3）M. J. Harris（*DNTT* 3.1214）指出，在新約裡，神較少被稱爲基督徒信心的對象（在保羅書信中，神只是間接地稱爲信心的對象），而基督則常被這樣描寫，表示神與人相遇、向他施行拯救，是在基督裡發生；神和基督並不是兩個互相競爭的、信心的對象。

9 'Faith': e.g., Cosgrove（1997）205; L. T. Johnson, 'Galatians' 308, 'Faith' 83; Williams 75; Matera 96. 馬特拉聲明，其註釋書將這類詞語全部視爲主詞所有格。按 Martyn 259 的解釋（cited with approval by Hays [2000] 244*a-b*），基督的信心構成「賜生命之力量的空間（the space of life-giving power）」，已經與基督同釘十字架者可以且確實在其中生活。Jervis 76, 75 則解爲：基督自己的信心就是信徒藉著他們的信心而參與其中的；信徒有基督自己的信心，因基督活在信徒裡面。

10 'Faithfulness': e.g., Gaston, *Torah* 65; B. Longenecker 114; B. Longenecker, 'Contours' 144; Rhoads, 'Children' 288*a*; Witherington 192; Freed, *Paul* 10, 42.（1）最後一位作者認爲，「我活在信實中，就是神的兒子的信實」這譯法（86, 96; so also idem, *Morality* 218）準確地帶出保羅的感受：這是保羅與復活的基督之「神秘經歷」的一部分（*Paul* 89; so also idem, 'Galatians' 97, cf. 105; and *Morality* 218-19）。（2）Wright 24 的譯文作：「我活在神的兒子的信實之內（within）」，但 25 的解釋作：「因／藉（by）神的兒子的信實而活」。（3）Hays（2002）291（= Hays, 'Pauline' 53-54）認爲，本句與羅五 15c 的平行——

羅五 15c　　ἐν χάριτι τῇ（τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ）

加二 20c　　ἐν πίστει τῇ（τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ）

——支持 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ 是主詞所有格：就如神的恩典顯明於耶穌基督的恩典，神的生命亦顯明於耶穌基督的信實。可是，句法上的平行不一定等於意思上的平行；恩典只是個名詞，但信心隱含了信的行動。

（20a）意即基督的信心活在我裡面。基督的信心如何活在保羅裡面呢？答案在下一句（20c）：基督的信實，顯明於他爲所愛的人而死，亦（模糊不清地〔林前十三 12〕）見於保羅「爲加拉太人的緣故」而作的使徒工作。[11]可是，這些論據欠缺說服力：基督在我裏面活著不能減弱爲「基督的信心在我裡面活著」；後者是個奇怪的講法；將保羅的使徒工作這樣連於基督的信實是牽強的。（二）馬特拉認爲，若解爲受詞所有格（信神的兒子），隨後的一句（20c）便只是簡單的描寫性的附句；但若視爲主詞所有格（神的兒子的信心），後一句便有解釋的作用：基督的信心體現於他愛並爲別人捨己此一行動上。[12]可是，若解爲受詞所有格，隨後的一句同樣有解釋的功用：信徒之所以應當信靠著神的兒子來生活，基督之所以是信徒信心的對象，正是由於祂是爲他們捨命的救贖主。[13]而且保羅一貫的講法，是以基督之死爲說明神的愛（例如：羅五 8）或基督的愛（本節；弗五 2、25；林後五 14）或基督的順服（腓二 8），不是說明基督的信心或信實。筆者認為，鑑於上文對二章十六節因信耶穌基督一詞的討論，[14]本節的神的兒子亦是受詞所有格，[15]因信神的兒子是正確的翻譯。

保羅的基督徒生命以信了基督耶穌（16c）開始，這生命同樣是以信神的兒子來維持。[16]這並不是說有兩種信心，一是起初的回應，另一是

11 Winger, *Law* 154, cf. 158（point [10]）.

12 Matera 101. 馬特拉認爲，若這是此詞的意思，則 16 節所指的也必是神的兒子的信心。

13 Achtemeier, 'Faith' 83.

14 參二 16a～b 註釋「第五個問題」的討論，即最後八段（上面 550-61）。

15 So also Tolmie 94 with n.79.（1）Robinson（*Body* 63 n.1）則認爲，神的兒子可能同時是受詞所有格和主詞所有格：保羅對基督的信靠，跟基督的信心是分不開的，後者如今已被傳遞給保羅，因他是基督的身體的一部分。（2）Ashworth（*Necessary* 179）將因信（神的兒子）而活解爲「開始過一種與耶穌所過的生活相同的生活，就是脫離罪，一切行動由神直接引導」。（3）李常受 1.111「確信保羅在這裏所說的不是神兒子的信」；「保羅的思想乃是，信是屬於基督的，也是在基督裏面的。」後者進一步解釋爲：「信乃是基督向我們啓示出來，並注入我們裏面。……當基督在我們裏面運行，祂就成爲我們的信。」作者的另一解釋是：「信事實上乃是包羅萬有的三一神注入我們裏面。……當經過過程的三一神注入我們裏面，祂就成了我們的信。這信乃是恩典的反映」（李常受 1.204）。參較《羅》1.483 註 24 後半所引李氏對「信耶穌基督」一詞同樣玄妙的解釋；亦參李氏對恩典一詞類似的定義（一3 註 10 之〔2〕= 上面 224）。

16 （1）周 84 說，「在信心中，保羅有新的生命，這信心是信基督是上帝的兒子」。但此解釋將對神的

持續的態度；而是只有一種一致的回應和態度，同時使人進入基督的領域裡並使人留在那裡。[17] 這種信心在此被描寫爲信靠那在十字架上捨己的神的兒子。在緊臨本句的文理中，八次提到耶穌基督（16b）、基督耶穌（16c）和基督（16d、17a、c、19b、20a、21b）；因此，神的兒子一詞（參一16）[18] 在這裡的出現是令人矚目的。其意義在哪裡呢？（一）鄧雅各認爲，這詞在此出現，部分是由保羅接著要引用的「公式」（20c：他愛了我，且為我捨棄了自己〔思高〕）所斷定的，部分則是由於耶穌爲兒子的「包容性」是保羅的論證的重要部分：對保羅而言，重要的不再是肉身的關係（種族身分），而是與神的兒子的關係。[19] 較可取的看法是：（二）這詞描寫了神和耶穌之間的密切的、愛的連結，以及耶穌所享受的、極高的尊榮和極大的恩寵，因而強調了基督的捨己是何等大的犧牲。這詞同時暗示神在耶穌的救贖行動上的參與，就如下一節所表明（21節將神的恩和基督之死連在一起）以及別的地方所證實的（參：四4，神……差遣

兒子（這個「人物」）的信靠，不合理地變成相信關於這「人物」的一件事實（儘管此事實極其重要）。（2）Ciampa 210 指出，在 LXX，πίστις 和 ζάω 二字在造句上有緊密關係的唯一的經文是哈二4；而在新約，除了本節，二字在造句上有緊密關係的所有經文都是哈二4 的引句（羅一17c；加三11；來十38）。這就提示我們，一聽到保羅說「因信而活」，就應當立即考慮保羅是否暗指該主題性的一節。參二16c～e 註釋註 11（上面 562）。

17 Ziesler, *Christianity* 85. Hume 44 認爲 ἐν πίστει 有雙重意思：（1）「在信心裡」，信心彷彿是保羅在其新的屬靈生命中所呼吸的空氣（Lightfoot 119*b*）；（2）信心是他藉以生活的方法，以及管理他的生活的新律法。不過，在本書的脈絡中，ἐν πίστει 似乎是與 ἐν νόμῳ（三11，五4）對立的，而後者的意思是靠（著）律法；故此前者也可能只是藉著信／靠著相信上帝的兒子（現修／當代）之意。

18 參一15～16b 註釋註 43 及所屬正文（上面 327）。

19 Dunn（1993a）146.（「包容性」英文原作 'inclusiveness'.）關於第一部分，Furnish（'Paul's Use' 113-14）也是認爲，傳統的公式已提到神的兒子……捨己。Berényi（'Pauline'）則針對 W. Kramer & K. Wengst 的理論，即神的兒子……他愛了我，且為我捨棄了自己是保羅之前的公式（491-509），辯證這句話可合法地視爲「保羅的創作」（509-37）。Lambrecht（*Collected* 167, substantially = 'Reasoning' 62; cf. idem, 'Abraham' 530 n.12）引 Berényi 的文章指出，這句話與林前十五3 比較之下有三點保羅的特色：（1）用神的兒子，不是基督；（2）παραδίδωμι 有別於 δίδωμι，暗示將自己交出來接受敵意的對待；（3）相同文理的經文（如羅五6～8，八32～39）證實了，動詞 ἀγαπάω 在這裡的用法是源自保羅以及典型地屬於保羅的。不過，（2）所作的區別是有疑問的，見下面註 23 所提出的證據。

他的兒子；羅八32，神……不愛惜自己的兒子）。[20]

如上言，本節末句（**20c**）在描寫神的兒子的同時，提出了保羅存著信靠祂的態度來過活的原因。[21] 原文的兩個分詞皆爲過去不定時時態，如思高聖經的翻譯所反映的：他愛了我，[22] 且為我捨棄了自己。[23] 兩者所指的是同一件事，或可說二者互相解釋。有釋經者認爲，為字在這裡不可能是「代替」之意，因爲文理提示，基督為保羅之死亦包括保羅本身之死（19節：我因律法而向律法死了……我已經與基督同釘十字架〔和修〕）；故此，為我意即「作爲我的代表」。[24] 可是，保羅本身是藉著律法（新譯）而死的，即是藉著有分於律法所要求的、基督的代贖之死（參：加三13）而死去；[25] 而基督為我們成了詛咒（加三13，和修）這話的文理表明，基督代贖之死同時是代替性和代表性的。[26] 該節的為我們自然包括本節的為我；因此，為我不僅是「作爲我的代表」之意，而是同時兼備代替性和代表性兩種意思。

將基督救贖之愛應用到個別的信徒身上，在新約裡絕無僅有：保羅常談及基督的犧牲之死，但總是把它描寫爲為我們的，[27] 只有在這裡描寫爲為我（這一個人）；保羅將基督之死與愛相連時，受惠者也總是我

20 Cf. E. Schweizer, *TDNT* 8.384; L. W. Hurtado, *DPL* 905*a*. Kim（*Paul* 51）認爲神的兒子是一16（基督向保羅顯現）的回響。Smiles 184 則認爲，保羅在此預先使用了四4～5 的論證：神的兒子是救贖我脫離律法者。L. W. Hurtado（loc. cit.）又認爲，鑑於羅八32 顯示保羅可以將神的兒子之死喻爲以撒被獻上爲祭，本節提及神的兒子之捨己，可能反映保羅認識有關以撒被獻的猶太傳統。關於羅八32 在這方面所引起的問題和討論，可參《羅》2.756-57、758-60。

21 參註 13 所屬正文（上面 599）。

22 ἀγαπάω 在保羅書信另外出現 33 次（新約全部 143 次）；詳參《帖後》254-56。

23 παραδίδωμι 在保羅書信另外出現 18 次（新約全部 119 次）。與本句最接近的是弗五2／25：

加二20 τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ

弗五2／25 παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν／ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς

比較本節和一4（τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν），可見在這裡 παραδιδόναι 的意思是跟 διδόναι 一樣的（Powers, 'Unity' 120）。

24 Powers, 'Unity' 121-22（with reference to M. D. Hooker）, 124, 125.

25 參二19 註釋第七段（上面 591-92）。

26 參三13b 註釋首二段（上面 750-52）。

27 ὑπὲρ ἡμῶν: 加三13；羅五8，八32（加上 πάντων）；弗五2；帖前五10；多二14。

們,[28] 只有在這裡才特別是保羅獨自一人。[29] 此句洋溢著保羅的驚奇與感激之情。[30] 保羅認識到,基督的捨己要求合適的回應:基督的愛催逼著我們……他替眾人死了,為的是要使活著的人不再為自己活著,卻為那替他們死而復活的主而活(林後五14~15,新譯)。因此,當他認識到基督特別是為我而死的時候,就必更全心全意的奔走爲主而活、(對保羅而言即是)爲基督作工(參:腓一21:我活著,是為基督〔現修〕)[31] 的道路。不過,保羅此刻的思想仍是與文理有關:耶穌之死是絕對無私之愛的舉動,表達了神自己的恩典;因此,稱義是作爲禮物賜給人的,是在律法的行為(16a、e、f)以外的。保羅在下一節就會強調這一點。[32]

這裡(20b~c)所描寫的新生命,顯然是始自我……向律法死了,使我可以向神活著(19a,和修)之時,而這個時候就是我們……信了基督耶穌,為要使我們因信基督稱義(16b~c)之時。[33] 此三者的關係可用以下的圖表說明:

28 羅五8,八32、35;林後五14。

29 Hubbard, *Creation* 127-28. Stanton(‘Jesus’ 108-9)認爲,保羅不可能說出 20c 這句話,除非他知道這樣講是與耶穌的品格一致的;這就是說,保羅在此有意指向耶穌的品格。正文所指出的獨特現象,給 Powers(‘Unity’ 120-21)的見解扣上問號;作者認爲,保羅在因信神的兒子而活之後,不說「他使我得稱爲義」而說他……為我捨己,是由於這較笨重的字眼(後者)是已在早期信徒當中形成,並被接納爲其「本土詞句(vernacular expressions)」的一部分;這就是說,保羅無疑地使用了一傳統公式。

30 Dunn(1993a)147. 鄧氏因此認爲,這裡的我不宜解爲籠統的我。Morris 90 說:「這對我個人而言是全部聖經之中最令人感動的經文。」

31 參《腓》146-47。

32 Furnish, ‘Paul’s Use’ 115, 119-20. Rogers 61*b* 也是認爲,藉著這兩個分詞(的內涵),保羅開始再次聚焦在稱義一事上(見 21b)。Lategan(‘Defending’ 429-30)以本句爲「神學『縮寫』(theological abbreviations)」的一個例子:他愛我是福音的倫理內涵(基督和他的「行爲」是這內涵的化身)縮短的描述,此內涵就是第五、六章的內容;為我捨己描寫了基督徒生活及其倫理內涵的神學或救恩基礎,這是第三、四章的題材。因此,二20 不但把第一~二章連於第三~四章和第五~六章,並且以雙重的方式訴諸基督:他的十字架使信徒可以獲得救恩和新生命;與此同時,他無私地付出的生活方式說明了福音的倫理內涵。筆者認為,作者從 20c 看出太多的意思來。

33 E. Stauffer(*TDNT* 2.357)指出,19 節描寫了 16b 我們也信了基督所指的同一件事,只不過現在用了另一個形式,清楚表明與律法斷絕關係是無可避免的事。

信基督(16b)= (藉著信)與基督同釘十字架(19b)
↓↓ ↓↓
得稱為義(16c) 向律法死(19a)
↓↓ ↓↓
基督在我裏面活著(20a) = 向神而活(19a)
||
我信神的兒子而活(20b)

由此可見,信徒以「信靠基督」及「有基督住在他裡面」爲特徵的新生命,是從因信稱義時開始的。從保羅的論證的角度來看,他在這裡的要旨是:雖然尋求在基督裏稱義確實等於放棄律法,而在那個意義上成爲外邦罪人(15節,和修)一樣的「罪人」(17a~b),但這並不等於眞正的犯罪,因爲與稱義同時,信徒開始了一種與基督聯合的新生命:基督活在信徒裡面,信徒則信靠著基督而活。[34]

3.2.6.2.5 論證的頂點(二21)

二21 我不廢掉 神的恩;義若是藉著律法得的,基督就是徒然死了。

這一節(尤其是首句)的性質有三種看法:(一)保羅在此對他的敵對者採取反攻;他說,他並不(像他們那樣)廢棄神的恩典。[1] 可是,保羅並沒有在動詞之前使用獨立的代名詞我字(參較20a、19a),這提示他

34 Shauf(‘Galatians’ 88, 96, 101)聲稱,20 節(指原文的 19b~20 節)在其文理中描寫了基督徒(不管其身分是猶太人或外邦人)的因信稱義。作者認爲,這裡有四個主要特色一起構成稱義的籠統描寫(‘[a] general depiction of justification’, 98):(1)基督死在十字架上的愛心行動;(2)基督徒與基督同釘十字架;(3)基督活在基督徒裡面;(4)基督徒現今在信心裡的生活。作者解釋此四點與稱義的關係(‘in relation to the issue of justification’ [98], 98-101)。筆者倒認為,雖然本節確是「保羅有關稱義之論證的一部分」(101),卻不能視爲稱義之描寫。

1 E.g., Cole(1965)83-84; Duncan 75; Smiles 187; Shauf, ‘Galatians’ 96; de Boer, ‘Justification’ 211 with n.67.(馮 180 曾採此看法。)Cf. Ciampa 356: 保羅暗示的指控是針對彼得以及那些不完全接受外邦信徒的人;Cummins 228: 保羅將針對他自己的指控(他廢掉了神與「以律法爲中心的」以色列所立的約),轉用來針對他的指控者(他們廢掉了神與「以彌賽亞爲中心的」神的子民所立的約)。

沒有拿自己和他的對手作對比。多數的釋經者認為，保羅是在回答敵對者的指控，說他廢掉神的恩。[2]（二A）具體所指的可能是說，保羅摒棄了律法和律法的義——對猶太人而言，神的恩就是在於祂賜下律法作為稱義的根據；[3] 保羅為了某種反律法主義（參：徒二十一20～21）而丟棄神的律法。[4]（二B）或是說，保羅所傳的脫離律法的福音導致神的恩典被誤用；廢掉神的恩或徒受他的恩典（林後六1）有兩種方式：一是領受了恩典之後卻繼續活「在律法下」（參：加五4），另一是領受了恩典之後卻繼續生活在罪裏，好讓上帝的恩典顯得更豐富（羅六1，現修）。[5] 可是，按這第二類的看法，提出指控的或是保羅在加拉太的敵對者（二A）或是其他的人（二B），這使本節與安提阿事件的關係變得十分鬆散。[6]（三）配合著上文已辯證的「本段（15～21節）仍是保羅在安提阿對彼得的陳詞」這個立場，[7] 筆者認為本節可以看為回到上文關乎稱義的主題（15～16節）：保羅嚴正地聲明，我不廢棄上帝的恩〔新譯〕；〔因為，思高〕義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。[8]

廢棄意即宣告一樣東西為無效（思高），或以一樣東西為無效而拒

2 R. Longenecker 94 認為：古代修辭的「命題（*propositio*）」典型地以斷然駁斥指控為結束，這就是保羅在 21a 所作的。Hillert（'Justification' 65-66）則認為，保羅可能合併了自辯（他並不廢棄神的恩典）和指控（他的對手卻這樣做）。

3 E.g., Burton 140; Schlier 104（followed by Fung [1988] 125）; Guthrie 94. Martyn 259 明確地認為，提出指控的是加拉太的那些教師，他們把恩典認同為律法——神的無以上之的、恩慈的禮物。Cf. Hume 44. Winger（*Law* 155 with n.125）則猜想，保羅用了那些教師所用的詞彙來造出這裡的指控（即這不是實在的指控）：他們以律法指神的禮物，但是對保羅而言，神的「禮物」（χάρις, 恩）就是基督被釘十字架（20c）。

4 McClelland 1011*a*. Garlington（'Role' 91-92）認為廢掉神的恩意即「使約變為無效」。

5 Bruce 146.

6 Stantaon 1159*b* 就認為，保羅是在直接回應加拉太煽動者的聲稱，而「安提阿事件現在已從視野消失了」。若是這樣，煽動者的指控一定是以羅六1 那種形式出現，因為很難想像他們會認為，信徒繼續活在律法下等於廢掉神的恩。羅六1 所反映的指控很可能確是來自反對保羅的猶太律法主義者（參《羅》2:188-89），但文理對他們的所在地並無任何提示。

7 見二15～21 註釋引言，尤其是最後兩段（上面 509-15，尤其是 513-15）。

8 Cf. Ebeling 150.

絕之（現修）或置之不理（新世）。[9] 神的恩一詞在保羅書信經常出現；[10] 在這裡所指的是神藉著基督成就救贖的恩典（參20c 為我捨己，21b 基督……死了）。[11] 故此，不廢棄神的恩意即不把神的救贖恩典看作毫無價值而置之不顧（金譯）。[12] 保羅的絃外之音即是，有些人正在這樣做：[13] 彼得和巴拿巴等猶太基督徒，藉著重建律法（18a）作為外邦信徒與猶太信

9 Cf. BDAG 24*b*（s.v. ἀθετέω, 1）: 'to declare someth[ing] as invalid, *declare invalid, nullify, ignore*'. 英譯本多作 'nullify'（RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV）或 'set aside'（NKJV, NIV; cf. NJB in n.12 below）。原文在保羅書信另外出現五次，新約全部十六次；詳見《帖前》318。

10 （1）ἡ χάρις τοῦ θεοῦ: 羅五15；林前一4，三10，十五10c；林後六1，八1，九14；弗三2、7；西一6；帖後一12；多二11；（2）χάρις θεοῦ: 林前十五10a；林後一12；（3）ἡ αὐτοῦ χάρις / ἡ χάρις αὐτοῦ: 羅三24 / 林前十五10b；加一15；弗一6、7，二7。

11 提Shauf（'Galatians' 96）指出，完全是由於上文剛提到基督被釘十字架（19b）和捨己（20節），21節及基督之死才是有意義的。Rogers 62*a* 認為 21a 的無連接詞現象表示此句與 20b～c（從 ἐν πίστει ζῶ 至 ὑπὲρ ἐμοῦ）緊密相連；神的恩就是指基督之死。Ciampa 356 n.164 將神的恩更確切地認同為「在律法的行為以外蒙神悅納」；神的恩是「神在基督裡所預備的終末救恩」之神學縮寫（213）。（1）R. Longenecker 94-95 則認為，隨後的解釋（21b）提及律法，這提示神的恩所指的是神將律法賜給以色列這特殊的恩典（參：羅三1～2、31）。（2）Kok 265-66 認為神的恩是指神的救贖恩典以及保羅作使徒的恩典。後半部分反映了郭氏的老師鄧雅各的看法。（3）Dunn（1993a）148-49 將神的恩解為指在保羅的蒙召及成功的宣教工作上所顯明的恩典（一15，二9）；保羅若退回到一種「堅持猶太人和外邦人應分桌用膳」的猶太教或猶太基督教，就是「使整個福音變為無效」。Kim（*Paul* 62 n.214）認為此解釋的邏輯難以掌握：否認外邦信徒可完全參與神的子民的群體，可被視為使保羅獲賜的神的恩失效，即是使他作外邦人的使徒之職事變為無效，但為何同時使「整個福音」都變為無效呢？答案可能是：鄧雅各認為，福音的真理（二5、14）在於外邦人不用受割禮和依照猶太人的方式來生活而可以有分於亞伯拉罕之福（Dunn [1993a] 101, 127）；他們若被排拒在神的子民之外，等於福音失效。

12 Cf. NJB: 'I am not setting aside God's grace as of no value'. 當代意譯為我絕不會把耶穌基督的死當作沒有意義的事，而放棄這份救恩。（1）D. A. deSilva（*DNTB* 770*a*）從「贊助〔人〕（patronage）」與「受惠者」之關係的角度解釋此句：耶穌是贊助人，祂把神的恩典傳遞給信祂的人；但是要求外邦信徒接受割禮和遵守飲食條例 'displaces the favor of God'（意即以別的東西代替了神的恩典），這等於懷疑耶穌靠自己的居間工作獲得神的恩寵的能力。筆者不認為此解釋很有說服力。（2）Sampley（'Societas' 163, 'Conference' 40）則認為保羅在此重述耶城會議的要點，即是「神的恩典在工作（the grace of God at work）」（參二9）；保羅以法律上的專門詞語廢棄（= 以條約或應許為無效）向讀者表示，他不會以奸詐待他們，不會對他們違約（'he will not deal treacherously with them' or 'break faith with them'）。若筆者的理解沒有錯，作者所指的是二9d 所載的協定（參二9c 註釋註 10 所屬正文〔上面 447〕）。此解釋不是十分清晰，且與 21b 的話不大協調，因此並無說服力。（3）李常受 1.117 根據 20a 而將廢棄神的恩解釋為「拒絕基督，不讓祂有機會在我們裏面活著」。但 21b 開首的「因為」（見下文）表明，21a 應根據 21b 而不是 20a 來解釋。

13 Cf. Schütz, 'Tradition' 151; Witherington 192. Ciampa 347 n.36 認為這話直接地暗指彼得的行為（14節）。

徒同桌用膳的條件，等於認爲基督所成就的救贖不足以使人稱義，成爲神的子民；而聽從煽動者的游說、要靠律法稱義的加拉太基督徒，是從恩典中墜落了（五4）。[14]

隨後一句（**21b**）原文開首的因為（思高）[15] 一詞表示，這個條件句表達了保羅不廢棄神的恩的原因。更準確地說，這可能是一種省略法，保羅機智地預期讀者（或聽者）會補充沒有明白表達的一句，整個意思即是：「我不會把神的恩典置之不理。〔這正是彼得前後不一致的行爲，非故意地、實際上所作的，〕因為認爲義是藉著律法而來的〔新譯〕等於宣告基督之死爲無效的。」[16] 發端子句並無動詞，中英譯本多數（正確地）補充是……而來（新譯）或是……而獲得（和修）之意。[17] 這子句間接地說，義並非藉著律法而來的（新譯），就如上文（尤其是16節）說稱義不是靠遵行律法而得的。上文論及稱義的問題，而這裡又這樣介紹義的觀念，彷彿二者是同義的；[18] 這意味著二者之間有密切的關係。此關係可簡單地表達如下：稱義是指神將義者的地位賜給信徒此一行動，[19] 義則指神在此稱義的行動中所賜給信徒的、表明後者與神有正當的關係的、義者的地位；這個關係和地位自然是繼續的。[20] 歸結子句引出發端子句的邏輯

14 保羅在安提阿對彼得所說的話，對加拉太的信徒亦有其適切性；此點參二15～21 註釋引言末段（上面 514-15）。Lyons（*Autobiography* 111）就認爲，我不廢棄神的恩所暗示的意思可能是「像我曾經作的」（參一10，五11），或「如彼得所作的」（二11～16），或「如煽動者所作的」（一6～7，五7，六12～13），或「如你們加拉太人正在作的」（一6～7，三1～5，五2～4）。

15 γάρ = 'for'（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV）.

16 Silva（2001）86. Rogers 62*b* 則認爲，在 19a～21a 之後，γάρ 字重拾並結束「反對採納猶太禮儀律法及反對以律法爲稱義之法」的整個論證。

17 Cf. KJV / NKJV, NRSV, NEB, REB, NAS, NAU, NJB（'come/comes'）; NIV（'could be gained'）. O'Neill（'Works' 82）認爲保羅在本句（和三10、11 及五2～6）用了省略法：藉著律法意即「單憑律法」。此說並無可取。

18 事實上，RSV 和 NRSV 都是把 21b 的 δικαιοσύνη 譯爲 'justification'；當代也是意譯爲倘若人要靠遵行律法才能稱義。Buckel 31 n.60 表明，他把被稱為義（二16a，當代）和「獲得義」視爲同義。

19 參二16a～b 註釋「第二個問題」的討論，尤其是首段之（二）= 上面 522-26（尤其是 523-24）。

20 Cf. Witherington 193 with n.81.

推論：[21] 基督就是徒然死了，即是「無目的」或無意義地（當代）[22] 或「不必要地」[23] 枉死了。[24] 從保羅的角度而言，這結論絕對不能成立，因而發端子句的假設必然是與事實不符的；[25] 這條件句子是一種歸謬法（亦稱反證法）。[26]

錫約翰認爲，本節的義「是法庭裁判式的，因它有被〔神〕悅納的一面，亦是倫理性的，因它基本上是人所作的事情」；「這義肯定地必須認同爲第二十節那新的、信心的生命。義若不是在基督裡，即是藉著與他

21 ἄρα = 那麼（思高、當代、金譯、和修）。參二17 註釋註 19（上面 572）。

22 δωρεάν = 'to no purpose'（LN 89.63; BDAG 266*b* [s.v. 3]; RSV）; 'for nothing'（NRSV, NEB, REB, NIV, TEV）. 此字在新約共出現九次；詳見《帖前》329-30。Wallace 200 with n.86 指出，新約裡無冠詞的 δωρεάν（此字本身是δωρεά〔「禮物」〕的直接受格）最好視爲「副詞直接受格（adverbial accusative）」，每一次都是表達方式。

23 Cf. NAS, NAU, NJB: 'needlessly'. Winger（*Law* 155）認爲，ἀθετῶ, τὴν χάριν 和 δωρεάν 三者都是環繞著同一個主題的遊戲，可由以下的譯法表達出來：'I do not make nothing〔廢棄〕what God gave for nothing〔恩〕; rather, if rectification comes through Jewish practice, *then* Christ died for nothing〔徒然〕'. 筆者認為，若此「遊戲」不用透過此英譯法而可直接從原文看出來（溫雅大抵會如此聲稱），則此說的可信性會增加。

24 Gaston（*Torah* 66）將 21b 翻譯如下：'for since through law is [the] righteousness [of God], consequently Christ has died as a free gift.'（方括號是原來的。）按此理解：（1）發端子句的話是與事實相符的（因此 εἰ 譯爲「既然」，不是如果）；若所說的與事實不符，在發端子句的動詞應爲過去時態，且在歸結子句應有 ἄν 字（如在三21〔見下面註 30〕）（66 n.G）。（2）「神的義」是指神的拯救能力（羅一16），神的恩典藉之施行統治（五21）（67 n.K）。（3）δωρεάν 的意思是「作爲白白的禮物」，如在羅三24 一樣（67 n.M）。

可是，關於（1）：二16 的重複申述（a、e、f: 稱義不是藉律法的行爲），以及三21「合乎文法規格」的條件句子（見下面註 30），都表明本節的發端子句所說的不可能是與事實相符的。在文法方面，加四15 與本節的平行——

εἰ δυνατὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι（四15）

εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν（二21）

——對作者的論據提出有力的駁斥：該節的發端子句的話顯然是與事實不符的，該子句也是並無動詞，但歸結子句並無 ἄν 字。Cf. Witherington 192-93. R. Longenecker 95 認爲，本節的發端子句之所以取這種形式（即它假定所說的是事實〔cf. Lambrecht, *Collected* 168〕），是由於保羅是在意譯其敵對者的神學，後者聲稱義是藉著律法而來的。關於（2），作者不合法地加上方括號之內的字，將保羅所談及的義捨近（三6、21）求遠地強解爲神的義。關於（3），這不是 δωρεάν 在這裡自然的意思。Maccoby（*Paul* 169）就認爲，Gaston 對 21b 的翻譯最大的弱點，就是其表達法（若這是保羅的意思）十分笨拙，一般的翻譯則十分自然和順暢。

25 Cf. de Boer, 'Justification' 212 n.70. Tolmie 94 n.83 則視爲簡單的條件子句。

26 Kok 268.「歸謬法 / 反證法」即拉丁文的 *reductio ad absurdum*（《宗教》256*a*）。

同死同復活而來，他的死便是不切題的（21節）。事實卻是，義和稱義都是憑恩典，藉著死而復活的主〔而得的〕。……在第二十一節，對第十七節的指控有一個完全的回答。」[27] 對此解釋，筆者未能同意，理由如下：（一）最後一句話的眞確性不是那麼顯而易見。本段（15～21節）各節的相互關係反而似乎是這樣：對於第十七節的指控，保羅先從反面答辯（18節），然後從正面答辯（19～20節），[28] 最後回到第十五至十六節的主題上去（21節）。若這理解是不錯的話，本節的義就不必，而且很可能不應當，與上一節的新生命視爲相等的。（二）下文（三1及下）亦清楚表明，保羅的主要關注是稱義，不是倫理性之義；在論及下文時，錫約翰承認，「把信算爲義，看來與因信稱義相同」（三6、8）。[29]（三）在本書下文（三13～14）和羅馬書第三章（24～26節）及第五章（9節）等處，基督之死是直接地或間接地與稱義相連的，這事實亦支持這個看法，即是在本節與基督之死連著提及的義，所指的仍是稱義而不是倫理性之義。（四）本節與三章二十一節的平行[30] 提示，兩節所談及的義是指同一件事；而該節的義的意思是由三章六節的義斷定的，後者指亞伯拉罕因信稱義；這就是說，本節的義是指得稱爲義的義者地位而非倫理性之

27 Ziesler, *Righteousness* 174. Cf. R. Longenecker 95. Ziesler 30 把本節的 δικαιοσύνη 乾脆解爲「以神的子民的身分生活」（endorsed by de Boer, 'Justification' 212）。de Boer（215）也是認爲，雖然保羅爲了辯證的緣故採用了「法庭裁判式及終末性的（在未來）稱義」這種語言，但是保羅把它置於其中的文理（19～20 節）逼使 21 節的義字取得不同的意思，即是指「神（在現今）改正的能力（rectifying power）」（cf. 'God's dynamic rectification of the believer in the present'）。參二16a～b 註釋註 21（上面 524-25）。作者認爲保羅在二15～21 此段內開始了一個過程，就是將加拉太的新傳道者（及其他的猶太基督徒）所用的「法庭裁判式－終末性稱義」的語言（16a～b），用來自「宇宙式的猶太天啓終末論（cosmological Jewish apocalyptic eschatology）」的語言重新定義。
R. Longenecker 85 表示同意 Ziesler 在前書的立論，即是在保羅書信裏，動詞 δικαιόω 有法庭裁判式和表示關係的意義，但名詞 δικαιοσύνη 及形容詞 δίκαιος 則同時有行爲方面的含意（cf. Witherington 175 n.14）。關於後二個字，筆者倒認為不能一概而論，必須每次按文理個別處理。

28 So also Kok 185（point [4]）.

29 Ziesler, *Righteousness* 175.

30 εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἡ δικαιοσύνη（三21）
εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν（二21）

義。[31]

本節提出了保羅極力反對信徒遵行律法至終的原因：順從律法等於廢棄神的恩典，並且否認稱義和義是藉著基督之死而得的。[32] 本節的兩部分（21a 的陳述，21b 的條件句）合起來有這樣的含意：義是藉著神的恩典而來，且與基督之死有密切的關係。[33] 事實上，既然義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了，那麼，要義的賜予和獲得（甲）與基督之死（乙）有著密切的關係，就如在上文（16～17節）稱義與信基督有著密切的關係，乃是神的用意。[34]

31 Barcley（*Study* 53 n.4）也是認爲，保羅在本節清楚表示，問題是稱義是否藉著律法而得的。
另一些解釋包括：（1）Stern 535 認爲，義是指行爲上之義（542 則說，義不但指被宣告無罪，亦指成爲聖潔〔= 上述錫約翰的立場，見註 27 所屬正文〕）。按 Jervis 76 的解釋，義亦是只有倫理性的意思：「信靠基督使人得以連於基督、活在基督裡，且有基督活在一己之內——使人像基督一樣，因而基督如何出於信實而活，這人亦是出於同樣的信實而活（to be as Christ and so to live out of the same faithfulness as Christ）。這就是義。」（2）Esler 175-76 則認爲，在加拉太書中，義既非指法庭裁判式之義，亦非指倫理性之義，而是描寫一種有特權的身分（'a privileged identity'），基本上等於生命和福澤，此生命的來源是信靠被釘十字架的基督，此福澤的主要內涵是對聖靈的經歷。
（3）Dunn（1993a）148 從「恩約守法主義」（參二18 註釋註 57〔上面 586〕）的角度詮釋這裡的義：被神承認爲「義的」即是被承認爲屬於祂的子民，爲約民的成員；按猶太神學，這同時無可避免地等於要藉著遵行律法的要求來維持一己在約之內的身分。（參導論第捌節甲部註 63、64〔上面 173〕。）照樣，Kok 269-70 認爲義的焦點是在神及其子民的立約關係，所覆蓋的範圍包括救恩的整個過程，從最初被神接納進這關係裡，到繼續維持在此關係中，到最後被神顯明爲正（宣告得直）；而爲要繼續留在約內，就得遵行律法。（在此請參二16a～b 註釋「第二個問題」的討論之〔五〕= 上面 526。）按鄧氏的理解，堅持猶太基督徒要繼續遵守律法，彷彿基督之死沒有帶來任何改變，等於使基督之死成爲徒然，因基督之死沒有結束律法的「恩約守法主義式」的功能，即是將外邦人排拒於約所應許的福澤之外（Dunn [1990] 261 n.34），但其實基督之死已廢除了律法的這個功能，表明神的恩典並非只是侷限於猶太人（Dunn [1993b] 87 with n.38）。Ryken 77 n.19 正確地指出，這種「保羅新觀」的看法難與本節的陳述協調：只有當稱義是關乎我們在神面前的地位，而不是主要指在教會裡猶太人接納外邦人，稱義的事若是憑著律法可得，基督就白死了（呂譯）這句話才有意義。

32 Witherington 354. 這似乎是保羅獨特的洞見：'Paul perceived what apparently no one else did'（Garland, 'Defense' 170）.

33 Shauf（'Galatians' 95, cf. 97, 98-99）更明確地認爲，按邏輯推理，20 節所提及的基督之死（21 節說此死不是徒然的）就是稱義的來源。Cf. Gathercole, 'Justification' 220: 本節明顯的含意就是，基督之死爲我們贏取義。

34 這一點在下文有較詳細的解釋：見三7～14 註釋結語第（四）點（下面 769-70）。

二15～21　**安提阿事件的意義**　因信稱義的思想，支配著保羅在本段的陳詞：他直接和重複地強調，稱義之法不是藉著律法的行為（新世），而是藉著信靠基督（15～16節）；在他駁斥有人提出的某種指控時，亦假定了因信稱義的眞理（17～20節）；結束本段，同時結束此信的自傳性的論證部分（一11～二21）的，是與稱義密切相連的義的思想（21節），這義也是被描寫爲藉著神的恩典而得，不是藉著律法而來，而所指的（如上文所解釋）其實仍是稱義的問題。在「安提阿的猶太信徒與外邦信徒同桌用膳」這個看似平凡的事情的底下，就是這個更深層的、因信稱義抑或因行律法稱義的問題。[1]

從以上對安提阿事件（11～21節）的討論，我們可以清楚看見保羅反對彼得的原因。對保羅而言，福音的真理（14節，參5節）的部分含意就是，所有的人（包括猶太人和外邦人）都是因信稱義，不是因遵行律法。而這是基礎性的部分：正因爲所有人都是因信稱義，不是因行律法，外邦信徒就能在律法以外（即是不必受割禮或遵守律法的其他部分）與猶太信徒構成一個神的子民，以平等的地位彼此相交（包括一起進食）。[2] 簡言之，那普世適用的、因信稱義的救恩原則，就是教會的合一之基礎；在保羅眼中，「不可能有『教會的邊緣』份子；對他來說，一個人或是『在基督裡』或者不是『在基督裡』，絕無介於二者之間的中立份子，也絕無次等的基督徒」。[3] 但是，彼得不再與外邦信徒同桌用膳，實際上就是宣告他們爲次等公民，其含意即是，他們若要成爲一等公民，只有一個方法，就是走畢歸教者所走的全程，接受割禮。可是，「歸根結柢地說，只有在割禮是得救的必備條件之情形下，才能合理地要求割禮作爲彼此相交的條件。彼得的讓步……會造成極壞的後果；在拒絕與未受割禮的信

1　Cf. Kim, *Origin* 58: 早在二16，三2、5，保羅就已把受割禮和遵守飲食條例的問題，提升到試圖藉著遵行律法得稱爲義的層面。這在三10～14是清楚的。

2　參二14a註釋註18所屬正文（上面493）。

3　Nock, *Paul* 103.

徒一同用膳後，可能很快隨之而來的，就是徹底拒絕承認他們是信徒或教會的同道。」[4] 正因爲同桌用膳的問題其實涉及如何得救的問題，安提阿教會不同種族的信徒同桌用膳這社會性的問題（11～14節），就直接引到如何被神悅納這救恩性的問題（15～21節）。認爲外邦信徒必須受割禮然後順服著律法來生活，等於說（1）基督和信靠基督不足以使人被神接納，（2）只有猶太人，不管是生下來就是猶太人的（15節，現修），或是藉著歸入猶太教而成爲猶太人的（外邦人），才是在神的子民內的。[5] 就這樣，彼得退縮（12節，現修）的行動不僅立即危害了安提阿教會的合一，並且至終損害了教會合一的基礎本身（即是因信稱義的原則）；至少在保羅眼中，彼得的行動乃是「對教會在其中生活的那個恩典制度，提出一種根本的攻擊，而對以律法爲其運作之原則的行爲制度，則表示贊同」。[6] 在保羅與彼得衝突的背後，其實是兩個基本原則的對立：單憑信靠基督稱義（＝靠神的恩典得救），或靠律法的行為稱義（＝靠人本身的行爲得救）。[7]

安提阿整個事件清楚顯示，保羅把因信稱義視爲何等重要：對他來說，這就是福音的真理的基礎部分；堅守這項救恩原則就是依著福音的真理按正直行（14節，呂譯），[8] 使這原則受損就是偏離了「福音眞理的正路」。[9] 雖然保羅是在爭論性的一段話中提出因信稱義的眞理，但認爲因信稱義之理只是屬於保羅思想的外圍，只是因保羅與猶太主義的敵對者

4　Bruce, 'Autobiography' 28-29, *History* 268（引句出處）。Cf. Bring 79; Dibelius, *Paul* 133; Räisänen, 'Legalism' 80, 82.

5　Ziesler, *Christianity* 90, 87, 22. 錫約翰（87）指出，「被接納成爲神的子民」與「在神的恩寵之內」是一體的兩面。

6　Schlier 84.

7　Cf. Anderson, *Rhetorical* 149: 保羅從他的角度十分精確地指出（'pinpoints'）問題的要點：藉著律法的行為稱義，抑或藉著信靠基督稱義。Cf. also Rapa 139: 保羅改正彼得在安提阿「守法（nomistic）」的行爲，因這行爲的救恩含意（要稱義或在神面前獲得救恩一席位，就必須行律法的行為）證實猶太主義者錯誤的「律法主義（legalistic）」的立場。

8　參二14註釋註10及所屬正文（上面491）。

9　Bruce, *Paraphrase* 25.

爭辯而引起的、次要的教義，[10] 此說不能成立。因爲，第一，如果因信稱義之理對保羅只是次要的，他就很不可能這麼毫不猶豫地把它視爲福音的真理的基礎部分；第二，保羅把他（和彼得）的歸主經歷描寫爲，或至少解釋爲，因信稱義的經歷（16節，尤其是 c～d），可見因信稱義是信徒的經歷的開始，是信靠著神的兒子而活（20b）及向著上帝而活（19a，呂譯）這種新生命的基礎。懷特理提醒我們，區別兩種情況總是重要的：一是引起某個信念的特殊表達或發揮的情況，二是引起那個信念本身的情況。[11] 按照這種區分，我們可以說，就保羅而言，後者是指保羅在大馬士革與復活的主基督相遇的經歷（他領受因信稱義的福音），[12] 前者是指他先在安提阿，繼而在加拉太所遇見的情形（他表達及發揮因信稱義之理）。[13]

10 Cf. Fung, 'Status'（esp. 5-7）. Schnelle（'Discovery' 299）就認爲，本書所見的因信稱義之理，是保羅對一個新處境的、新的回應。意即加拉太書代表了保羅思想之內的、新的洞見及論證（n.120 [continued]）。

11 Whiteley, *Theology* 18. Cf. Fung（1988）127 n.90.

12 參一 12c 註釋第四段（上面 291-92）。

13 Cf. A. B. Bruce, *Christianity* 12, 50; Kertelge, *Rechtfertigung* 226; Sanders, *Law* 164-65 n.31; Scroggs, 'Salvation' 220-21; Witherington, *Narrative* 259; Witherington 115.（1）Westerholm（*Perspectives* 442）認爲，當加拉太的信徒被要求受割禮並遵行摩西的律法時，保羅首次澄清以色列的律法與教會的信仰之關係。因信稱義，不是因行律法這個表達形式，只是將保羅一向所傳的福音——神藉耶穌基督向面對祂的忿怒的罪人提供救恩，所有信靠耶穌基督者皆可獲得此救恩——用加拉太之爭所要求的詞彙表達出來。但若加二 15～21 是保羅在安提阿對彼得的陳詞，則「首次」的場合應至少提前到安提阿之爭。（2）Kim（*Paul* 10-11 n.44）指出，那些堅持保羅的「因信（不是因行律法）稱義」之理是繼保羅與猶太主義者在安提阿爭議之後才產生的人，得解釋保羅爲何將此教義追溯到他在大馬士革的路上得啓示與基督相遇的經歷（加一 11～17；腓三 3～11）。（3）O'Brien（'Converted?' 374）指出，比較腓三 7、8 兩節，可見保羅在歸主時決定將他從前視爲「益處」的種種——包括基於遵守律法而得的義（6b、9 節）——棄如敝屣（7 節；當作原文爲完成時態：ἥγημαι〔參《腓》353-54〕），其後又繼續將以往的一切益處，以及任何可以成爲他的靠賴之事，都看爲虧損（8 節〔呂譯、現修〕；當作原文爲現在時態：ἡγοῦμαι）。因此，對於保羅自己的見證（2～11 節）最自然的理解，是認爲他在大馬士革路上親身經歷了關於「神在基督裡之義」的眞理，因而排拒自己的、因遵行律法而來的義。認爲保羅後來在加拉太之爭議中，才發展因信稱義的教義，爲要抗衡猶太民族主義，並爲自己向外邦人宣教的工作取得合法的地位，這種聲稱是不需要的。參二 15～16 註釋結語註 1（上面 569）。

肆

神學性的論證：以讀者的經驗及聖經爲本（三 1～四 31）

「自傳性的論證：爲其福音及使徒職分申辯」（一 11～二 21）結束後，保羅開始另一大段（三 1～四 31）；他的關注是要從聖經及神學的角度辯證，他所傳的、以信心爲本的福音教義，勝於加拉太的煽動者所鼓吹的、以律法定方位的基督教版本。爲要幫助讀者徹底明白此中心論點，他的論證如波濤般此起彼落的從多方面而來；[1] 他先引讀者的經歷爲證，[2] 然後又引聖經爲證，而在引用二者的當兒都是根據邏輯來辯證。

1 Knox, 'Galatians' 341*a*（'His arguments tumble over one another'）; Schlier 118.

2 George 211 認爲，保羅在三 1～5 是要求加拉太人審視他們的基督徒經歷之基礎，多過是從他們的經歷辯證。他的六個問句可縮減爲重複一次的一句（2節及 5節）。可是，領受了聖靈是加拉太人的基督徒經歷本身的一部分，可以稱爲「基礎性的經歷」，但並不僅是「他們的基督徒經歷之基礎」。

4.1 引讀者的經歷為證（三1～6）

1 無知的加拉太人哪，耶穌基督釘十字架，已經活畫在你們眼前，誰又迷惑了你們呢？
2 我只要問你們這一件：你們受了聖靈，是因行律法呢？是因聽信福音呢？
3 你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全嗎？你們是這樣的無知嗎？
4 你們受苦如此之多，都是徒然的嗎？難道果真是徒然的嗎？
5 那賜給你們聖靈，又在你們中間行異能的，是因你們行律法呢？是因你們聽信福音呢？
6 正如「亞伯拉罕信　神，這就算為他的義」。

一些譯本以第一至五節爲一段，將第六節視爲下一段的開始。[1] 不過，雖然第六節確實有同時引入第七節及以下數節的作用，還是把它視爲結束本段[2] 較爲可取；因爲（一）從文法的角度而言，正如這副詞引入一個比較性的從屬子句，而與之比較的主句是要從上文的脈絡補充而得的（這主句的意思是：「你們領受聖靈，是藉著相信福音」）；[3] 可見第六節是屬於上文多過是屬於下文。（二）第七節開首的所以你們要知道（新譯）亦指向這個結論，因爲那句話提示一個新段落的開始。（三）從文意來看也是這樣；第六節的功用就是要表明，作爲聽信福音者，加拉太的信徒是與亞伯拉罕在同一行列之中。[4]

1 例如：呂譯、當代、現修；RSV, NRSV, REB, NIV, Phillips. Tolmie 100-1 認爲，6節的修辭文體改變了（現在討論亞伯拉罕的事例，有別於上文一連串的修辭問句），內容亦與上文不同（使用聖經的例子，不是使用基於聽者的經歷之論證）。

2 如在：新譯、新和、和修；NEB; Bruce, *Paraphrase* 27.

3 Cf. BDAG 493*b*（s.v. καθώς, 1）; Thayer 315*a*（s.v. 1）; Williams, 'Justification' 92-93.

4 Lemmer（'Mnemonic'）認爲，雖然本段（三1～6）缺少了假想的對話者（'the fictitious interlocutor'）——這是「哲辯（diatribe）」這種文學體裁（參《聖神》165*b*）必須具備的特色（369）——但此體裁其他形式上的元素多數有在本段出現（369-71），因而加拉太書有否使用此體裁的問題應視爲未有定論（371）。作者在文章接近尾聲時（385, 386）則較肯定地認爲，保羅在本段使用了哲辯體裁。

4.1.1 一連串的問題（三1～5）

在這五節，保羅一口氣發出六個修辭問句（第三節有兩個，第四節則只有一個），[1] 清楚表明上一大段的論證（一11～二21）已告結束，另一大段的論證（三1～四31）現在開始。[2] 問句與問句之間（亦即是一節與另一節之間）並無文法上的關連，其效果就像連珠炮一般。[3] 保羅在下文再次使用修辭問句時，都是（如在這裡）論及加拉太人的核心問題：他們離棄眞正的福音（四9、15、21，五7）。[4] 費歌頓指出，這幾節是保羅書信裡論及歸主的經文中最重要的一段；因爲聖靈（作爲信徒實在經歷得到的能力）在歸主及持續的基督徒生命中所扮演的角色，對於全書的論證是極重要的。[5]

三1a　無知的加拉太人哪，

原文開首的哪或啊（思高、金譯）字表示，保羅現在帶著激動的情緒說話。[1] 他稱讀者爲加拉太人；[2] 此詞在新約僅此一次，意即「加拉太的

1 1b、2b、3a、3b、4a、5節。按 Lemmer（'Mnemonic' 373）的計算，本書共有十九個修辭問句。這樣，幾乎三分之一就集中在這一小段裡。目前這種「修辭問句」（複數）在希臘文稱爲 ἐρωτήματα（Cronjé, 'Defamiliarization' 218, 219）。參一10c～d 註釋註 1（上面 267-68）。

2 Lemmer, art. cit. 374.

3 Lemmer（loc. cit., endorsed by Tolmie 102）指出，這一連串的修辭問句具有摧毀聽者可能有的、認知上的抗拒（'cognitive resistance'）之潛力，從本大段論證的開始就將過失及證明的責任歸予不同意者，因而使保羅獲得心理上的優勢。（1）Cronjé（art. cit. 219）認爲，修辭問句的性質是使讀者或聽者只能按照作者或講者心目中的答案回答問題；這就是說，這裡的每個修辭問句只有一個答案。不過，雖然第二和第六問句（2、5節）可以這樣理解，但其餘的四個根本不需要答案，而只是保羅藉以表達自己對加拉太人的不滿，並催促他們反省目前的行爲之有力方式。

4 Cronjé, loc. cit. 作者又認爲，保羅使用修辭問句時，幾乎總是心緒十分不安的（羅二3～4、21～22、26～27；林前一13，三3～5；西二20～21）；帖前二19，三9～10是例外。

5 Fee, 'Conversion' 175. 除了本段，保羅在隨後的論證多次訴諸聖靈的事實：三6～14，四1～7、21～31，五1～六10（cf. Witherington 211, with reference to Lull 25）。（2）Du Toit（'Alienation' 288）用了 'five asyndetically connected questions' 這個有趣（但嚴格地說是自相矛盾）的講法，因 'asyndetic'（得自 'asyndeton'）的意思正是「沒有（文法上的）關連」，因而 'asyndetically connected' 等於「沒有關連地連在一起」！

1 Zerwick §35. 作者指出，在古典希臘文，呼格經常以 ὦ 字（= 'O': KJV, NKJV, RSV）開始，但後古典希臘文的用法則相反：常規是不用此字，以致當此字出現時，就可假定其使用是有原因的（使徒

居民」。[3] 一些釋經者認爲，這稱謂只適用於羅馬行省加拉太北部的凱爾特人，保羅很不可能稱該省南部的非凱爾特人爲「愚蠢的凱爾特人」；因此，既然保羅稱他的讀者爲加拉太人，這就證明加拉太書是寫給北加拉太的教會的。[4] 可是，按希臘地理及歷史學家斯特拉波的描寫，加拉太省的人口是由許多民族混合而成的：除了高盧人或凱爾特人外，還有彼西底人（參：徒十三14，十四24）、呂高尼人（十四6）、弗呂家人（十六6）及其他種族，他們彼此合併，難以區別，因羅馬人並沒有把他們按種族分開；不管他們原來的母語或種族背景是甚麼，羅馬行省加拉太的所有居民都被視爲加拉太人。[5] 故此，加拉太人這稱謂不僅適用於南加拉太的居民，而且是適用於加拉太全省所有居民的唯一的稱號；事實上，有銘文的證據清楚顯示，在新約時期，全省（而不僅是其北部）經常被稱爲加拉太。[6] 總言之，加拉太書的收信人是南加拉太抑是北加拉太的教會，這問題不能單靠加拉太人一詞來斷定。[7] 較詳細的討論和筆者的結論，請參導論第叁節（上面 55-70）。

保羅直斥讀者爲無知的或愚蠢的（當代）。[8] 這不是說他們的智商不

行傳不在此列）。Cf. MHT 3.33; Tolmie 103 with n.10. 吳慧儀（「加拉太書」230）認爲 1、3、4節的「修辭式問句……是洩憤爲主的」。Cronjé（'Strategem' 423）從保羅兩次稱讀者爲無知的這事實，推論出保羅感到忿怒。這似乎過分肯定保羅此刻的情緒主要是憤恨或忿怒。

2 S. Neill 38 n.1 指出，保羅直接稱呼其讀者的只有三次（另二次爲：林後六11；腓四15），每一次的文理皆含很深的情感。Γαλάται 是以主格作呼格（Wallace 56, 58），這種用法在新約另有八次（69 n.12）。

3 BDAG 186*b*（s.v. Γαλάτης）. 在 LXX 則出現兩次（次經《馬加比一書》八2；《馬加比二書》八20），思高依次譯爲「高盧人」和「迦拉達人」（即「加拉太人」）。

4 Martyn 16, 282; Ehrman, 'Galatians' 303*a*; Cook, 'Opponents' 1902*b*; Boring & Craddock 584*a*.「凱爾特人」（亦作「賽爾特人」）即英文的 'Celts'. 亦參導論第叁節第三段之（一）= 上面 57-58。

5 Hansen, 'Galatia' 389. 斯特拉波即 Strabo（參《聖神》490*a*）。「其他種族」指 'Paphlagonians' 及 'Isaurians'（未有通用的中譯）。

6 Witherington 4. 亦參導論第叁節第五段之（一）= 上面 59-60。

7 Hemer（'Galatia' 299）批評 BAGD xxvii-xxviii 及 150*a*（s.v. Γαλατία [continued]）——重複於 BDAG xxix 及 187*a*（s.v. [continued]）——所引的 Memnon 的見解（即加拉太人不能指南加拉太人），認爲此辭典的編者沒有更敏銳地留意到原作者 Bauer 的錯誤，實屬可惜。Cf. Hansen, 'Galatia' 390（'Memmon' 是 'Memnon' 之誤）。

8 ἀνόητοι = 'foolish'（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAU, NIV, TEV）or 'stupid'（NEB, REB, NJB, CEV）.

足，在智能方面有缺陷；而是指他們在屬靈意義上不明事理（新世），缺乏屬靈的辨別力，就像以馬忤斯路上的兩個門徒那樣（後者對先知的預言缺乏辨認力〔路二十四25〕）。[9] 保羅如此形容加拉太人，也許是由他在上文的思想流程所引致的：他們若以爲可以靠遵行律法稱義，等於廢棄神的恩並以基督之死爲無意義的（二21）；若是這樣，加拉太人的不明事理就是在於他們不理解義是基於（而且只是基於）信。[10] 本節末句（1c）再次提到基督之死，此點支持這個看法。不過，更清楚的提示來自緊接著本節的文理（2～5節），該處提示，加拉太人的無知（更）是在於不理解他們已領受並繼續經歷聖靈的能力此一事實對他們的全部意義，以致他們雖然以聖靈開始，如今竟要以肉身終結（3節，和修）。饒有意義的一點是，保羅明說加拉太人已領受聖靈（2節）並且繼續經歷聖靈的實在（5節），故此他不能稱他們爲「不屬靈的」（事實上，他在六1稱他們爲屬靈

除了本節和3節，ἀνόητος 在新約另外出現四次，除了一次指沒有學問的人（羅一14，現修），其餘三次的意思都是無知（路二十四25；提前六9；多三3）。

9 R. Longenecker 100; George 206; McKnight 136 n.1; Morris 93 n.3. 復活的基督用這詞責備那兩個門徒，足以證明保羅在這裡稱加拉太人爲愚蠢的，與耶穌在太五22的教訓並無衝突；該節的傻子（思高；呂譯作飯桶）是個辱罵之詞（BDAG 903*a* [s.v. ῥακά]），本節的 ἀνόητος 則不是。另一些釋經者則認爲這字（1）是指他們沒有運用他們的腦袋，不願意用他們的心智能力去理解事情（Schneider 215; LN 32.50），或（2）是指古代的看法，即種族意義上的加拉太人是未開化或愚蠢的（Perkins 63）。（3）Dahl（'Galatians' 123-24）認爲保羅用這詞的雙重意義玩文字遊戲：保羅的敵對者指稱，保羅以紆尊降貴的態度對待加拉太人，以他們爲與化外人同義的愚拙人（羅一14），認爲不應以複雜的禮儀律法來煩擾他們。保羅拾起這詞，給它另一解釋：加拉太人開化與否並不是他所關注的，但他沒有預料他們竟會愚蠢到一個地步，讓自己被迷惑以致離開他所傳授的福音。這有趣的理論並不可取。（4）Elliott 335認爲，雖然 ἀνόητος 表面的意思是愚蠢，但另一個意思很快便浮現出來：「沒有心智」，指在某種宗教入會儀式裡，要成爲 *galli*（= 'sacred slaves', Wiley 68）的年輕人先進入一種瘋狂（mania）的狀態，然後進入被神明「上身（possession）」的狀態，在後一種狀態中，他們進行引人入勝的預言和放血的禮儀；被神明「上身」涉及心智（νοῦς）被神明替換，使出神者「沒有心智」，在此狀態中（上了他們身上的女神使他們）自我割損。此說純屬臆測。Elliott（'Choose' 675）將 *galli* 解釋如下：他們是年輕人，在眾神之母的一個狂亂（'orgiastic'）的儀式中，她的癲狂（'mania'）突然臨到他們，在她的影響下，他們把自己閹割，之後換上特別的裝束（被理解爲女性服飾）。

10 依次見：Boice 453; *EDNT* 1.105（s.v. ἀνόητος）. Porter（'Paul' 583）認爲，保羅在此以稱呼加拉太人爲無知的來結束他對稱義之描述（稱義是藉著信，是爲猶太人和外邦人的），是使用了稱爲 'epiphonema' 的修辭伎倆。按 Rowe（'Style' 148）的解釋，'epiphonema' 是用以結束一輪論證或評論所述之事的一項陳述，此陳述常以感嘆的形式出現。

的人），但他的確稱他們為在屬靈上不明事理的。這就提示，聖靈並不取代心智；靈性若缺乏清晰和冷靜的神學判斷之能力，這種靈性是有缺陷的。[11]

安德遜指出，修辭理論學家從來不推薦強烈地斥責聽眾（如保羅在這裡所作的），他們的關注總是務要使講者的話具說服力而不會挑起敵對；即使有需要使用強硬的措辭時，他們提出各樣的方法來使斥責變得較溫和或較「可口」。故此，保羅在這裡是偏離了修辭理論的做法；這種斥責較多屬於通俗的哲學著作的範疇。[12] 另有認為，這種斥責的舉動在信札中（甚至在講詞裡）並非完全罕見的，當作者要達到某種效果時便會使用；這裡的情形顯然就是這樣。[13] 無論如何，保羅的做法可視為「愛之深，責之切」的一個例子（參：林後十～十三，尤其是十一1～3，十二14～15、19～21）。

三1b　誰又迷惑了你們呢？

這主句在原文緊接著上一句；這是本段的第一個修辭問句。原文只是三個字，依次為：主詞誰字，受詞你們，動詞迷惑了。[1] **受詞**你們的位置（在動詞之前）表示這詞受到強調；「誰把你們迷惑了」的含意似乎是，就如彼得被誤導而在行為上偏離了福音的真理（二12、14），加拉太

11 Ebeling 155-56.（'Spirituality is defective when . . . it lacks the capacity for clear and sober theological judgment.'）

12 Anderson, *Rheorical* 161. Cf. Tolmie 103 with n.15.

13 Classen, 'Epistles' 284. White（'Rhetoric' 331 n.92, cf. 328 nn.80-81）指出，在信札手冊裡，ἀνόητος 與嚴厲形式的直言（'frank speech'）連著使用。加拉太人會如何接受保羅的斥責呢？Tolmie 103-4認為，也許他們跟保羅的關係是不錯的，以致保羅的斥責對他們是完全負面的感受；又或者隨後的話——誰又迷惑了你們（1b）暗示他們是受害者——將責任推在他的敵對者身上，因而使他的斥責變得較溫和。

1 後期的經文傳統在本句之後有「使你們不順從／相信真理」等字：τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι = 'not to obey the truth'（R. Longenecker 99 n.a, 100; cf. KJV, NKJV）or 'not to be persuaded of the truth'（Witherington 204）. 這些字顯然是有抄寫員從五7加進來的（Fee, *Empowering* 380 n.38; R. Longenecker 99 n.a, 100; *TextC* 524）。

人也受了迷惑，以致他們正在隨從或將要隨從別的福音（一6）。[2] 至於**主詞**誰字，本句是個修辭問句，並不預期實在的答案；保羅自己很可能知道迷惑者是誰，加拉太人就更加曉得保羅所指的是誰；他們就是上文提及的那些攪亂你們（一7，思高）的人。此修辭問句的用意其實是對讀者提出譴責，「言下之意……是……怪責『你們怎會讓人迷惑自己的！』」[3] 有認為單數的誰是指一班人的首領，或認為原文的單數提示，在加拉太的煽動者的背後就是魔鬼本身（參：彼前五8）；[4] 不過，單數的誰是這種問句的慣常語法，故此不宜將這些意思賦予此字。

動詞迷惑在新約僅此一次。原文本身有兩個可能的意思：其一是迷惑，即是「以符咒鎮住（某人）」，[5] 對人施妖術或魔法，往往是透過「惡毒的眼光」完成。[6] 其二是「以狡猾的方法欺騙人」。[7] 中英譯本和釋經者幾乎一致地採納前一個意思。[8] 在這前提下，仍有幾種不同的解釋。（一）

2 Cf. Anderson, *Rhetorical* 157. 正常的字序把非強調的代名詞放在動詞之後（BDF §472.1d）。

3 依次見：BDF §146.2; 及吳慧儀：「加拉太書」230（引句出處）（cf. Lemmer, 'Mnemonic' 372）。Ziesler 32則認為，迷惑一詞提示，加拉太人對他們的行為幾乎沒有責任。Witherington 210認為這是個真正的問句，不是修辭問句。

4 依次見：Rogers 68*b*; George 207. 參下面註11所屬正文。

5 Cf. NJB, TEV / CEV: 'put a spell / an evil spell on you'.

6 BDAG 171*a*（s.v. βασκαίνω）, LN 53.98: 'bewitch'（cf., e.g., NKJV, NRSV, NEB, REB, NAU, NIV）; J. S. Wright, *DNTT* 2.559: 'casting a spell by what is called the evil eye.'「惡毒的眼光」即英文的 'the evil eye'; 以下簡稱（或直譯）「惡眼」。（1）Hume 45認為，在你們眼前（1c）顯然是暗指這「惡眼」。作者翻譯了 Lightfoot 133*b* 所提及的、第三世紀一位科學家 Alexander Aphrondisiensis 的一段話：「他們〔施魔法者〕彷彿從瞳孔中放出一道有毒和破壞性的光，這光透過他們懷惡意之對象的眼睛進入〔其體內〕，摧毀其靈魂和性情。」（2）B. Longenecker 153 指出：βασκαίνειν 是指使用「惡眼」的專門詞語，使用「惡眼」者叫做 βάσκανος, 防「惡眼」的護身符是 βασκάνιον,「惡眼」本身則稱為 ὀφθαλμὸς βάσκανος 或簡單地稱為 βασκανία（= B. Longenecker, 'Suprahuman' 93; 此文章修正了前書兩個錯誤的重音符號之位置：βάσκανιον, βάσκανια）。（3）Rohrbaugh（'Introduction' 3）以西方人士不認識（更遑論相信）「惡眼」這回事為 'social distance' 的一個例子。（4）Esler（'Family' 124）引 John H. Elliott 的研究指出，惡眼與嫉妒有關連，因地中海的文化追求榮譽，在激烈的競爭中落敗者會妒忌勝出者，因而欲以惡眼加害於他們。

7 LN 88.159. Derrett（'Evil Eye' 66）的研究指出，以 βασκ- 為字根的群組之意思以「巫術、魔法（witchcraft）」為其中心，然後分叉為（1a）迷惑（bewitch）、（1b）巫術（sorcery），和（2）嫉妒（be jealous, envious）；後者本身又分支為（2a）誹謗（malign）、貶抑（disparage），和（2b）妒恨（begrudge）、吝嗇的（be miserly）。最後一個是此群組在猶太文獻的意思。

8 例外包括：（1）T. Martin（'Voice' 198 n.50）譯為「誰誹謗了你們？」（參上註之〔2a〕）。（2）Dunn

有認為保羅在這裡（和林後十一2～3、13～15）正式指控某些與他競爭的傳道者從事巫術；這些在加拉太和哥林多傳另一個福音（加一6；林後十一4）、迷惑和引誘教會的假教師，或是撒但本身偽裝為光明的天使，或是被撒但附身並受他控制的。迷惑不是比喻性的講法，而是按字面意義指有人以「吸啜〔信徒的〕靈魂」並以毒藥傷害和敗壞神的子民。[9] 或認為保羅將加拉太的假教師與行魔術者連在一起，而魔術是和撒旦有關連的；這就是說，在保羅眼中，那些假教師和撒旦的能力有關連。[10] 或至少保羅暗示，一定是有人向加拉太人施了魔法；這「人」也許就是那「大騙子」（參：約八44），不過後者無疑是透過假教師行事的。[11] 按這種理解，加拉太人是落在諷刺性的處境中：聖靈在他們當中行異能（包括驅魔

（1993a）152認為，除了迷惑的意思外，動詞在此亦有上註（2b）的「妒恨」之意。（3）Eastman（'Evil Eye' 72）意譯為「誰把你們置於咒詛之下？」。作者（70-72, 86, 87）的理論是：「誰向你們施以惡眼？」是申二十八53～57那個咒詛的回響；被圍困的城裡將要餓死的父母向他們的至親「施以惡眼」（54、56節；LXE 將動詞 βασκανεῖ 譯為 'shall look with an evil eye upon/on'）。這回響在兩個層次上發揮功用：首先，保羅取了 βασκαίνω 在其中出現的、申命記的文理，用它來引入（a）加三8～14所發揮的「（亞伯拉罕的）祝福與（律法的）咒詛」之主題，以及（b）關於「律法的咒詛」之結果的、一幅駭人的圖畫。這就是說，此回響預示了保羅以耶穌基督釘十字架作為律法的咒詛之解藥（13節）。其後，這回響亦成為保羅使用家庭圖像的基礎（筆者猜想這是作者的 'underwrites' 的意思）：敵對者的信息像個做奴婢的母親，她的兒女不能達到成年；保羅論恩典的福音則像個自由身分的母親，她的兒女也是自由的。筆者認為這理論過分巧妙，因而欠缺說服力。Tolmie 104 n.17 對此理論有類似的評價。

9 Neyrey, 'Bewitched' 182, 183-84, 203.（引句英文原作 'soul-sucking'.）作者（205-6）進一步解釋，行巫術之指控有兩個目的：或是將被控行巫術者驅逐，或是與被指控者分開（'either expulsion or fission'）。保羅選擇前者：他的咒詛（一8、9）和四30的要求提示，他稱那些猶太主義的傳道者為「女巫」的目的是要趕走他們。Morland 168-69（cf. 146）認為，鑑於 βασκαίνειν 一字是指「以惡眼迷惑」的專門用語（參上面註6之〔2〕），部分聽者很可能把它看為含蓄的指控（保羅的敵對者行巫術或使用『惡眼』）；如此，保羅間接地表示敵對者是被撒旦附身，是在邪惡的影響之下的。Perkins 63也是認為，保羅以加拉太人為「魔法攻擊（magical attacks）」的受害人；Du Toit（'Alienation' 289）稱保羅的敵對者為「魔術師（magicians）」。可是，如 Hansen（1994）78-79 n. 所指出，Neyrey 的見解言過其實，因為並無證據顯示，保羅的敵對者是秘術運動（'an occult movement'）的一部分。

10 Gaventa, Review 57. Martyn（Response 79）認為這建議可能是對的。

11 Stott, 'Influence' 343（「大騙子」英文原作 'Archdeceiver'）；cf. Stott 69. 亦參上面註 4（George）所屬正文。

趕鬼），但他們本身卻是鬼魔力量的受害人，需要驅魔者的幫助。[12]

（二）按朗列科（布魯斯）的解釋，保羅當代一般人的世界觀都包括「惡眼」這個現象，即是相信某種個別的人具有能力，透過他們的一瞥就能使禍害臨到生物或死物；「惡眼」對人所造成的傷害可能是身體、經濟，及／或社會地位方面的。那些使用「惡眼」者通常被描寫為在道德方面有缺陷的；他們嫉妒和貪婪。一般人又相信，使用「惡眼」者惡毒的道德品格，使不能見的屬靈力量可以通過他們行事；因此，「惡眼」的效果可歸因於超自然或鬼魔的力量。[13] 朗列科認為，雖然加拉太的煽動者不大可能實在的從事魔法儀式來影響加拉太的基督徒，因而「惡眼」的圖像是比喻性用法；但迷惑一詞（意即「用惡毒的眼光傷害」）仍然表示，保羅把收信人視為受到另一些（不屬乎神的）超然的屬靈力量的影響。[14]「惡眼」的圖像同時提示，提倡割禮的煽動者之道德品格有嚴重的缺陷（參四17，六12～13）；與「惡眼」特別有關連的嫉妒在下文重複出現（五21、26）。這就是說，保羅在這一節裡面暗示了以下三者之間的關連：鼓吹遵行律法的人、惡毒的品格，和屬靈惡勢力的影響。而保羅的指控是說，由於煽動者的惡影響，加拉太人受到了神的靈以外的屬靈事物的影響。[15]

（三）另一些釋經者——包括貝漢斯、朗列科（理查）和蔚仁屯——則指出，迷惑一詞在希臘世界常以比喻性意義出現，它是當日用以描寫敵對者及其「詭辯策略」的修辭用語。故此，它在本節很可能也是一種借喻。[16] 筆者贊同這個看法。面對加拉太人的屬靈遲鈍（不明事理），保羅

12 Ebeling 156. Lemmer（'Mnemonic' 373）指出，若迷惑在此具字面意義，即是有人實在迷惑了加拉太人，則保羅的責備便會失去其重要性，因而產生不同的修辭效果。

13 B. Longenecker 151-52; B. Longenecker, 'Suprahuman' 93-94. Cf. Witherington 202.

14 B. Longenecker 26, 152-53; B. Longenecker, art. cit. 94-95.

15 B. Longenecker 154-55, 156-57; B. Longenecker, art. cit. 95, 97, 99. 藍諾思將「惡眼」解為特指煽動者對加拉太人嫉妒的一瞥（Nanos 187）：煽動者因為嫉妒加拉太人沒有倚賴他們，也沒有先成為猶太教的歸教者，便領受了聖靈並在他們當中經歷神蹟，就向他們施以「惡眼」，致使他們受苦（三4）（191）。Mitternacht（'Assessment' 423-24）也是認為，「惡眼」的圖像提示，施法者嫉妒收信人。

16 Cf. Betz 131*a*; R. Longenecker 100; Witherington 202-4.（「詭辯策略」英文原作 'sophistic strategies'（Betz）.）Cf. also Burton 144. Tolmie 104認為，即使迷惑只是借喻，保羅用了這個和巫術有關連的

似乎找不到合理的解釋，只能帶著責備的口吻質問他們：你們怎麼會是這樣不明事理，彷彿被人迷惑了似的！[17]

三1c　耶穌基督釘十字架，已經活畫在你們眼前，

按原文的次序，這是本節的末句。在你們眼前有「就在眼前，可直接看到」的含意。[1] 釘十字架的原文分詞爲完成時態，這時態表示，耶穌基督被釘十字架這整個事件已經完成；[2] 耶穌基督釘十字架這話，簡明地概述了救恩歷史中那決定性的事件，因而是保羅的宣講之基本內容的摘要。[3] 加拉太人若眞正了解這句話的意義，便會曉得猶太派基督徒的論證是沒有基礎的。[4] 但活畫原文是甚麼意思呢？這是本句的主要釋經問題。[5]

詞語，仍然把他的敵對者描寫爲動機邪惡的人，甚至提示鬼魔的力量可能透過他們運行出來（cf. Tolmie, 'Liberty' 244 n.233）。Arnold（'Astonished' 446）則認爲，保羅必然假定了他的讀者熟悉巫術和魔法，否則這隱喻是不會奏效的。

17 Cf. Pilch 16; Boring & Craddock 584*a*; Lemmer, 'Mnemonic' 373. 亦參註3所屬正文（上面 619）。

1 LN 83.34（'with the implication of direct sight'）.（1）Bryant 171認爲，保羅在這裡（參較：林前二1、4；林後十10）「慶祝（celebrates）」他的修辭技巧，因最好的修辭總是「將耳朵化爲眼睛，使聽者可以看見講者所說的」。（2）Boyarin（*Radical* 124）認爲在你們眼前提示柏拉圖式的「心眼（eyes of the mind）」，可以看見異象。

2 Cf. Hatina, 'Perfect' 11. 這並不是說，祂如今仍然掛在十字架上。參590 註 25 及所屬正文。Borgen（'Crucified' 346）指出，這殘酷的死刑在古代十分廣泛地被使用，甚至在希臘人當中亦如是。

3 Schlier 120; cf. J. Schneider, *TDNT* 7.582.（1）E. Brandenburger（*DNTT* 1.399）指出，保羅把被釘十字架（當代）與基督並列（Χριστὸς . . . ἐσταυρωμένος），爲要避免基督被誤解爲得榮耀的基督，如在哥林多教會那樣（參：林前一23，二2）。（2）Thompson（*Clothed* 70）指出，加三1，四4；帖前四2，五2 等處的陳述，爲我們提供了線索，表示保羅及其同工在他們教導會眾的初期，就把福音書成書前的一些資料傳遞給他們。

4 Cf. Ellicott 46; Lightfoot 134*b*; Duncan 77; Cole（1965）89, Cole（1989）131. Fee（*Empowering* 382）說，這第一個修辭問句明顯的要旨就是，接受割禮等於拒絕基督。deSilva（*Introduction* 497*a*）則從「恩惠（benefaction）」的角度解釋如下：希臘文化可以想像神祇確切地爲了人類的緣故忍受劇烈的痛苦。保羅將基督的被釘十架描寫爲一個恩人將自己完全傾倒，爲要把恩惠帶給他的受惠者；在十字架上的羞辱之死就這樣被化爲至高的慷慨及恩惠之舉。

5 原文動詞 προγράφω 在新約另外用了三次，意思分別是「先前所寫的」，指舊約聖經（羅十五4）、以前……寫過（弗三3），和在舊約的預言中早已記載（猶 4，呂譯）。好些古卷在 προεγράφη 之後有 ἐν ὑμῖν 二字，KJV將這片語連於分詞 ἐσταυρωμένος 而得「在你們中間被釘十字架」之意，NKJV則把它連於動詞 προεγράφη, 得出的意思即是「在你們中間被活畫（爲被釘十字架的）」。但最好的古卷皆缺此片語（*TextC* 524-25; Fee, *Empowering* 380-81 n.39）。Boers（*Christ* 162-63）認爲，本句（προεγράφη ἐσταυρωμένος）的準確意思是甚麼，是個無法解決的釋經問題。

（一）有認爲動詞是指保羅曾以戲劇的形式傳講基督被釘十架的福音，因爲傳宗教或哲學信息者以戲劇形式表達其信息並非不尋常的做法。[6] 不過，新約聖經並沒有「受難劇」（描寫耶穌受難的戲劇）之記錄；舊約的先知的「演出」，亦不是關乎過去的事件。[7]（二）原文動詞在這裡不是指聖經的預言，因爲聖經肯定不是在加拉太人的眼前寫下來的。（三）也不是指保羅曾在加拉太人當中派發基督釘十架的聖像，作爲預防「惡眼」的方法。因爲信上完全沒有任何證據支持這個看法，而新約其他的任何書信，以至初期教會的文獻，都完全沒有提及這種做法。[8]（四）也不是指保羅在此之前所寫給加拉太人的信或交給他們的文件，其中強調了基督被釘十字架的眞理。[9] 因爲第二節的修辭問句必須被理解爲具有這樣的含意，即加拉太人在保羅起初傳福音給他們時，就已領受了聖靈（這是他們的基督徒生命開始的階段，3節）；該節及其後的一連串問句皆與加拉太人對聖靈的經歷有關。在這一連串與聖靈有關的問句之前的本節，必須與隨後所言的不能否認的、聖靈的證據連著來解釋；因此，本節必然是指保羅的宣講，其結果使加拉太人領受了聖靈（2節）。故此，本節的動詞必然是與保羅的宣講有關，而不是指他在此之前的信函。[10]

（五）一些釋經者認爲，基督被釘十字架被公開描繪（新世）的方法，就是通過保羅個人爲福音的緣故而受的逼迫（四13）。[11] 當保羅向加

---

6 McClelland 1011*b*.

7 Cf. Davis, 'Meaning' 198-99. 括號內的二詞英文原作 'passion plays' 和 're-enact'.

8 依次見：（2）Davis, art. cit. 196; R. Longenecker 100;（3）Davis, art. cit. 197-98.

9 As in Rendall 167*a*.

10 Davis, 'Meaning' 195-96. 作者排拒了另一個解釋：動詞暗指神秘宗教（199-202）。

11 Hafemann, 'Suffering' 136; cf. S. J. Hafemann, *DPL* 920*a*; Davis, 'Meaning' 194. Cf. also Keesmaat, *Paul* 201-2（with reference to Goddard & Cummins）.（1）Barcley（*Study* 82）較籠統地推理如下：基督被啓示在保羅裡面等於基督在福音的宣講中通過保羅被顯明出來。故此保羅可以說，耶穌基督在加拉太人眼前被公開描繪爲被釘十字架的。參一15～16b 註釋註 30 及所屬正文（上面 324）。但見隨後的評語。（2）Patte（*Faith* 210）的講法是：保羅在加拉太人當中的經歷就是耶穌被釘十架的公開描繪；他就是基督被釘十字架此預表的應驗（'he was the fulfillment of the type "Christ crucified"'）。但以基督爲預表而不是對範（'antitype', 即預表之本體〔《宗教》 18*b*〕），反而保羅才是預表的應驗（等於「對範」），這看法是奇怪的。

拉太人傳福音時，他已在自己的身上帶著爲基督受苦的記號（六17）；像基督一樣，保羅也是個受苦的僕人；他就是一具活動的廣告板，在他自己的故事中、在他自己的身上顯示著基督的死亡，以致當他傳講被釘十架的基督時，加拉太人可以在保羅身上看得見基督的被釘十架。[12] 戴維斯用以支持這種理解的理由是，保羅聲言自己與被釘十架的基督有親密的關係：保羅剛在上文論及基督之死和自己與基督同釘十字架（二19～21）；「保羅與基督同釘十字架表示基督是在保羅裡面的」；故此，本句可合乎邏輯地解爲指在保羅身上所揭示（呂譯）的基督，保羅（身上帶著爲基督受苦的記號）就是基督在其上被公開描繪的油畫布。[13] 總言之，雖然保羅很可能確有使用言語生動地繪畫基督被釘十架的圖畫，但這言語的圖畫是由保羅身上所帶著的耶穌的印記（六17）所補充的；這樣，保羅的宣講可理解爲正式的公開宣告，其有效性不在於其修辭，而是在於傳信息者本身的、眞確的生活方式。保羅不僅宣告十架或以言語繪畫基督；他與被釘十架的基督聯合著生活，而加拉太人遇見了這位如今活在使徒裡面的、被釘十架的基督。[14] 筆者沒有被這理論說服。[15]

（六）今天似乎是主流的意見認爲，動詞的意思是「生動地描寫」，指保羅在其宣講中以言語描繪耶穌受難的情景，以致加拉太人眼前（比喻性

12 Witherington 205; Witherington, *Narrative* 238-39. Cf. Cummins 102（point [i]）; Goddard & Cummins, 'Ill' 110 n.62. Davis（'Meaning' 205-6）文章的目的就是要說明，基督被釘十架是顯現在你們眼前（金譯）的。

13 Davis, art. cit. 206-8. 引句意譯了英文原句：'Christ was present in Paul, *and so* the apostle could confidently state that he was crucified with Christ（2:20）'（207，斜體爲筆者所加）。

14 Davis, art. cit. 209, 202. 留意此解釋合併了三個元素：第（五）說的「描繪」、第（六）說的「宣告」，以及保羅本身所受的苦。作者（210）又從動詞的被動語態得出這樣的思想：此行動的主事者（'author of this action'）顯然是神；神揀選保羅要他在列國中宣揚基督（參一16），因此保羅將自己的工作視爲神所上演的舞台劇的一部分。可是，最自然的解釋顯然是，「描繪」或「宣告」者是保羅，不是神。

15 上面註 13 所引 Davis的那句話，其中的邏輯和次序與經文所呈現的剛好相反。保羅的次序是：（先）我……與基督同釘十字架（19b）；（後）基督在我裏面活著（20a）。這就是說，在保羅（因信基督而）與基督同釘十字架之前，基督並不是在保羅裡面的。因此，不能從「保羅與基督同釘十字架」的事實，躍至「保羅在自己身上揭示被釘十字架的基督」這結論。這一點削弱了作者（cf. Cummins 102 n.28）所看見的、在三1 與二19～21 之間的密切關係。

地說）有一幅清楚的圖畫（現修）。[16]（七）動詞在此具有其常見的意思，即是「公開地宣告」；所指的是保羅宣講耶穌爲被釘十架者，像一幅招貼張貼於廣告板上，讓所有的人可以看見。[17]（八）馬廷認爲，動詞同時包括上述兩個意思：公開地宣講，和以生動的描繪宣講。[18] 朗列科似乎將上述兩個意思混爲一談：他的譯文作「被清楚地描繪」，但他的解釋是，保羅將他向加拉太人的宣講描寫成「在他們面前把耶穌公開地宣告或張貼」。[19] 懷米高認爲保羅在此語出相關：動詞一方面指生動的描繪，另一方面是拉丁文「以記號表示處死」的直譯。[20] 筆者接受（七）爲正確的解釋，因爲：第一，雖然與動詞同字根的「寫」字常有「繪畫」之意，但動詞本身有此意思的證據十分薄弱。[21] 支持「公開地宣告」之意的證據顯然

16 E.g., LN 33.191; BDAG 867*a*（s.v. προγράφω, 2）; Martyn, 'Mission' 315; George 209; Stanton, 'Response' 129; Tolmie 102. 英譯本多採納此看法：NKJV（'portrayed'）, RSV, NAS, NAU / NIV（'publicly/clearly portrayed'）, NEB, REB（'openly displayed'）, NRSV（'publicly exhibited'）, NJB（'you have had a clear picture of'）, TEV（'you had a clear description of'）.（1）Knox（*Death* 14）強調，耶穌受難的故事，必須被描繪得聽者可以看見其情景並感受其意義。（2）Wright（'Exegesis' 228）甚至認爲不能排除這個可能：保羅畫了一幅「耶穌受難像」作爲佈道工具。（3）Hock（'Paul' 216）認爲，動詞可能暗示保羅使用了他所學到的一種高級的方法，就是「描繪（ἔκφρασις, description）」。這是屬於第三級教育（參：我們的大專學校）分等級的寫作練習其中最高級的一樣；保羅具備這一樣的知識，就能生動、詳細、扣人心絃地描寫基督的被釘十架。（4）Wenham（*Follower* 366）則認爲，雖然這話不一定表示保羅在其宣講中描寫耶穌受難的事件，但這裡的字眼所提示的意思，是多過毫無修飾地宣告「他爲我們的罪而死」的。

17 E.g., J. Schneider, *TDNT* 7.582 n.9; E. Brandenburger, *DNTT* 1.397; R. Mayer, *DNTT* 3.482; H. Balz, *EDNT* 3.154; Bornkamm, *Paul* 159; Lightfoot 134*a-b*; Burton 143; Bruce 148; Martin & Wu 281*a*; Ryken 83. Fitzmyer 785*b*（§ 21）說，「也許像摩西將銅蛇舉起（民二十一9）那樣。」Hengel & Schwemer（*Paul* 17）認爲，「公開地宣告」的方法仍是傳講耶穌受難的故事，而在你們眼前提示生動的敘述（cf. Matera, 'Letter to Galatians' 107）。

18 Martyn 283. Davis（'Meaning' 205）認爲沒有理由不可以同時是「公開的宣講」和「言語的描繪」（作者本身的解釋見下文）。Stott（'Influence' 343）則持「或這或那」的立場。

19 R. Longenecker 100-1.

20 White, 'Rhetoric' 332 n.94. 這有別於同文 344 n.135 的解釋：這是文字遊戲，因動詞同時是「公開地宣告」和「判處死刑」之意。

21 G. Schrenk（*TDNT* 1.771）直截了當地說，'the word is never attested in this sense'. BDAG 867*a*（s.v. προγράφω, 2）只能提出希臘文的魔術蒲草紙文獻有一次如此使用（PGM 2 [柏林蒲草紙 5026], 60）。「寫」字指 γράφω.

強多了。[22] 第二，從保羅書信可見，基督被釘十字架是保羅所傳之信息的中心和重要部分，[23] 但至少就證據所及，保羅從沒有試圖以描寫基督肉身受苦的情景來使人印象深刻。[24]

三 2　我只要問你們這一件：你們受了聖靈，是因行律法呢？是因聽信福音呢？

首句原文直譯作「僅此一事[1] 我想要從你們得知[2]」；這話的含意就是，加拉太人對保羅將要發出的問題之回答，足以構成一項決定性的論據。[3] 隨後一句原文的次序是：「是由於律法的行爲 | 你們領受了聖靈 | 抑或是由於信心的聆聽呢？」這就是說，「由於律法的行爲」與「由於信心的聆聽」分別在句子的首尾位置，構成鮮明的對比，而「由於律法的行爲」被放在句子的開首，表示受到強調；[4] 這就是爭論的題目，也是保羅

---

22 See, e.g., G. Schrenk, *TDNT* 1.771; MM 538*b*（s.v.）; BDAG 867*a*（s.v. προγράφω, 2）.

23 除了加三1，另見：林前一23（我們……傳釘十字架的基督），二2（只知道耶穌基督並他釘十字架），一17，腓三18（基督的十字架）；林前一18（基督死在十字架上的信息〔現修〕），二8（他們……把榮耀的主釘在十字架上）；林後十三4（他在軟弱中被釘死在十字架上〔現修〕）；腓二8（十字架上的死〔呂譯〕）。

24 G. Schrenk, loc. cit. 即使在他在十字架上所流的血（西一20）這似乎是生動的描繪中（原文並無流字），血其實是指基督的自我犧牲——將生命獻上而死去（Harris, *Colossians* 51）。基督的血／他的血／主的血／我的血等詞出現時（林前十16；弗二13〔呂譯、思高〕／羅三25〔新譯〕，五9；弗一7〔呂譯、新譯〕／林前十一27／25），可作同樣解釋。

1 τοῦτο μόνον 放在句首位置，表示強調。τοῦτο 是 'conceptual postcedent' 的例子，即所指的不是某一個名詞，而是本節餘下部分的整個思想（Wallace 333, 334）。

2 μανθάνω 在這裡的意思不是 'experience'（Osiek & Balch, *Families* 271 n.11），而是 'learn'（LN 27.12）或 'find out, ascertain'（BDAG 615*b* [s.v. 2 b]）。（1）D. Müller（*DNTT* 1.486）認爲，此字在這裡有普通的希臘意義抑或有舊約「學習神的旨意」的意思，是可爭辯的。但前一個意思顯然較符合文理。（2）K. H. Rengstorf（*TDNT* 4.408-9）企圖區別這裡的 μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν（= 'learn *by* you'）和提後三14 的 μαθεῖν παρά（= 'learn *from*'）；但 ἀπό 只是代替了 παρά（隨後爲所有格）（BDF §210.3），而 Rengstorf的整個解釋過分巧妙，以致欠缺說服力。

3 Stern 543（作者爲猶太裔）認爲，保羅在這裡所做的事十分猶太化——他宣告他只要問一個問題，卻問了五個！Porter（'Paul' 582）認爲，保羅在此用了稱爲 'epitrope' 的修辭伎倆：他就著福音向加拉太人提出挑戰。但是按 Rowe（'Style' 147）的解釋，'epitrope' 是指講者假裝容許甚或挑戰某人（法官或對手）獨立地或與講者的立場相反地行事；而這並不是本節的情形。

4 ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

寫此信的原因。[5] 問句所要求的「資訊」，其實是保羅和加拉太人都知道的；只是加拉太人表現得彷彿他們並不知道，因此保羅以此修辭問句提醒他們所沒有足夠留意的一件事實，同時語帶責備之意地暗示，「你們是應該知道的！」[6]

（甲）「由於律法的行為」這介詞片語重複自上一段（二16a、e、f〔和修〕），故其意思應與上文相同，即是由於遵守律法（金譯），藉著行出摩西的律法所要求的行爲。[7] 不過，由於保羅現在是特別針對加拉太的處境而發言，下一節又提到他們想要靠肉身成全，律法的行為在這裡可能主要是指（但不是僅指）割禮（參五2、3，六12；五6，六15）和遵守猶太節期（四10）等事情。[8]

（乙）你們從前領受了聖靈[9]（呂譯），所指的顯然是他們的基督徒生

---

5 Witherington 210. Mitternacht（'Galatians' 59）認爲，三1～5 的對比不是信心與律法之對比，而是聖靈與肉體之對比，此對比爲聖靈與肉體在五16～25 之交替出現鋪路。筆者倒認爲，兩種對比同時存在，只是從保羅在本小段的修辭目的而論，應以「律法的行爲」與「信心的聆聽」之對比（亦即是律法與信心之對比；參註45所屬正文〔下面633〕）爲首要。

6 Cf. Dahl, 'Galatians' 126-27（作者認爲問句顯著地有諷刺之意味）；吳慧儀：「加拉太書」230。Lemmer（'Mnemonic' 375, with n.39）認爲，保羅的修辭問句（複數）其實是他用以作出陳述的方法。

7 見二16a～b註釋「第三個問題」之討論，尤其是（六）= 上面 526-45，尤其是533-45。Elliott 345則認爲，文理提示 νόμου 應視爲主詞所有格，律法的行為意即律法所作的事：就如眾神之母藉著 *gallus*（= *galli*的單數；後者見上面 617 註 9之〔4〕）自己的手閹割他自己，律法的「惡眼」（三1）可能（'potentially'）在煽動加拉太人自割，作爲一種律法的行為。作者稍後（351）又說，割禮是受割者自己做的，又是律法通過受割者做的；割禮標示著律法的「領域（territory）」及律法的「佔有（possession）」。參較二16a～b註釋「第三個問題」的討論之（一）= 上面 527。

8 Hansen（1994）80; Cousar（2001）54. Cf. Catchpole, 'Crucifixion' 380 with n.6.

9 這是 πνεῦμα 在信上出現十八次中的首次。另八次與 σάρξ 相對（三3，四29，五16、17a、b、22，六8b〔兩次〕）；其餘九次見三5、14，四6，五5、18、25a、b, 六1、18（最後二次不是指聖靈）。按李常受1.157-58的解釋，「保羅在加拉太書中不是說聖靈，而是說那靈。……那靈是指經過成爲肉體、人性生活、釘十字架、復活和升天種種過程的三一神——父、子、靈」（參167、232）。作者稍後又說，「那靈就是複合的靈，實際上就是神自己在祂神聖的三一裏，經過成爲肉體、釘十字架、復活、升天並降下的過程，給我們接受，作我們的生命和一切」（159）。李氏明言，「在主成爲肉體的時候，聖靈就不僅有神性，更開始有人性的成分。從那時起，聖靈就複合主的人性生活、釘十字架、復活，而成爲那靈，就是包羅萬有的靈，複合著神性、人性，以及主的人性生活、死和復活」（161）。參李常受2.355：「那靈是包羅萬有、複合的靈。我們接受這靈，就是接受三一神——父、子、靈」（亦參2.410-11）。以上對「那靈」的解釋跟李氏對恩典的解釋無異（參上面224

命開始時的經歷（參：羅八9；弗一13；徒二38），即加拉太人領受聖靈是在他們回應保羅的宣講而歸主之時。[10]

（**丙**）「由於信心的聆聽」原文引起本節最多的見解和討論，因爲（1）有關的兩個名詞都各有多過一個可能的意思。聆聽（新世）是第一個名詞（原文次序）的主動意思，其被動的意思是「所聽見的」（信息，即福音）；照樣，第二個名詞的主動意思是信心（新世），其被動的意思是「所相信的」（信息，即福音）。（2）此外，第二個名詞與第一個的關係（由第二個名詞的所有格表達）又可作不同的解釋（即第二個名詞的所有格是哪一種所有格有不同解釋）。[11] 這兩個因素導致二詞所合成的片語有許多種不同的解釋。[12] 以下舉例說明：

（一）「信心（主動意思，形容所有格）之聽（主動意思）」；[13] 進一步解釋爲（A）帶著信心的聆聽，[14]（B）存著信心而聽，[15]（C）聽

註10之〔2〕)。可是，在聖靈之外還有一個這樣的「複合的靈」，此論點很難成立，儘管李氏聲稱這「複合的靈，由出埃及〔記〕三十章二十三至二十五節複合的膏油所豫表」（163，參 195）。

10 Lull 54; cf. Lemmer, 'Mnemonic' 383.（1）Lull 11-12 解釋，他的研究其中的一個原因，就是要證明學術界的一個主流意見，即認爲早期的基督徒（包括加拉太的信徒）是在接受水禮時領受聖靈的，在加拉太書或其他的保羅書信都沒有基礎。盧勒（175）又認爲，那些「聽到基督被釘十字架的信息，並相信此信息宣告神把人從現今邪惡的世代釋放出來」的人都十分興奮，有一些人更「進入忘我、狂喜的境界（broke into ecstasy）」。這是作者較審愼的講法（cf. Beardslee, Review 652）；他在書中其他地方則以此狂喜的經歷爲加拉太人通常的經歷。（2）McKnight 138-39 則認爲，加拉太人領受聖靈的經歷也許是「靈恩性的（charismatic）」，意即他們可能有說方言、行神蹟，和說預言的經歷，作爲聖靈與他們同在的證據。Hartman（*Baptism* 55）也是認爲，靈恩現象很可能曾經發生。（3）Esler（'Boundaries' 230）更明確地說，領受聖靈的結果「無疑」包括林前十二～十四所描寫的狂喜現象。（4）T. Martin（'Pneumatological' 115-16）提出這個有趣（但說服力不大）的理論：若加拉太人領受聖靈的情景與哥尼流家中發生的事件（徒十44～47）相似，則加三1～5 可能反映聖靈是「透過口腔和鼻孔」進入人裡面的；這是古代的生理學描寫 πνεῦμα（屬營養類別）進入人體內的三種方式之一，另二種是透過毛孔和透過消化系統。參四6b註釋註 19（下面 955）。

11 傳統的十一種所有格可參 Robertson，《羅馬書》xxv-xxvi。

12 所指的片語是 ἀκοὴ πίστεως. 前一個字在保羅書信另外出現九次，新約全部 24 次；詳參《帖前》180。若 ἀκοῆς 是後來加在 ἐξ πίστεως 之內的註解（so O'Neill 46-47），這裡的複雜的問題便會頓然消失。但此說沒有根據。

13 I.e., ἀκοὴ πίστεως = 'the hearing of faith'（KJV, NKJV）. Thatcher（'Plot' 401）作 'hearing from faith'; 這是否 'from hearing of faith'（408）的無心之誤？

14 L. Goppelt, *TDNT* 8.329: 'believing hearing'.

15 '[H]earing with faith': RSV, NAS, NAU; N. L. Calvert, *DPL* 2*b*, Calvert-Koyzis, 'Galatians' 93; Cole

受而信（呂譯），[16]（E）「（基督徒）稱爲信（同位所有格）之聽」。[17]

（二）「導致信心（主動意思，受詞所有格）之聽（主動意思）」。[18]

（三）合併以上兩個意思而得「導致信心，因而是由信心陪同著之聽」。[19]

（四）「信（主動意思）所聽到的（被動意思）」，[20] 即是信所聽見的福音（新譯）。[21]

（五）「信心（主動意思，形容所有格）的信息（被動意思），即是福

（1989）131, 132; Dunn（1993a）152, 154, Dunn（1993b）54, Dunn, 'Once More' 73; Hansen（1989）110; G. W. H. Lampe, *IDB* 2.637*a*; Silva, 'Faith' 236; Räisänen, *Paul* 189（但 163 作 'the preaching [pass.] of faith'）。Cummins 102 採納 'hearing with faith', 但 103 n.29 的解釋則同時包括兩方面的意思：保羅首先想到的是加拉太人以信心接受福音，但這必然地假定了「神在基督裡」的信實，後者使前者成爲可能的（英文原作 'which effected and enabled this'）。

16 Cf. TEV: 'hearing the gospel and believing it'.

17 Williams 83-84; Williams, 'Hearing' 90（cited with approval in Dunn [1993a] 154-55, Dunn, 'Once More' 73）. 按此理解，聽有順從之意（Williams, art. cit. 90-91）。Engberg-Pedersen（*Paul* 338 n.2）表示，他在看到 Williams的文章之前已達到同樣的結論。Hong 130-31 = Hong, 'Misrepresent' 171 同樣認爲，此二者（聽和信）是相同的。

18 '[H]earing leading to faith': Cranford, 'Rhetorical' 7*a*; cf. Moule 175; Duncan 79; Jones, 'Exegesis' 473; Cousar（1982）66. Cf. Murphy-O'Connor, *Paul* 206 n.79: 'hearing which culminates in faith'. 較奇怪的講法是 'the hearing which expressed itself in faith'（Borgen, 'Crucified' 352）；大抵意即信心表示那聆聽是眞正的聆聽，因其結果是相信。

19 Guthrie 96（'the kind of hearing which leads to and is, therefore, accompanied by faith'）; cf. Schlatter, *Glaube* 388-89, 611-12.（前者的引句內的 'therefore' 一字所隱含的邏輯，對筆者而言不甚明顯。）

20 '[B]elieving what you heard'（NRSV, NIV）: Boring & Craddock 584*b*; Fee, *Empowering* 383; George 211; Harrington, *Paul* 29; Kruse, *Paul* 74; R. Longenecker 103; McKnight 140; Stanton 1158*b*. Cf. Sanders, *Judaism* 482-83, 492; Pelser, 'Opposition' 395. Witherington在其註釋書的不同地方採納三個不同的解釋：（1）213: '"hearing" that is "faith"'（in agreement with Williams）=（一E）；197 的譯文作 'hearing（that is, faith）'；（2）213（作爲第二選擇），277, 290: 'hearing with faith' =（一B）；（3）273: 'believing what is heard' =（四）。

21 Cf. NEB, REB: 'believing the gospel message' = Ziesler 33; Mueller, 'Observations' 118（參《羅》1.268 註 22）；Stern 543: 'trusting in what was heard about the Messiah'; 金譯：相信你們所聽到的福音。（1）按此理解，πίστεως 是何種所有格的問題難以回答，因傳統的十一種（見上面註 11）都不合適。其實，要表達（四）的意思，兩個名詞應對調才是：πίστις ἀκοῆς = 'belief（active）in what is heard（objective genitive）.' 這就表示，保羅所用的原文片語不能如此解釋。參註 49（下面 634）。（2）Ashworth（*Necessary* 25）將 ἀκοή 解爲信徒在內心所聽見的「先知之言或從神那裡聽到的話」。

音信息」。[22]

（六）「信心（主動意思，受詞所有格）的信息／宣講（被動意思）」，進一步解釋爲：（A）「以信爲目標」、[23]（B）「要求信心」、[24]（C）「引發信心」、[25]（D）「產生（或要求）信心」、[26]（E）「以信爲其主題」，[27]（F）「以信爲其內容」[28] 或（G）「以信爲其內容及目標」之「信息／宣講」。[29]

（七）「聽（主動意思）信心的信息（被動意思，受詞所有格）」，[30] 或「聽（主動意思）有關基督之信的宣講（被動意思，受詞所有格）」。[31]

22 Hays（1983）149 = Hays（2002）131: 'the message of faith（= the gospel-message）'; Bruce 147; Cousar, *Theology* 112; Cousar（2001）55; Hubbard, *Creation* 199 n.62（'the faith-message'）. Matera也是採納 'the message of faith' 的翻譯，但是他把「信心」解爲指「基督的信實」（Matera 112, 116; Matera, 'Death' 290, 'Perspective' 239）。

23 Hatch, *Faith* 33 n.1.

24 BAGD 31*a*（s.v. ἀκοή, 2 b）: 'preaching which demanded（only）faith'. Cf. Thielman, 'Law' 129 with 276 n.33.

25 「引發信心的信息／宣講」這種解釋見：BDAG 36*b*（s.v. ἀκοή, 4 b）; Das, 'Oneness' 178 n.12; Hays（1983）148, Hays（2000）251*a*, 252*a*, 254;; W. Johnson, 'Paradigm' 188; Martyn, 'Events' 169 / Martyn 269（cf. 276, Martyn, 'Gospel' 250, 252）; Lull 60（cf. 56）. R. Bultmann（*TDNT* 6.213）的解釋（「要求信心或使信心成爲可能」之宣講）可視爲合併了（六B）=（甲）和（六C）的變體 =（乙）。

26 Silva（1994）1213*b*: 'the message that produces [or calls for] faith'.

27 Ellicott 47. Cook（'Prescript' 514）的 'the preaching of faith' 大抵亦屬此處。

28 W. Mundle, *DNTT* 2.175: 'the apostolic message which has faith as its content'.

29 G. Kittel, *TDNT* 1.221: 'proclamation which has faith as its content and goal'.

30 Braun, *Gerichtsgedanke* 80: 'das Hören der Glaubensbotschaft' = 'the hearing of the message of faith'. Cf. Tarazi 100: 'the hearing of the apostolic message'. 嚴格地說，Braun的解釋其實是將原文的 πίστις 一物二用：一方面以此字指「信息（Botschaft）」，因而是被動的意思；但另一方面，此信息是有關「信心（Glaube）」的，後者的意思是主動的。（1）Cf. also Bayes, 'Galatians' 150:「聽（有關耶穌釘十字架的）信仰（被宣講）」；作者認爲，對應著「行為是對律法的回應」，「聽是對信仰的回應」。可是，後一個意思是奇怪的；因爲聆聽本身有別於聽後的回應。（2）Cf. Borgen, 'Jesus' 232, 233: 'hearing of the faith', 即是聽到保羅有關耶穌基督的宣講。後者（231, 233）認爲，本段（三1～5）提供了證據，表明有關哥尼流和其他外邦人領受聖靈的傳統（徒十34～48）是有歷史根據的：就如加拉太人領受聖靈是他們聽到保羅的宣講之結果，照樣，哥尼流等人領受聖靈也是在彼得向他們宣講福音之時。參註 46（deSilva）= 下面 635。

31 Wakefield 185: 'hearing the proclamation of the faith of Christ'. 這也是把 πίστις 一物二用：一方面指基督的信實，同時指此信實之宣講（參較上註首部分）。

（八）「宣講（被動意思）信心的信息（被動意思，受詞所有格）」，[32] 即是「福音（被動意思，受詞所有格）的宣講（被動意思）」。[33]

（九）「關於〔基督之〕信實（主動意思，受詞所有格）的宣講（被動意思）」。[34]

（十）「聽（主動意思）是對神的回應，這回應是由一信心的時代／制度（被動意思，來源所有格）產生的，後者與神在基督裡採取主動之救贖行動緊密地連在一起。」[35]

在這眾多的解釋中當如何取捨呢？筆者用以下的兩個步驟達到結論。第一步是斷定信字是指信的舉動（主動意思）抑是指所信之事（被動意思）。此字不久之前曾用了三次，都是在「（耶穌）基督／神的兒子之信」一詞內（二16b、d／20）；而上文已經辯證，所指的是「信基督」這主動的意思。[36] 此字在緊接著本段（三1～6）的下一段（7～14節）一連出現六次，全部都應根據第六節的提示（亞伯拉罕信神）解爲主動意思的信。以下的細節值得特別留意：（1）在本節和第五節，以及在第十四節，保羅都是把聖靈與信連起來；上帝將靈供應與你們是因「信」（5節，呂譯）和我們因著信，可以領受所應許的聖靈（14節，新譯）這兩種講法，在實質意義上並沒有重要的分別；因此，討論中的片語（本節和 5節）必須解爲與第十四節的信相等。[37]（2）第六節開首的正如一詞表

32 Betz 128*a*, 132*b*（'proclamation of [the] faith'）, 130*a*（'[the] proclamation of faith'）.

33 Hays（1983）143-49: 'the proclamation of the gospel'（148）= Hays（2002）124-32（130-31）; Caneday, 'Redeemed' 191-92.

34 Dalton 63 n.*p*. 作者較早時曾解爲「聽關於（基督之）信實（的宣講）」（Dalton, 'Meaning' 37 n.21）；參較上面註 31。Silva（'Faith' 235 n.47）指出，就連 Martyn 281 和 Hays（2002）131 = Hays（1983）148-49 這兩位釋經者（他們主張二16的「耶穌基督之信」是指基督的信心／信實），也沒有在此譯爲「關於基督捨命的信實之舉的信息」；此翻譯不能成立。

35 Wallis, 'Faith' 107.「信心的時代／制度」英文原作 'a dispensation of faith'.

36 見二16a～b註釋「第五個問題」的討論（上面 550-61）。雖然 πίστις 在一23 有較客觀的「信仰」之意，但該處的詞語不是保羅自己選用的，而是來自他所直接敘述的、有關他自己的報導。參一23～24 註釋第二段（上面 374-75）。

37 Williams, 'Hearing' 87, 88.

示，保羅將基督徒和亞伯拉罕視爲平行的案例。首先，兩者都是信神的話：亞伯拉罕信萬國都必因你得福的福音（8節）和有關後裔與產業的應許（16、18節）；基督徒則信基督被釘十字架（1節）的福音。其次，兩者都因信心的回應而獲得神的祝福：神以亞伯拉罕的信爲他的義（6節）；那以信為本的人和有信心的亞伯拉罕一同得福（9節），他們就是亞伯拉罕的子孫（7節），這符合「有其父，必有其子」的原則。由此可見，第六節的動詞信字、第七至第九節的名詞信字，以及第九節的形容詞有信心的，都是指同一件事：信神的話並順從神的話所表達的、神的計畫。[38] 在文理這種一致的用法的提示下，本節（和 5節）的信字應解爲指信的舉動（主動意思）；因此，上述採納被動意思的第（七）、（八）和（十）三種解釋就被排除了。

第二步是斷定聽字原文有主動的意思（指聽的舉動）抑被動的意思（指所聽見／到的福音〔新譯／金譯〕）。[39] 羅馬書十章十六至十七節似乎支持被動的意思。該處也是在論及宣講福音的事，討論中的原文名詞在其中出現三次；第一次肯定是被動的意思（16b：報導〔思高〕），我們所傳的其實意即「我們所聽見（然後傳給別人）的」；[40] 第二、三兩次是同義的，其意思若視爲與首次相同（17a、b：報導〔思高〕），第十七節的意思便是：可見信心是從<u>所聽的道</u>來的，<u>所聽的道</u>是從基督的話來的（新譯）。鑑於該節的上半和加拉太書本句的相似，[41] 名詞在本句應同樣理解爲具被動的意思。此意思亦爲文理所支持：保羅在第一節訴諸加太人所聽到的、基督被釘十字架的客觀信息，接著就提出律法上的作為（新世）與信所聽見的福音（新譯）之對比。[42] 可是，討論中的名詞在羅馬書十

38 Williams, art. cit. 87.

39 Boyarin（*Radical* 125）則認爲，保羅利用原文的模稜兩可來同時包括兩方面的意思：神的宣告和人的聆聽。

40 參《羅》3.418-19。

41 除了加三2、5，ἐξ ἀκοῆς 一詞在保羅書信另外只見於羅十 17a，且在該處也是與 πίστις 有關連（W. Johnson, 'Paradigm' 186）。

42 W. Johnson, art. cit. 187. Cf. Boers, *Christ* 167: 16b（以賽亞引句）和 17b（ἀκοή 來自基督的話）支持

章十七節較可能有主動的聽之意，全節的意思即是：可見信是從<u>聽</u>而來的，而<u>聽</u>是從基督的話語來的（現修，參金譯）。[43] 若是這樣，則只有第十六節的用法支持名詞在加拉太書本句有被動的意思；而名詞在該節的用法不一定能斷定它在本句的意思。[44]

筆者認為，討論中的名詞在本句有主動的意思，即是指聽的舉動，理由如下：（1）雖然在本句開首和末尾的兩個原文片語之間，眞正的對比是律法與信心這兩個原則的對比，而不是「行」與「聽」的對比，[45] 但是把第二個片語的首個名詞解爲主動意思的聽，則此詞與行之對比（甲）較被動意思的「所聽見的」與行為之對比（乙）更爲貼切。[46]（2）將聽字

ἀκοή 在 17a 的意思是「所聽見的」。Hansen（1994）80 n.2 也是根據羅十 16～17 而認爲本句有被動的「（信）所聽見的」之意。Schlier 122 這樣解釋信與所聽見的福音的關係：πίστις 由 ἀκοή 產生，但 ἀκοή 則繼而以 πίστις 形容。ἀκοὴ πίστεως 所指的，就是福音的宣講，信心因這宣講而發生，而所宣講的信息其後則以它所結出的果子（信心）作爲它的特徵。

43 理由見《羅》3.422。Cf. Williams, 'Hearing' 84-85（active 'hearing'）；Silva, 'Faith' 236 n.48（動詞 ἀκούω 在 14 節出現兩次，又在 18 節重複一次）。

44 Tarazi 100 說，試圖以羅十 16～17 解釋加三2 等於，不是訴諸保羅，而是通過保羅訴諸賽五十三1。（Jobes ['Jerusalem' 312, cf. 319; endorsed by M. Silva, *DPL* 649*a*] 認爲加三2 含有賽五十三1 的回響。）ἀκοή 在帖前二13（λόγος ἀκοῆς）確是被動的所聽〔見〕的（思高、呂譯）之意（參《帖前》179-80）；但此字在該節是 'a governed noun'（即被在前的 λόγος 所「管理」著），在本節則爲 'a governing noun'（ἀκοὴ πίστεως, 即「管理」著在其後的 πίστεως），故此我們不應假定，此字在兩節有同樣的意思（so, correctly, Williams, 'Hearing' 83-84）。

45 So, rightly, Ellicott 47. 原文兩個片語依次爲：ἐξ ἔργων νόμου, ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

46 Lightfoot 135*a*; Ridderbos 113 n.3; Schlatter, *Glaube* 611. 即是「ἀκοή = 聆聽與 ἔργα = 行為」之對比，比「ἀκοή = 信息與 ἔργα = 行為」之對比貼切。（1）持上述第（五）看法的海斯這樣說：平排並列的兩個介詞片語必須視爲不可分割的思想單元：「你們領受了聖靈是由於（甲）還是由於（乙）？」每個片語之內的個別字詞必須完全平行，這論點是不穩妥的（Hays [1983] 147 = Hays [2002] 130）。不過，如 Williams（'Hearing' 86）所指出，ἀκοή 和 ἔργα 至少在這個意義上確是平行的：二者都是人對神的主動（'a divine initiative'）而作出的回應（分別是對福音和對摩西的律法之回應）。（2）海斯又認爲，保羅的主要用意完全不是要拿一種「人的活動」（行為）和另一種「人的活動」（聽信）對比，而是要以人的活動與在「宣講」之中所顯明的、神的活動作對比；故此，這裡的對比是介乎人的行為和神的「信息」（Hays, loc. cit.; Cousar [2001] 55 表示同意此點）。可是，2、3 兩節的平行提示，就如因行律法對應著以肉身終結（和修），照樣，ἐξ ἀκοῆς πίστεως 對應著以聖靈開始（和修），而終結和開始都是指人（加拉太信徒）的活動；因而保羅在 2 節也是拿兩種「人的行動」作對比（Silva, 'Faith' 235-36）。此外，我們若記得保羅要抗衡的是煽動者要加拉太的外邦信徒猶太化的試圖，就不難明白本節（和 5 節）的對比確是一種「人的活動」（律法的行爲）和另一種「人的活動」（聽信）之對比了（Hansen [1989] 109-10）。W. Johnson（'Paradigm' 185）指出另一點：保羅在其書信別處拿律法與信心作對比時，不只是訴諸「神的」和「人的」活動之對立，亦提到不同性質

解爲指聆聽的舉動，與加拉太人歸主的邏輯相符：保羅在上一節提醒加拉太人，他們曾看見保羅所宣講的被釘十架的基督，他現在問他們，他們領受了聖靈是遵行律法抑是聽見而相信福音的結果。[47]（3）雖然，按所聽見的福音這被動的意思，原文的介系詞由於（金譯）可解爲「乃……之結果」，[48] 但是，此介系詞在保羅的用法裡通常是指直接而非間接的因果關係；因此，若謂所聽見的福音就是加拉太人領受了聖靈的直接原因，這是不大正確的，因爲福音只是他們領受聖靈的媒介，並不是他們領受聖靈的直接的原因；聽受而信（呂譯）即聽信福音才是。[49]（4）文理支持主動的聽之意，就如文理支持主動的信之意一樣。加拉太人之領受聖靈和神爲亞伯拉罕所作的事，是以平行的方式描述的，而亞伯拉罕蒙神稱他爲義，並不是由於「一個有關信心的信息」，而是由於亞伯拉罕信神。在結束「領受亞伯拉罕之福（三7～14）」這一段的討論時，保羅說：這是要使亞伯拉罕的福，因著基督耶穌臨到外邦人，使我們能因信得著所應許的聖靈（14節，和修）。這結論顯然回應了第五節，並描寫了神爲亞伯拉罕所作的和教會所領受的此二者之間的相似情形；所以，在第二和第五節，主要的觀念是信，因此，討論中的名詞所指的，不是與「信」相對

的「人的活動（複數）」。例如，他在羅十3～10 以行（5 節）和信（9～11 節）作對比；人以不同性質的方式參與在二者之中。海斯的解釋不容許這種「質的區別」，因而應視爲言過其實。

47 Tolmie 105-6.

48 Thayer 191*a*（s.v. ἐκ, II 6）; BAGD 235（s.v. 3 f）, BDAG 297*a*（s.v. 3 e）.

49 當然，按因為信所聽見的福音（新譯）和由於相信你們所聽到的福音（金譯）這些翻譯，領受聖靈的直接原因是信／相信。但是，如上文（註 21〔上面 629〕）所指出的，原文不能如此翻譯。Hays（1983）179-80 n.18 = Hays（2002）125 n.18 正確地批評 NEB（also REB; Duncan 79; Whitely, *Theology* 164-65）的翻譯（'by believing the gospel message'）如下：這是個解釋性的意譯，不可能是保羅的話眞正的翻譯。此意譯要求我們（1）將 πίστεως 視爲介系詞 ἐξ 的受詞，（2）將 ἀκοῆς 解爲「（福音）信息」，並且（3）將 ἀκοῆς 視爲從屬於 πίστεως 的受詞所有格。可是，鑑於原文的字序（ἐξ ἀκοῆς πίστεως），NEB 的翻譯所要求的理解是牽強的。這一點可藉著比較羅三27 類似的結構（διὰ νόμου πίστεως）來說明：有沒有人會說，保羅的意思是，誇口是「透過相信律法」而被排除了？亦參二16a～b 註釋註 28（Harris）= 上面 527。關於（3），Mueller（'Observations' 118; 參註 21〔上面 629〕）的解釋是，ἐξ ἀκοῆς πίστεως 這字序（'the prepositioning of the complement before the governing noun'）可視爲與 ἐξ ἔργων νόμου 構成交叉式排列法（即：A 行為 – B 律法 – B' 信息 – A' 信心）。但此解釋並不自然。

的一個獨立的觀念（「信息」），而是直接屬於「信」並在「信」中（即是存著信心）進行的一個過程。那就是聽。[50]

基於這個結論，即聽字原文所指的是主動的聆聽（新世）之意，上述採納被動意思的第（四）、（五）、（六）和（九）四種解釋便也被排除了，像第（七）、（八）和（十）三種解釋在第一步驟時被排除了一樣。而在餘下的頭三種解釋之中，以第（一）解釋（尤其是〔一A〕和〔一B〕）爲最自然，因而最可取。按這種理解，你們得了靈，是由於律法上的作為，還是由於憑信心聆聽呢？（新世）這問句的要旨，在於提醒加拉太人，他們起初領受了聖靈（呂譯）與遵行律法無關，而是由於他們聽見了耶穌基督釘十字架的宣講（1節）並對此宣講起了信心的回應。[51] 這事實表明了，他們以外邦人的身分被神完全接納，只是由於他們對耶穌基督的信靠和委身。[52] 第五節顯示，加拉太人如今繼續經歷著聖靈的能力。由於聖靈現今的眞實保證了那將要來的、終末的救恩（參〔例如〕：林後一22，五5；弗一14），[53] 保羅的問句（重複於第 5節）之重要性是在於它所隱含

50 第（3）（4）兩個理由皆取自 Schlatter, *Glaube* 611.

51 如 Betz（'Composition' 20; Betz 130*a-b*, 136*a*）所言，問句所暗示的這個答案是明顯的，因爲在律法之外的加拉太人不可能行出律法的行爲（複數）來。（羅二14 單數的律法上的事是另一回事；參《羅》1.370）。Boers（*Christ* 170）同樣認爲，在加拉太人歸主時，作爲外邦人，「律法的行爲」對他們絕不可能是有意義的。Bauckham（'Peter' 131）指出，保羅在加三2、5（加拉太人藉著聽信福音而領受了聖靈）與彼得在徒十五7～8 的話（外邦人藉著聽信福音而領受了聖靈）彼此對應。O'Neill（'Works' 83-84）認爲：（1）ἤ 並不是「反義（disjunctive）」的連接詞，即律法的行為與信心聆聽並非彼此排斥的；（2）保羅的問句可視爲包含了省略，可「悄悄插入（slip in）」「單」字：「你們領受了聖靈，是單憑律法的行爲還是由於信心的聆聽（by the works of the law only or by the hearing of faith）？」（3）保羅書信一貫教導，稱義有賴信心以及律法的行爲。作者引太五17 以支持第一點：你們不要以為我來是廢除律法或先知（思高）意即你們不要以為我來是要廢除律法和先知（新譯），可見 ἤ 的意思是「包括性（inclusive）」的。可是，該節以不要開始，因而或才會獲得和之意；但這並不是加三本節的情形。因此，第二點所建議的做法完全不合理。因而單是本節足以證明，第三點的立論並不正確。此外，按作者在（2）之下的翻譯，'or' 仍是 disjunctive 的：一方是 'by the works of the law only', 另一方是 'by the hearing of faith'; 後者要改爲 '*also* by the hearing of faith' 才可表達作者的用意。

52 deSilva, *Introduction* 513*b*. 作者又指出（n.13），這也是哥尼流事件及其解釋（徒十～十一，十五）之要旨。參註 30 末 = 上面 630。

53 Schlier 121; E. Schweizer, *TDNT* 6.422; J. Schniewind & G. Friedrich, *TDNT* 2.584.

的答案：救恩不是靠行律法而得，乃是藉著聽和信基督受死（和復活）的福音。這樣，信心與救恩的關係，是與上文所見的、信心與稱義的關係[54]完全一樣的：信心就是人藉以得救或得稱爲義的途徑。

寇查理認爲，可稱爲被本節的問句充分解決的只有一種爭議，就是關於在聖靈裡的生命／生活與遵行律法的關係之不同意見。加拉太人將他們現今對聖靈的經歷連於他們新近採納的做法，即是遵行律法（四10）；保羅則力圖揭示這做法之不合乎邏輯。他提醒他們，他們起初領受聖靈不是當他們奉行律法之時，而是當他們聽到和相信耶穌之時（本節）；因此（第5節原文），神現今在他們當中的工作不能視爲有賴律法的行爲，而仍然是他們起初「聽而信」之結果。這就是說，神差聖靈到他們那裡並在他們當中行異能，因他們是信徒，不是因他們是守律法者。[55]

不過，上述的理論似乎忽視了文理所提示的、領受聖靈與稱義（參二16～17、21，三6）之間的緊密關係。[56] 如柯盧斯所指出的，保羅可以分開來談論稱義和領受聖靈，二者可以從神學的角度區別，但是就信徒的經歷而言，二者是不可分的；問加拉太人是怎樣領受聖靈的，等於問他們是如何得稱爲義的，而答案同樣是「因聽和信」。就如信徒起初領受聖靈並不是倚賴律法的行爲，照樣，他們起初蒙神悅納（得稱爲義）也不是；重要的是聽信福音。由於領受聖靈和稱義不能分開，那麼，他們既是因信而領受了聖靈的，他們的稱義也就除了信之外不必倚賴任何東

54 參二16a～b 註釋註 158 所屬正文（上面 560）。

55 Cosgrove（1988）44, cf. 2, 114. Cosgrove（1997）207 又認爲，這首個針對加拉太人之處境的論證（三1～5）提示，加拉太的煽動者告訴他們，遵行律法是聖靈的能力傳送給他們的方法。Cf. Das, *Law* 162, *Jews* 19: 加拉太的煽動者似乎在催促加拉太人遵守摩西的律法，使他們可以更完全地經歷聖靈的充滿和能力。Cosgrove（1988）聲言，三5 明白地申述了保羅在本書所處理的問題（viii），三1 是我們「進入」保羅與加拉太人之對話的地方（2），我們應以三1～14 開始，因爲這是信上直接及確切地處理加拉太的問題的第一個單元（38）。但 Carson, Moo & Morris（*Introduction* 300）認爲，雖然作者試圖提出理由來證明他的做法（選擇以三5 爲樞軸性地表達了本書的主題：'as the pivotal articulation of the epistle's theme'）合理，但其有關方法論的基本理由欠缺說服力。參 Sumney（'Opponents' 45-46）對寇氏之見解的介紹及評語。

56 參三6 註釋末段（下面 664-65）。

西。保羅在本節（重複於第5節）的問句之用意是要指出，加拉太煽動者所提出的遵行律法的要求是不必要的。因此，保羅在此數節的主要論點是，加拉太人應當認定，稱義用不著遵行律法；其次要的論點才是，在他們的基督徒生活上，律法的行爲也是不需要的。[57] 換一個講法，由於領受聖靈不能有別於「進入〔神的子民、基督徒的群體〕」，保羅的問句可能暗示，加拉太的煽動者聲言，「進入」（得救）與「留在裡面」都是根據遵行律法。[58]

三3　你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全嗎？你們是這樣的無知嗎？

新耶路撒冷聖經的翻譯將本節視爲一句：「你們既在聖靈裡開始了，（怎麼）可以愚蠢得在肉體中結束呢？」[1] 不過，本節較可能是兩個問句，一起表達了一個要點。[2] 按原文的次序，第一問句是你們是這樣的無知嗎？形容詞無知是從第一節無知的加拉太人一詞重複過來的，兩次皆指加拉太人在屬靈意義上不明事理。[3] 這樣的或這麼（呂譯）在此表達

57 Kruse, *Paul* 75, 110, 77. Fowl（'Allegory' 82-83）指出，問題不在於外邦人能否，而是如何可以，成爲亞伯拉罕的兒女。作者（83 n.12）引 Sanders（*Law* 18, cf. 20）的意見，即加拉太書的主題「是外邦人進入神的子民的條件」。針對Cosgrove（上面註 55）的立論，Carson, Moo & Morris（'Galatians' 300）認爲難以相信，加拉太人對律法（包括像割禮這類入會和初步的事情）的關注，不是關乎歸主的問題，而完全是關乎如何在聖靈的生命上進步。

58 Stanton, 'Law' 104. 參三3 註釋第五段之（二）＝下面 642。司坦敦承認，這種「傳統的」解釋與近年間（自 Sanders 的 *Judaism* 一書出版以還）許多學者的意見相違。不過司氏指出，森達士所討論的資料至少有一部分不是那麼清晰，而福音書及保羅書信的部分證據指向另一方向，在重構早期猶太教的「宗教模式」時有其適切性（104-5）（參《羅》1.134-39；亦參導論第捌節乙部之「第三項觀察」〔上面 184-91〕）。司坦敦進一步認爲，加拉太書和殉道者游斯丁的《與特來弗對話錄》第八章提示，至少部分的猶太意見認爲，「進入」是基於遵守摩西的律法；在第一、二世紀，許多猶太人會一面接受進入神的子民是基於接受神與其子民所立的恩約，又同時認為遵行律法是過去、現在及將來蒙神悅納的必備條件，是大有可能的事。

1 NJB: 'Having begun in the Spirit, can you be so stupid as to end in the flesh?' Nestle-Aland 也是將本節視爲只有一個問句：οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;

2 Fee, *Empowering* 381 n.42.

3 見三1a 註釋第二段（上面 616-18）。

「高度」之意：[4] 你們這麼不明事理嗎？（新世）意即你們真是蠢到這個地步嗎？（當代）。這第一問句的意思隨即由第二問句解釋了：他們的無知在於他們既然以聖靈開始了，如今竟要以肉體結束。[5]

第二問句呈現交叉式排列法；[6] 而這一句在意思上又與第二節的問句構成交叉式排列法，如下（和修）：

你們領受了聖靈，是因遵守律法的行為（甲）或是因聽信福音（乙）呢？（2b）

你們既然以聖靈開始（乙'），如今竟要以肉身終結（甲'）嗎？（3節）

這就是說，保羅在這兩節把「律法的行為／信心的聆聽」的對比，與聖靈／肉體（新譯）的對比合併起來，以致兩個對比彼此解釋。[7] 在這事實底下，以聖靈開始是指加拉太人由於憑信心聆聽（新世）福音而領受了聖靈，[8] 就這樣開始了他們作基督徒的新生命（參當代：開始基督徒的生活）。[9] 以肉身終結原文的意思則較難斷定。問題主要不是在於動詞應視

4 LN 78.4. 原文見註 1 首個希臘字。此字十分普通，但其變體 οὕτω 則很少出現（新約僅四次：徒二十三11；腓三17；來十二21；啓十六18）。

5 3a 應這樣連於 3b（Lightfoot 135*a*）而不是連於 2 節（Duncan 80）。Cf. Elliott 340; Tolmie 106. Garlington（'Role' 93 n.12）認爲 νῦν 應連於在前的 πνεύματι 而不是在後的 σαρκί（見下註），其理由是此字在保羅書信典型的用法是指新紀元的來臨（例如：羅三31〔應爲三21：νυνί〕，五10〔應爲五9 或 11〕，六22〔νυνί〕，七6〔νυνί〕、17〔νυνί〕，八1）。可是，在作者所給的例子中，過半數用的是 νυνί（新約共 20 次），不是本節所用的 νῦν（新約共 148 次，保羅書信 51 次）。後者在本書出現的另五次（一23，二20，四9、25、29）都不見得是屬於作者所說的「典型」用法。

6 Lemmer, 'Mnemonic' 379. ἐναρξάμενοι（A）πνεύματι（B） νῦν σαρκὶ（B'） ἐπιτελεῖσθε（A'）; = 'Having begun [A] by the Spirit [B]. . . now by the flesh [B'] do you finish [A']?'（Fee, *Empowering* 384）. Tolmie 106 則把 νῦν 字分開，列作（C）項，他認爲保羅藉著這放在中央的如今一詞，聚焦在加拉太人當時的可憐處境。

7 參較 Russell 123; Lemmer, 'Mnemonic' 378-79.

8 Osiek（1984）30 則認爲 πνεῦμα 在本節是同時指聖靈及與肉體相對的、人的靈，儘管她承認此字在 2 節和 5 節都清楚地是指聖靈。可是，如 Fee（*Empowering* 384 n.60）所指出，鑑於 2 節有冠詞的 τὸ πνεῦμα 是指聖靈，本節無冠詞的 πνεύματι 只能指聖靈。

9 Cf. BDAG 331*a*（s.v. ἐνάρχομαι）. 此字在新約唯一的另一次是在腓一6（見註 20 及所屬正文〔下面 641〕）。πνεύματι 在英譯本有三種翻譯：（1）'in the Spirit'（KJV, NKJV, NJB）: dative of sphere;（2）'by the/God's Spirit'（NAS, NAU / TEV）: dative of agency?（3）'with the Spirit'（RSV, NRSV, NIV）: instrumental dative. 但若 'by' = 'by means of', 則（2）=（3）。Wallace 166 n.77 認爲是 'dative of means' =（3）；164（2）解釋了 dative of means 與 dative of agency 的分別。BDAG 331*a*（s.v.

爲中間語態（具主動意思）或被動語態（具被動意思），而是在於動詞的意思只是（甲）與開始相對的結束／完成／完結／終結（思高、金譯／現修／新世／呂譯），抑是（乙）進一步的「成爲完全」（新譯、新和的成全是否這個意思？）或「（被）使之成爲完全」之意。不過，在英譯本中，這兩個問題是緊密地連在一起的：以動詞爲中間語態的採納（甲）的意思，以動詞爲被動語態的則採納（乙）的意思。[10]

在（乙）的前提下，韓森認爲（一）保羅的敵對者使用亞伯拉罕的事例來證明，割禮是達致完全的方法；在創世記第十七章，你要作完全人（1節，新譯）這命令之後就是有關割禮的吩咐（9～14節）。加拉太人受了煽動者的游說，願意生活在法律下（四21，現修）作爲達致屬靈完全的方法。他們企圖藉著肉體達致完全，即是藉著接受割禮和遵守猶太人的習俗而成爲歸教的猶太人。[11]（二）對煽動者而言，獲賜聖靈只是進入基督信仰的初步，必須接受被納入神的子民內的標誌（即是割禮）才成爲完全。[12]（三）加拉太的教師發現加拉太的信徒很不完全（五15）；按他們的估計，這是由於他們受制於肉體的衝動慾念之力量，而保羅沒有教

ἐνάρχομαι）則解爲（4）'spirit-wise（or, in spirit-fashion）'（但留意細草的 'spirit'），即是表達方式（'modal'）（相當於 Robertson〔《羅馬書》xxvi〕所說的「描述間接受格」，即「間接受格作爲動詞的動作內容之描述」）。由於 πνεύματι 和 σαρκί 這兩個間接受格應有同樣的意義，而 σαρκί 不可能解爲 dative of agency，因此（2）被排除了；也許（3）較（1）和（4）可取。無論如何，πνεύματι 所指的事實（如正文）是清楚的。

10（甲）RSV, NRSV: 'are you now *ending* with the flesh?' NIV: 'are you now trying to *attain your goal* by human effort?' Cf. NJB: 'to *end* in the flesh'; TEV: 'to *finish* by your own power'; CEV: 'by yourself you can *complete* . . .'（乙）KJV/NKJV: 'are ye/you now *made perfect* / *being made perfect* by the flesh?' NAS, NAU: 'are you now *being perfected* by the flesh?' NEB, REB: 'do you now look to the material to *make you perfect*?'（斜體皆爲筆者所加。）McKnight 140 n.13 也是採納成為完全之意，但將 ἐπιτελεῖσθε 視爲不及物動詞的中間語態（而非及物動詞的被動語態），意即 'are you trying to attain perfection?'

11 依次見 Hansen（1989）172; Hansen（1994）167; Hansen（1989）111, Hansen（1994）81.

12 George 213. Cf. Keck, *Paul* 74: 煽動者訴諸亞伯拉罕稱義後接受割禮此一事實，指稱割禮是成全信心的聖禮（'circumcision follows faith as its perfecting sacrament'）。R. Longenecker xcv（cf. 135, 106）認爲，煽動者聲稱他們不是反對保羅，而是完成（'completing'）他的信息，從而將加拉太的基督徒帶到完全（'perfection'）的地步。Dahl（'Galatians' 129）認爲，煽動者顯然告訴了加拉太的信徒，他們必須受割禮，好使他們的身體亦成爲完全。

導他們關於神所預備的解藥，即是律法。因此，他們不但告訴他們神要求完全，即是要勝過肉體的衝動慾念，並且指示他們得勝的方法，就是接受肉體的割體作爲遵行律法的開始。而保羅的問句就是嘲弄煽動者的信息其中的重要的一面：除去陽皮眞的可以使人走上成爲完全之路麼？[13]

（四）保羅的敵對者可能使用了與僞經《馬加比四書》所見的、十分相似的論證來游說外邦信徒，承擔律法的軛會把他們引至完全，因律法會對他們提供保羅的福音所沒有的，就是一個向著美德進步並克勝肉體之私慾（加五16～17）的可靠方法。[14] 可是，並無證據表示外邦人可能傾向於把割禮視爲達致完全的方法；事實上，對他們來說，割禮很可能是猶太教最不吸引他們的地方；信上並無任何跡象，表示保羅與煽動者之間的爭議是關乎達致完全的不同方法。本書的餘下部分完全沒有試圖抗衡任何「完全」的觀念。[15] 這些因素給上述（乙）的各種解釋扣上一大問號。

（丙）另有釋經者將（甲）（乙）兩個思想合併而得這樣的意思：加拉太人願意接受保羅的敵對者的聲稱，即割禮可完成加拉太人以聖靈開始的（工作），把它帶到完全的地步。他們認爲，保羅已開始的工作就是給了他們一份「倫理法規」（五19～23）；他們如今要以接受割禮來完成這工作；他們要從摩西的律法獲得悔改、赦罪和補贖[16] 的禮儀來處理「過犯（複數）」。加拉太人似乎相信，聖靈的經歷只是一個開始，即是初信者的靈性初階；摩西律法的禮儀才是「成爲完全」或「成熟」的方法。[17]

13 Martyn 293, 285, 294.

14 D. A. deSilva, *DPL* 665*a*. 持立場（乙）的釋經者還包括：Jewett, 'Agitators' 207-8; Matera 113, 115; Matera, 'Perspective' 241 n.18. 筆者亦曾採此立場（馮 192; Fung [1988] 134），見再下一段。

15 依次見：Donaldson, 'Gospel' 179; J. Barclay 49-50. 巴約翰又指出（39），認爲三3 的詞彙反映煽動者的「完全神學（theology of 'perfection'）」，此見解是不穩妥的，因這種論證依賴一連串脆弱的假設：我們知道保羅是在哪裡重複著對手所用的語言，他曉得他們所用的準確詞彙，他願意再用它（諷刺性地？），我們能夠重構對手原來的意思。

16「補贖」英文原作 'atonement'. 可參《來》1.187 註 31;《羅》1.516-17 註 2。

17 Lull 31, 9, 39; cf. 42, 51 n.87.（Cosgrove [1988] 43 批評 Lull 沒有讓三1～5〔作爲一項統一的論證〕的邏輯引導他對 3 節或〔更爲重要的〕對加拉太書中律法和聖靈之價值的解釋，而是主要以勸勉文學〔paraenesis〕作爲解釋的根據。）Cf. Cousar（2001）55: 譯文作 'are you now seeking to attain

（丁）還有一種解釋將兩個意思視爲同義的：保羅的問句暗示，加拉太的宣教士告訴加拉太人，他們必須接受割禮才可以成爲「完全的」；保羅則對此嗤之以鼻：加拉太人既以聖靈開始，怎可以試圖在肉身中（金譯）（即是藉著割禮）「成爲完全」？[18] 敵對者聲言，外邦人若不順從他們的教導，就不能成爲「完全的」即是「完成了的」基督徒。[19]

筆者認爲，（甲）較可取，因爲：（1）本節所用的兩個動詞，亦在腓立比書一章六節出現，該處的對比顯然是開始與完成（思高、現修）的對比。[20]（2）討論中的動詞，在哥林多後書（八6、10～11）再用了三次，與之相對的是和本節的開始同字根的複合動詞，三次所指的都是哥林多人先前所開始了的募捐行動，如今保羅要他們完成（現修〔思高 6節，但 11節不是〕）。[21] 這兩點有力地提示，本節所要表達的也是完成所已開始的事之意。[22] 在這前提下，有認爲（一）保羅的敵對者有點像斐羅：斐羅根據異教徒受了「倫理性之割禮」（即是放棄異教的享樂）而給予他們歸教者的地位，但他的用意是他們應隨後遵守身體的割禮。照樣，保羅的敵對者將保羅針對異教的肉體私慾的宣講，和身體的割禮緊連在一起：

perfection?' 解釋作：煽動者的論點是，割禮是信心之完成或實現。Cousar（1982）9 認爲，煽動者的神學其中具吸引力的一點是，他們把割禮描寫成一種象徵性的舉動，其目的是要把人導至「完全的成熟（full matuity）」：用外科手術除去一塊肉（皮），表示勝過肉體的力量，邁向完全（'moving on toward perfection'）。在異教環境中應付道德問題，對基督教的皈依者是極困難的事，而這樣的一種宗教儀式提供幫助。

18 二引句英文依次原作 'completed', 'perfected'. Meeks（'Galatians' 16 n.2）認爲結束暗示達到完全之意。

19 Rapa 90: 'Gentiles could not be "perfect," i.e., "complete" or "completed" Christians（τελειόω, "make perfect, complete"）. . .' 留意作者將本節的 ἐπιτελέω 解爲與 τελειόω 同義。

20 參《腓》91-92。ἐπιτελέω 在後古典希臘文一個十分普通的意思是完成任何的工作或責任（MM 247*b*, s.v.）。就如兩個動詞在腓一6 並不是指開始及完成一次獻祭（參《腓》92 註 104），二詞在本節也不是用在禮儀意義上，指履行宗教儀式（理由見 Dunn [1993a] 155）。

21 林後所用的兩個動詞是 ἐπιτελέω（如在本節）和 προενάρχομαι（新約僅此二次：八6、10）。除了上述的五次，前者在新約另外出現五次；詳參《羅》4.639 連註 3、6。

22 Tarazi 102. 採納完成之意的釋經者還包括：BDAG 383*b*（s.v. ἐπιτελέω, 1）; Thayer 244*b*（s.v. 1）; G. Delling, *TDNT* 8.62; R. Mahoney, *EDNT* 2.42*a*; Dunn（1993a）155, 294; Fee, *Empowering* 381 n.40; Kwon 45; Witherington 214, 346.

身體的割禮應隨著並完成倫理性的割禮；加拉太人需要遵守摩西的律法作爲他們的信仰的補充，以完成他們的信仰。[23] 可是，並無證據表示保羅對加拉太人原來的宣講強調他們要除去肉體的私慾；他的敵對者分享了斐羅對割禮的獨特解釋（割禮是除掉過分的激情），這項假設並不穩妥；亦難以解釋他們怎樣說服加拉太人以身體的割禮來補充象徵性的割禮（即倫理性的割禮）。[24] 較可取的看法是，（二）煽動者將保羅的福音和他們的「福音」視爲開始與完成的關係：保羅所傳的、信心的信息爲外邦人提供了進入基督徒群體的「導論」，但這「入門書」需要由較全面的教導補充；他們的工作，就是完成保羅所開始的。[25] 對煽動者而言，領受了聖靈這份禮物是不足夠的，還需要依從律法來「完成」；畢竟，猶太人普遍預期（這預期得自耶三十一31～34；結十一19～20，三十六26～27），聖靈在末日被賜下時會引導人遵守律法。[26] 這就是說，完成一詞可能反映了煽動者的辭彙，保羅以這詞諷刺他們的聲稱。[27]

肉體在這裡可能是語出雙關，一方面指割禮，[28] 同時將割禮及一切

23 Borgen, 'Catalogues' 128. 波爾根認爲敵對者以保羅的跟隨者的姿態出現，他們說保羅是傳割禮的（五11）。Cf. idem, 'Jesus' 227: 他們欲游說加拉太人，必須接受身體的割禮，作爲他們的倫理性割禮之補充。Laato（'Galatians' 174-75）持相同的見解（cf. Borgen, 'Jesus' 227 n.21）。參導論第伍節末註第四段（上面 121）。

24 J. Barclay 50-51. Kwon 46-47 則把完成解爲：加拉太人現在的行爲具終末（'eschatological'）意義，影響著他們的永恆命運；他們現今的行爲必然地牽涉末日的結果（參六8a），因而在這意義上是一種完成之舉。參五6 註釋註 31 之（1）= 下面 1158-59。

25 Cf. Donaldson, 'Gospel' 179, 183 n.45; B. Longenecker 29. 後者引雅二22，解爲「信心由行爲完成（completed）」，來支持他的解釋。不過，動詞在該節的意思較可能是達到／得到完全（現修／新譯；cf. KJV, NKJV, NAS, NAU）。參馮蔭坤：「雅各書」62 連 83 註 72 = Fung, 'James' 154 with 284 n.72.

26 Fee, *Empowering* 369, 'Freedom' 213 n.9. 特別留意結三十六27：我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。Cf. Wiley 52.

27 註 15 所引 J. Barclay 39 對看法（乙）的評語（上面 640），是否（作出適當的修改後）同樣適用於此？筆者認爲，某程度的「鏡中反讀」是無可避免的，而（甲）比（乙）有較多的客觀事實支持。「鏡中反讀」一詞，參一11～二21 註釋引言註 12（上面 276）。

28 割禮在舊約稱爲（你們）肉體上……的約（創十七13；參：次經《便西拉智訓》四十四20〔思高德訓篇 21〕）（Ziesler 31）。

其他的律法的行為（2節）列入肉體的範疇之內。[29] 巴約翰將肉體解爲指「只是屬於人的」；[30] 但費歌頓指出，雖然肉體有時可以是這個意思，但當這詞具有貶抑的意思時（如在這裡），它就不僅是「只是屬於人的」之意，而是指人在其墮落的狀況中故意與神爲敵。[31] 肉體是保羅用來描寫在基督之前和在基督以外的生命（生活）的主要詞語；因此，由於律法的行為是神的子民在前一個約之下被要求行出來的，這些行爲（包括接受割禮和遵守節日等）就被視爲是在肉體的範疇中，而遵行這些要求就等於回到在肉體中（金譯）的生活。[32] 換一個講法，以肉體完結（新世）在這裡是「以律法的行爲結束」的同義詞；[33] 而保羅的問句暗示，猶太派基督徒

29 Meeks, 'Galatians' 16 n.2. J. Barclay 179, 86 n.26 也是認爲，文理表示肉體同時指律法的行爲。

30 J. Barclay 206: 'what is merely human'; endorsed by Ziesler 31.（1）Russell 213 的解釋是：'σάρξ is "what is merely human *and* distinctively Jewish" within this context', 這就是說，肉體 = 以割禮及受律法約束——而不是擁有聖靈和受祂約束——爲特性的身體。（2）Hooker（'Apostle' 133）把肉體解爲僅指人的「脆弱（frailty）」。（3）Marshall（'Galatians' 216）則認爲肉體在此是指人靠自己的力量所作的事，與神爲他們所做的相對。Cf. Warrington, 'Galatians' 131: 肉體是指人靠自己的力量所從事的活動，是指一個「沒有聖靈作爲支配的影響力」的生命。（4）Boyarin（*Radical* 68-69）的解釋十分奇特：肉體是指生殖器和肉身的親戚關係；它是性別（'sexuality'）之所在，罪的來源（慾望）在此；也是家譜的所在，保羅所遇到的、猶太教的人種中心主義（'ethnocentricism' [sic]; 參《羅》1.94 註 26，128 註 3）源出於此。參《羅》2.485 註 2，611 註 9。

31 Fee, *Empowering* 385 n.64. 參《羅》2.350-52、473、567-68。

32 Fee, *Empowering* 385.（1）如賽爾一書的中心命題是：保羅在本書及他處所用的肉體和聖靈之對比，並不代表基督徒裡面的兩樣東西（'an internal duality'），指內心的掙扎，而是具有救恩歷史性意義之外在的對比，指神的子民的歷史中先後不同、彼此對立的兩個紀元或存在方式，各有自己的意念（五10，呂譯、新譯），這兩個存在方式分別爲猶太派基督徒和保羅所提倡（Russell ix, 2, 202, 225）。Stanton（Review of Russell 245-46）認爲如賽爾比保羅更「頑強地一致（doggedly consistent）」（Russell 213），保羅的用法不能（全部）被擠進這個模式之內；例如，Russell 121 承認，肉體在二20 沒有任何救恩歷史性的意義，這應使他警覺到這詞在保羅筆下的不同用法。（2）不過，就三3本節而論，如賽爾的觀點是對的：藉著把信心／律法的行為的對比（2節）和聖靈／肉體的對比（3節）連在一起（參註 7 所屬正文〔上面 638〕），保羅毋容置疑地將猶太派基督徒的信息放在救恩歷史過去的階段。他的論點簡言之就是：基於律法的行爲的存在模式是過時的，已經作廢；信心是得新生命的途徑（Silva [2001] 176, cf. Silva, 'Eschatological' 151）。

33 像 πνεύματι 一樣（參註 9〔上面 638〕），σαρκί 在英譯本有三種翻譯：（1）'in the flesh'（NJB）: dative of sphere;（2）'by the flesh'（KJV, NKJV, NAS, NAU; cf. NIV, TEV, CEV: 'by'）= 'by means of the flesh': instrumental dative;（3）'with the flesh'（RSV, NRSV）: instrumental dative.（4）E. Schweizer（*TDNT* 7.133 n.269）認爲 σαρκί 在此表達方式（'modal'）（見註 9之〔4〕= 上面 638-39）；BDAG 331*a*（s.v. ἐνάρχομαι）也是解爲 'flesh-wise', 'in the mode of the old self'. 也許（3）或（2）較（1）和（4）可取。

的教導裡外邦信徒必須遵行律法這重點是錯誤的。基督徒生命是怎樣開始的，也應怎樣完成；律法的行爲在基督徒生命的開始時並無地位，在持續的基督徒生命中同樣沒有地位。[34]

保羅的問句明白地將聖靈與肉體視爲對立的；因此，被包括在肉體之內的律法的行為亦是與聖靈對立的。後一點已隱含於第二節的問句（所預期的答案）之內：加拉太人受了聖靈，並不是由於律法的行爲。聖靈與肉體的對比在第四章末尾再次出現時，所指的是亞伯拉罕的兩個兒子出生的方式：以實瑪利是按著肉體生的（新譯：23a、29a），即是按照自然生育的過程、「靠人的自然生育能力」出生；以撒卻是按著聖靈生的（29a），即是「靠聖靈的超自然能力，爲了成就神的應許」（參 23b：憑著應許生的）而生。由此看來，肉體「與聖靈所代表的東西對立」；[35] 如費歌頓所指出，對保羅而言，所牽涉的問題至終是神學性的：順從割禮的要求等於把一己在神面前的倚靠安放於僅爲「肉體」之表達的一樣東西之上；這變成信靠自己，而不是信靠基督（並且單信靠祂）以獲得及維持與神的正當關係。[36]

費歌頓認爲，本節的問句就是本書的整個論證所要回應的問題。這表示問題不是「一個人如何獲得與神的正當關係，如何得救？」，而是「獲得了這關係之後，如何維持這關係？」到頭來，眞正的問題是，遵守律法在基督徒生活中有否任何角色。[37] 蔚仁屯持類似（但不是相同）的看法：保羅在本書的主題不是人如何進入基督徒的羊圈內，也不是如何留在羊圈內，而是如何繼續過基督徒的生活，直到去世或主再來。[38] 可是，我們不應忘記，第二節的問句是關乎加拉太人是如何領受聖靈的（而

34 Kruse, *Paul* 75.

35 三個引句皆取自 Silva,「神學」181*b*。McKnight 46 將保羅對肉體的理解定義爲「在神面前所過的、一個沒有倚靠聖靈的生活」。

36 Fee, *Empowering* 386. 作者的用詞只是 ‘for a proper relationship with God’. 鑑於下段開首所引費氏的意見，這英文詞語大抵是指維持與神的關係。筆者認爲不能排除獲得之意；見下段。

37 Fee, *Empowering* 384, cf. 470.

38 Witherington 214, cf. 172, 175, 342, 348, 357.

領受聖靈表示獲得救恩），而且保羅以亞伯拉罕因信稱義的事實（6節），作爲加拉太人是因信領受聖靈之論據，暗示加拉太人領受聖靈的事實，隱含了他們稱義的事實。因此，費氏視爲需要二者擇其一的上述兩個問題，應視爲同是保羅在本書所關注的問題。[39]

三4　你們受苦如此之多，都是徒然的嗎？難道果真是徒然的嗎？

本節只有前半是個問句，後半則不是（見下文）。問句（4a）在原文只是三個字；第三個字（副詞）的意思是清楚的：徒然或白白（思高）意即「沒有結果、無用」。[1] 第一個字（形容詞作名詞用）有兩個可能的解釋：若視爲表達量，其意思便是這／那麼多（思高、新譯、和修／新世）；若視爲表達質，其意思便是「這樣的、這麼（奇妙的）」。[2] 哪一個是保羅的原意，即所指的是甚麼，又視乎第二個字（動詞）是甚麼意思。

動詞所表達的，是與「做」字的主動意思相對應的被動意思，即是「經歷某事，受到對待」，指臨到一個人身上的任何事情，不管是好是壞。不過，此字的用法演變的結果，就是此字愈來愈少用在好的意思上，而且當它這樣用時，總是至少在其文理中有清楚的表示，它的意思是好的。[3] 就本節而論，動詞及其受詞（第一個字）合起來（因而全句）有三種解釋：（一）中性的意思——「你們經歷了這麼多〔量〕的

39 請參三2 註釋末段（上面 636-37）。亦參三1～5 註釋引言註 5 及所屬正文（上面 615）。

1 BDAG 281*b*（s.v. εἰκῇ, 2）: ‘without . . . result, *to no avail*’; *EDNT* 1.388*b*: ‘in vain, useless’. Cf. KJV, NKJV, RSV, NEB, NAS, NAU: ‘in vain’; NRSV, NIV, CEV: ‘for nothing’; REB: ‘come to nothing’; NJB: ‘have had no effect’. 此字在保羅書信另外用了五次，新約另外只一次（太五22）；詳參《羅》4.251 註 2。

2 依次見：BDAG 1012*a*（s.v. τοσοῦτος, 2 b）; 1012*a-b*（s.v. 3 b）. 此字在保羅書信另外出現一次（新約全部二十次），在該處（林前十四10）是表達量的意思（BDAG 1012*a*, s.v. 1 a）。

3 BDAG 785*a*（s.v. πάσχω）.「做」字指希臘文的 ποιέω（二10）；引句英文原作 ‘to experience someth[ing], be treated’. πάσχω 在保羅書信另外出現六次（新約全部 42 次），其中三次的意思是受苦（林前十二26；腓一29；帖後一5），另外三次的意思是（忍）受：苦難（林後一6〔思高、現修〕；提前一12）、迫害（帖前二14〔現修〕）。（《帖前》186 的分析較爲籠統。）

事情」。[4] 問句的意思即是：你們以往一切的經驗是徒然的嗎？（現修）。（二）壞的意思——你們受了這麼多〔量〕的苦，都是白受的嗎？（新譯）。[5] 用以支持這立場的一些理由是：動詞在保羅書信（如在希臘文聖經的用法）是指受苦的經歷；就如保羅在加拉太人的地區時曾受迫害（徒十三50，十四5、19），加拉太人亦很可能受到要求他們遵守律法的猶太人的迫害。[6] 寇查理認爲，領受福音把信徒帶進鬥爭的範疇裡，在其中，分享基督的苦難是常規，而聖靈的能力和喜樂支持著那些受到襲擊的人；在這情形下，保羅把加拉太人的受苦（甲）和他們的歸主以及經歷聖靈的支持（乙）連起來一併提及，是十分自然的。他的問句的意思即是，如果只要遵行律法便可以得到聖靈的能力，那麼，加拉太人所受的一切的苦有何意義？[7] 另有認爲，雖然信上並無表示加拉太人曾受逼迫，但是他們十分可能因爲歸信基督而付上了社會上的代價。保羅除了訴諸他們對聖靈的正面經歷，亦訴諸他們因福音的緣故有所損失的經歷；如果他們現在連福音也失去，他們所受的苦就是白受的（新譯），結果是一無所有。[8]

（三）好的意思——「你們有了這麼奇妙〔質〕的經歷，都是徒然的嗎？」[9] 或「你們經歷了這麼多〔量〕的、聖靈在你們當中的活動，都是

4 RSV/NRSV: 'Did you experience so many things / so much in vain / for nothing?' REB: 'Is all you have experienced to come to nothing . . .' Cf. TEV, CEV; LN 90.66; S. Neill 38. Morris 96 明言，這些經歷是「令人愉悅的或痛苦的，或二者兼有」。採納「經歷」之意的釋經者還包括：B. Gärtner, *DNTT* 3.723; Dahl, 'Galatians' 124; Dunn（1993a）156.

5 多數的中英譯本持此立場：呂譯、思高、當代、新和、和修；KJV, NKJV, NAS, NAU, NIV. 持此立場的釋經者包括：郭一黃 84；Marius Victorinus（see Edwards 37*a*）；Bruce 150; George 213; Goddard & Cummins, 'Ill' 119; Hume 47; Jones, 'Exegesis' 474; McKnight 141; Mitternacht, 'Galatians' 85; Nanos 189-90, 191; Verster, 'Implications' 153.

6 依次見：Cummins 103（point [iv]）；及 Rogers 70*b*.

7 Cosgrove（1988）185-86. 寇氏引四29 來支持「受苦」的解釋。但是 Lull（Review 93）指出，不論在該節或本節，都沒有聖靈支持著受襲擊者（'those under assault'）的意思。Stowers（*Romans* 71）認爲，本節描寫讀者曾「重演（reenacted）」耶穌之「因忠信而忍受苦難（faithful endurance of suffering）」，從而獲得聖靈的能量（'capacities of the Spirit'）。

8 Jervis 81.

9 BDAG 785*a*（s.v. πάσχω, 1）: 'have you had such remarkable experiences in vain?' NEB: 'Have all your great experiences been in vain . . .?' Cf. NJB: 'all the favours you have received'; 金譯：你們所受的一切

徒然的嗎？」[10] 所指的是加拉太人以往對聖靈的經歷，自然包括（但並非只限於）[11] 他們歸主時領受聖靈的經歷（2b、3b）。此解釋可取，理由如下：（1）信上並無任何提示，加拉太人曾受到任何形式的外來的逼迫，更遑論如此之多的苦。（2）原文的次序將第一個字（動詞的受詞）放在受強調的位置，因而該字所指的是上文剛提到的事（2b、3b），不是籠統的許多事情。（3）本節的上文下理凸顯了加拉太人領受聖靈（2～3節）以及聖靈在他們當中行異能（5節）的事實。若本節所指的不是加拉太人對聖靈的經歷而是他們受苦的經歷，則本節的問句就好像座落於訴諸他們對聖靈的經歷的文理中，卻與文理脫節。[12]（4）如此解釋符合這釋經原則：「最好的意思就是最少的意思」。這就是說，若對意思不清晰的語言單位有懷疑時，最可能的意思不是對文理添加新意的意思，而是支持文理——亦爲文理所支持——的意思。[13] 按（三）這種理解，保羅的問句的意思即是：「你們以往一切正面的、對聖靈的經歷，在你們面臨選擇繼續與聖靈同行抑或轉向猶太人的律法時，是否對你們毫無意義的？」[14] 而其用

恩惠。持立場（三）的釋經者包括：周 94；W. Michaelis, *TDNT* 5.912 with 905 n.3; J. Kremer, *EDNT* 3.51*b*（s.v. 2）; Boice 454; Boring & Craddock 584*b*; Hansen（1994）82; Lemmer, 'Mnemonic' 371, 379; Pelser, 'Opposition' 394; Rapa 154; Silva（1994）1213*b*; Witherington 215. Cole（1989）133 持此立場，但 38 則似乎是採納立場（二）。

10 Fee, *Empowering* 381. Cf. Loubser, 'Contrast' 170: 他們經歷聖靈的能力在他們當中。Betz 134*b* 指出，παθεῖν（經歷）和三2 的 μαθεῖν（學習）這一對字在希臘思想中有很長的歷史；他認爲保羅在這裡似乎是使用了二字的這種聯繫（因而πάσχω的意思是「經歷」）。但是 Witherington 215指出，新約中二字更緊密地連在一起的一節是來五8，而 πάσχω 在該處肯定地是指受苦。這就是說，貝漢斯此一論據並不穩妥。

11 *Pace* P. Ellis, 'Galatians' 183-84; Martyn 285; Cousar（2001）56; Tolmie 107.

12 以上理由見 Fee, *Empowering* 387; cf. Fee, 'Conversion' 176. Cf. also R. Longenecker 104（第一、三兩點）。Williams 85 指出，如果加拉太人事實上曾遇到侵擾或在社會上受到排擠（'social dislocation'），他們可能從保羅的問句聽到「受苦」的含意；但是緊接著本節的上下文（2 節、5 節）容許他們將動詞理解爲指他們對聖靈的經歷。

13 這原則稱爲 'the principle of *maximal redundancy*'（Silva [2001] 58）。參《羅》1.484 註 30。蕭華本人則認爲在此問題上不能達到「滿有信心」的結論，因爲對本書較廣的文理（成書日期、加拉太人的實際處境等）沒有足夠的資料（ibid.; cf. idem, *Words* 153-56）。Tarazi 103 認爲第（二）（三）兩個立場的論據勢均力敵，故其譯文作 'Did you experience/suffer so many things in vain?'

14 R. Longenecker 104.

意是要指出，加拉太人若選擇律法的行為，等於返回在肉體裡的生命（3節），這樣，他們對在聖靈裡的生命之經歷就成爲徒然的了。[15]

下半節（4b）原文直譯是如果真是徒然的話（呂譯；和修缺如字）。[16] 這句話亦有不止一種解釋：（一）這話有「軟硬兼施」的作用：一方面，保羅不願相信加拉太人已陷入他的敵對者的圈套裡，因此他以假設性的如果一詞表達盼望；另一方面，他欲強調加拉太人若採納敵對者的立場將會帶來極其嚴重的後果，因此他說「那就眞是徒然的了」。全句的意思即是，「若是這樣——如果你們實在是以肉體結束，即是順從割禮的要求——那麼你們就真的徒然經歷了這一切的事。」[17] 此說不大可能是正確的，因爲原文的如果並不是回望第三節的話，而是與隨後的真是徒然合成一個思想單元；所回指的是上半節「徒然經歷」的意思，就如重複自上半節的徒然一詞所表明的。（二）保羅故意模稜兩可：這話使聽者混淆不清；保羅認爲還有希望抑或沒有希望？這使他們反省他們之間的關係。[18]（三）這話是一句「否認的聲明」：保羅不願承認這樣的事眞的發生了。[19]（四）這話表示，保羅假定了加拉太人並沒有徒然經歷一切。絕對不是（現修）或「一定不是」等譯法，[20] 反映了這種理解。（五）這話是修辭學上的「改正」伎倆。保羅藉此對加拉太人提供悔改的選擇餘地；他們以往的經歷／受苦不需要是徒然的。[21]（六）這話有「感嘆插入句」的性

15 Fee, *Empowering* 386; cf. Lemmer, 'Mnemonic' 375, 376. 費歌頓認爲，本節是五4 以直說式語法表達的那句話的先驅。

16 恐怕真是白受的了（新譯）此翻譯忽視了原文清楚有如果之意。εἴ γε καὶ εἰκῇ = 'if it really was in vain / for nothing'（NRSV, NIV / BDAG 278*b* [s.v. εἰ, 6 b]）, 'if indeed it was in vain'（NKJV, NAS, NAU）. 這個四字組合在新約另外只出現一次（林後五3），但在該節的意思與本節不同（cf. BDAG loc. cit.; BDAG 190*b* [s.v. γέ, b α]; Furnish, *Corinthians* 267）。按後一位作者的分析，εἴ γε 是一個單元（γέ 加強 εἰ 的意思），καί 則強調隨後的話（在此爲 εἰκῇ）。

17 Tarazi 104-5.

18 Morland 145.

19 Fee, *Empowering* 386. 引句英文原作 'disclaimer'（Hansen [1994] 82 也是用了此字）。

20 REB: 'surely not', adopted by Matera 113 and Ziesler 33. Cf. Martyn 285: 'Surely it is inconceivable!'; Volf, *Paul* 215-16: 不可能相信這一切美好的經歷是徒然的。

21 Anderson, *Rhetorical* 162.「改正」英文原作 'correction'（μεταβολή）. Cf. Marius Victorinus（see

質，表達了「情況尚未至於不可挽回」的盼望。[22] 保羅盼望，加拉太人不會向煽動者的誘惑屈服；他仍然滿有盼望，可以防止這種災難發生（參五10）。[23] 這話的辭令效果就是保持這個可能，即加拉太人到頭來會聽從保羅的呼籲，拒絕受他的宣教對手影響。[24] 筆者認為，最後兩種解釋比前四種可取，而（六）比（五）更穩妥。

三5　那賜給你們聖靈，又在你們中間行異能的，是因你們行律法呢？是因你們聽信福音呢？

原文開首有那麼（呂譯）一詞，[1] 表示本節與上文有某種邏輯關係。朗列科認爲這詞表示，保羅現在總結他基於加拉太人之經驗的論證。[2] 較好的看法是，這詞同時有重新開始和推理的作用，一方面重拾第二節的問句，同時以該問句所隱含的答案作爲進一步推理的前提，意即：若加拉太人領受了聖靈是由於他們聽見和相信了基督的信息，不是由於遵行律法，那麼，他們現今經歷聖靈也必是基於同樣的原因。[3]（此解釋假定了本節所指的是收信人現今對聖靈的經歷，這一點見下文之〔二〕。）

（一）那賜給你們聖靈，又在你們中間行異能的顯然是神（參：林後一22，五5；帖前四8），不是指保羅[4] 或任何一位有屬靈恩賜、可以藉著

Edwards 37*a*）：保羅以這話自我改正，免得看似不必要地絕望。因加拉太人可以被改正過來；若是這樣，他們所受的苦就不會是無意義的。

22 R. Longenecker 104-5, endorsed by Lemmer, 'Mnemonic' 380.（首引句英文原作 'parenthetical exclamation'.）Witherington 215 及 Tolmie 108 均同意 Lightfoot 135*b* 的解釋：保羅盼望加拉太人所經歷的不是徒然的；εἴ γε 打開一個懷疑（他們的經歷是徒然）的窄窗（'loophole'），καί 把它擴大，暗示講者不願如此相信。Tolmie 108 譯爲 'if indeed in vain' 或 'if, – yes, if – in vain'. 托爾米也是認爲保羅用了「改正」的修辭伎倆（見上註）。

23 依次見：Fitzmyer 785*b*（§21）; Dunn（1993a）157. Cf. Bruce 150. Tolmie 108 認爲保羅如此盼望，是因爲神繼續賜聖靈給加拉太人並在他們當中行異能（5 節的兩個原文分詞皆爲現在時態）。

24 Hays（2000）253*a*.

1 新譯、和修同。οὖν = 'Therefore/therefore'（NKJV/KJV）, 'then / so then'（NEB, NJB, NAS / NAU）, 'Well then'（NRSV）. Fee（*Empowering* 387）認爲 NRSV 的翻譯最能捕捉此字的意思。

2 R. Longenecker 105.

3 Cosgrove（1988）46-47.

4 White（'Rhetoric' 333, cf. 344 n.137）認爲所指的是保羅。他提出三點支持其說：（1）文理是加拉太

按手而傳達（輸送）聖靈的人。[5]

（二）賜給和行在原文都是分詞，二者在同一個冠詞之下並與冠詞合成名詞那賜給……又……行……的。[6] 理論上，句子的這個主詞有三個可能的意思：「那現今賜給……的」、「那從前賜給……的」和「那賜給……的」，最後一個根本沒有顧及何時賜給的問題。[7] 與此相關的一點是，本節並無限定動詞，因而引起這個問題：應補充的動詞是過去時態的「他從前／那時這樣做」抑或是現在時態的「他如今這樣做」呢？（甲）朗列科認爲，本節是第二至四節的摘要，因此本節的分詞和（應補充的）動詞都應視爲指過去的行動，像領受了（2節）和「經歷了」（4節）一樣。[8] 這樣，異能可指保羅最初向加拉太人傳福音時，伴隨著其宣講的那些神蹟（參：徒二43；來二3～4）。[9]

不過，（乙）本節與第二節比較之下，將本句兩個現在時態的分詞視爲描寫保羅寫信時的情形是較自然的。本註釋所參考的所有英譯本都反映了這個看法。[10] 按這種理解，本節和第二節下半便有三點分別：第一，該節的問題是，加拉太人是基於甚麼而領受聖靈的；本節的問題是，神

人改換了效忠對象之指控；（2）與本節平行的2 節提到領受聖靈；（3）本節的分詞（加冠詞）結構（ὁ ἐπιχορηγῶν καὶ ἐνεργῶν）與一6（τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς）和五8（ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς）所用的相同，而後二者顯然是指保羅。這三點一起提示，保羅宣告自己是他們的「恩人（benefactor）」，通過他的宣講，他們領受了聖靈；而保羅責備他們沒有恰當地尊敬他作爲他們的恩人，反而背棄他。可是，這些理由都沒有說服力；關於第三點，一6 和五8 所指的同樣較可能是指神。參一6b 註釋第三段（上面 244），五8 註釋首段（下面 1166-67）。

5 如 Parratt（'Evidence'）的解釋。不利於此說（及前一說）的一點是，ἐπιχορηγέω 在保羅書信出現的另二次，其主事者都是神（林後九10）或基督（西二19），不是人（Fung [1988] 130 n.18）。Fee（*Empowering* 388 n.76）一針見血的指出，Parratt 欲從保羅書信找到「按手」的現象，這份早就存在的興趣控制了作者的釋經，使他忽視了語言和文理方面的證據。

6 ὁ . . . ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν.

7 So Machen 171-72. Tarazi 96 採納第三可能爲本節的意思。

8 R. Longenecker 105; 譯文作 'did God, then, give you his Spirit and work miracles among you . . . ?'（留意首個字的時態）。參當代：上帝將聖靈賜給你們，又在你們中間行過神蹟……。

9 Burton 151, 152; G. Bertram, *TDNT* 2.653. 按南加拉太之說，例如保羅在路司得醫好瘸腿的人（徒十四8～10；so Borchert 286）。

10 KJV, NKJV, RV, RSV, NRSV, NEB, REB, NAS, NAU, NIV, NJB, TEV, CEV, Phillips. 持此立場的釋經者包括：Betz 135*b*; Bruce 151; Bruce, 'Spirit' 37, *Paraphrase* 27; Cosgrove（1988）174; Lull 50 n.82.

是根據甚麼而賜他們聖靈並在他們中間行異能的。前一個問句是從人（領受者）的觀點出發；後一個是從神（賜予者）的觀點出發。第二，該節所指的是加拉太人初信基督之時的經歷；本節所指的是神現今持續的作爲。第三，該節談及聖靈在他們心裡（參四6），本節則論到聖靈在他們當中的工作。[11] 在本節的問句所隱含的答案（事實）下，加拉太人考慮接受割禮和遵守律法就顯得更不恰當了：不單只他們是根據信心的原則開始的，而且神現今繼續在他們中間工作，也是根據這原則的。[12]

（丙）柯盧斯認爲，分詞賜給很可能是指加拉太人歸主時最初領受聖靈，行異能則很可能是指聖靈在他們中間繼續的工作。若是這樣，本問句便重拾了第二（2b）和第三問句（3b）所分別提到的、加拉太人之聖靈經歷的兩方面，其目的是要強化第二和第三問句的含意，即是加拉太煽動者之教導兩方面的含意（「律法主義的」和「守法主義的」）都是錯誤的；信徒最初的領受聖靈，以及聖靈繼續在他們當中的活動，都不是由於律法的行爲，所需要的只是相信所聽到的福音。[13] 雖然在同一個冠詞之下的兩個分詞不一定是指同一時間的行動，[14] 但是在本節和第二節比較之下，尤其因爲本節的兩個分詞都是現在時態的，[15] 仍是將二者看爲同指神在現今的活動較爲自然，即是仍以（乙）較爲可取。

（三）第一個分詞賜給的另二個譯法是供應（呂譯）[16] 和慷慨地賜與

11 依次見：Boice 454（頭兩點）；Hubbard, *Creation* 201（後一點）。

12 Morland 194. Martyn 284 認爲可從本節達到這個結論：在加拉太的那些教師負責的敬拜聚會中，他們對加拉太人表明，遵守律法的釋經（'Law-observant exegesis of the Scriptures'）就是可以確保不斷地獲得「聖靈及其施行奇事之能力」的方法。遵行律法與新的靈的來臨連在一起，這個思想至少在以西結書（十一19～20）的時代就已存在（286 n.17）。Hays（Review of Martyn 62）正確地對此說存疑。

13 Kruse, *Paul* 76（cf. idem, 'Spirit' 116）. 二引句英文依次爲 'legalistic' 和 'nomistic'.

14 一15 可說明此點。參一15～16b 註釋註 5，又註 18 及所屬正文（上面 320、323）。

15 留意一15 的兩個分詞都是過去不定時時態的（ἀφορίσας, καλέσας），故此可指過去兩個不同時間發生的事。若三5 用的是 ὁ ἐπιχορηγήσας . . . καὶ ἐνεργῶν（前者爲過去不定時時態，後者爲現在時態），則柯盧斯的看法便十分可能。

16 Cf. NKJV, RSV（'supplies'）, NRSV（'does . . . supply'）, NAS, NAU（'provides'）.

（金譯）。[17] 原文在第一世紀蒲草紙文獻的一些婚書中，指對妻子的供應；在其中的一個例子，一位丈夫提出他對妻子的不滿時說：「在我方面，我對我太太的供給，是超過我的資源〔即是力量〕的。」這話也許有「慷慨地供給」的含意。[18] 不過，這詞在本節可能只有簡單的賜給之意。[19]（四）第二個分詞施行（金譯）原文在新約的用法，不管主詞是誰或是甚麼，總是具「有效地工作」的含意的。[20] 它在這裡是及物動詞，其受詞是異能，意即「以能力使異能發生」。[21] 由於異能較自然的意思是指外在的事情，因此在你們中間這翻譯比在你們身上（呂譯）可取。[22]

（五）異能另二個翻譯是神蹟（當代、新譯、現修）和奇蹟（金譯）。嚴格地說，這三個詞應代表原文不同的三個字，這三個字一起出現的地方在新約有三處（林後十二12，來二4：神蹟、奇事、異能；徒二22：異能、奇事、神蹟）。雖然三者所指的都是通常稱爲「神蹟」的那一類事情，但三個詞其實各有自己的重點：神蹟的重點在於其徵兆（林後十二12，思高）的性質，它指向本身以外的一些東西，例如行神蹟者的身分和能力；奇事指出神蹟的奇特性質，它使人驚奇、詫異、難以忘記；異

17 Cf. NJB: ‘so lavishly sends’; Witherington 215: ‘bountifully supplies’.

18 MM 251*a*（s.v. ἐπιχορηγέω）. 此字在新約另外出現四次，分別指神供給種子（林後九10，思高），身體獲得供應（西二19，呂譯、新譯），即是滋養（思高），在一樣美德之上加上另一樣（彼後一5），以及進入永恆國度之福豐豐富富〔地〕供應予信徒（11 節，呂譯）。同字根的複合名詞在新約出現兩次（ἐπιχορηγία: 弗四16；腓一19），同字根的簡單動詞也是只用了兩次（χορηγέω: 林後九10；彼前四11）。參《腓》138-39。留意林後九10 ὁ ἐπιχορηγῶν . . . χορηγήσει 這用法似乎表示複合動詞和簡單動詞是同義的。

19 Cf. BDAG 387*a*（s.v. ἐπιχορηγέω, 1）; R. Mahoney, *EDNT* 2.45*b*. Cosgrove（1988）174 認爲 ἐπιχορηγῶν . . . καὶ ἐνεργῶν 是重言法：首個分詞很可能有較確切的「供給爲要支持」之意，而在你們中間行異能則更明確地指出神以何種方式幫助他們。整個意思即是（175）：神以聖靈的能力爲加拉太人的緣故行異能，藉此支持和幫助他們。「支持」之意符合作者謂「聖靈的能力和喜樂支持著那些受到襲擊的人」這種講法（參三4 註釋註 7 及所屬正文〔上面646〕），卻不是動詞本身意思的一部分。

20 ἐνεργέω 在保羅書信另外 17 次（新約全部 21 次）；參《腓》275；《帖前》183。

21 Cf. BDAG 335*b*（s.v. 2）; NJB: ‘causes the miracles among you’; 呂譯：以動力運行各樣的異能。

22 I.e., ἐν ὑμῖν = ‘among you’（Burton 152; Betz 135*b*; most English versions）rather than ‘in you’（Ellicott 50; Lightfoot 136*a*; CEV）. Rogers 71*a* 認爲這介詞片語提示，首個 ὑμῖν 的意思與此不同，是指內在的供應。但後者較可能純粹是 dative of indirect object, 指出聖靈是被賜給你們的。

能則指出神蹟是神的大能之彰顯，這詞的用意是要指向那些屬天的來世之能力（來六5，呂譯），此等能力已進到現今的世界之中。[23] 神在你們中間行異能這種講法（即異能是行的直接受詞，而行的主事者是神）表示，這些異能是神的作爲；不過，這並不排除神使用有行異能的恩賜者（林前十二10、28、29）行事的可能。[24] 有認為本節的「『神蹟』與『神賜聖靈』平行，大概也是指加拉太人的信主改變，而不是指聖靈大能外在的神蹟奇事。」[25] 但此論證似乎把這裡的神賜給你們聖靈（和修）與第二節的領受了聖靈混爲一談。異能在這裡最自然的意思是指有力的作為（新世），即是「顯出〔行事者〕有能力大有能力地運作的作爲」。[26] 又有認為，保羅將加拉太人歸信基督的經歷描寫爲「身外境界／渾然忘我的聖靈經歷」；雖然保羅沒有明言加拉太教會所認識的出神現象是哪些現象（他並不需要這樣做，因問題不在這裡），但四章六節提到阿爸的呼喊；其他的可能還有說預言和說方言。[27] 可是，此說的臆測成分甚高；阿爸的呼喊很可能根本不是出神的現象。[28]

（六）下半節的對比所用的介詞片語，跟第二節下半的兩個片語完全相同，可作同樣的解釋；請看三章二節註釋第二段＝（甲），以及第四至八段＝（丙）（上面 627、628-36）。[29] 韓森指出：加拉太的煽動者的預期

23《帖後》211-12。三個詞在原文依次爲：σημεῖον, τέρας 和 δύναμις。第三個字在新約一共出現 119 次（BWorks; Concordance col. 442-45），保羅書信 49 次（參《帖前》77）。MGM 235-36 列出 120 次，因把太六13 包括在內。

24 就如神透過保羅使路司得一個瘸腿的人痊愈（徒十四8～10）；這顯示保羅有醫病（林前十二9、28、30）的恩賜（參：徒二十八8～9）。T. Paige（*DPL* 412*a*）認爲，本節所指的很可能是加拉太教會在敬拜時的經歷。

25 李保羅 96。Hendriksen 116 則認爲，這詞包括外在的屬靈恩賜及內在的道德和屬靈的稟賦。

26 BDAG 263*a*（s.v. δύναμις, 3）: ‘a deed that exhibits ability to function powerfully, *deed of power*’.「能力」和聖靈在保羅書信是形影不離的伙伴（參《羅》4.547 註 24）。

27 Lull 74, 70.

28 參四6c 註釋首二段（下面 956-58）；《羅》2.633-34。亦參 Fee（*Empowering* 389 n.81）的評語。

29 Hansen（1989）110 說，律法的行為主要（雖然不是單單）指割禮及其他的、猶太人的身分標誌。筆者認為較好的講法是：律法的行為指按照摩西律法的要求行出來的行爲，儘管就加拉太的處境而論，這詞很可能主要是指割禮（五2）和守節日（四10）。見三2 註釋第二段（上面 627）。

是，只有忠心地遵行全部的摩西律法的猶太義人，才會經歷聖靈。但是在加拉太的外邦信徒的經歷中，在他們被教導律法（更遑論試圖按它的要求來生活）之前，聖靈已在他們中間彰顯了祂的同在。這不能否認的事實，必定曾使猶太主義的教師受到如觸電般的衝擊。[30]

三1～5　就這樣，保羅用加拉太人的聖靈經歷來證明，他們從前領受了聖靈，如今繼續體驗聖靈的能力，完全不是由於他們遵行律法，而是由於他們聽信了福音。巴約翰指出，神賜聖靈給沒有歸入猶太教的外邦人，此事實的意義可從猶太神學的兩項似乎是普遍的假設獲得澄清：一、鑑於外邦人被視爲「罪人」而聖靈是「聖潔」的，「聖靈不會被賜給非猶太人，事實上，聖靈只會在遵行律法的情形下才會被賜下」就成爲必然之理。二、許多的猶太教派預期，神不會普及地傾倒祂的靈，直到新紀元的開始，那時，神賜下聖靈就標示著以色列的新生。與這些假設比較之下，可見保羅同樣把聖靈之被賜下視爲新紀元的標誌（參四4～6；徒二15～21），但是在一極重要的方面，加拉太人的聖靈經歷否定了正常的猶太人預期：他們並不是因爲遵行律法而領受聖靈的。這正是保羅在這裡要指出的基礎性的一點：他們以往（2節）和現在（5節）的聖靈經歷並非有賴遵行律法。藉著訴諸加拉太人的聖靈經歷，保羅的目的顯然是要他們確知，雖然他們沒有歸入猶太教，他們仍是被完全認可的、神的家庭之成員。[1] 由於加拉太人正在被誘惑改投煽動者的陣營，韓森的觀察也是適切的：保羅把律法的行為和信心的聆聽視爲對立（2b、5b），又同樣把以聖靈開始（因而亦以聖靈結束）和（以聖靈開始卻）以肉體結束視爲對立的（3節）。藉著這種「分離辯證法」，保羅逼使收信人在彼此

30 Hansen（1994）83-84. 韓森從米示拿舉例說明這種思想：「睚珥的兒子、拉比非尼哈如此說：留心（heedfulness）導致清潔（cleanliness），清潔導致潔淨（purity），潔淨導致分離主義（separatism），分離主義導致聖潔（holiness），聖潔導致謙卑，謙卑導致避開罪惡，避開罪惡導致神聖的生活（saintliness），神聖的生活（把人）導致聖靈。」Cf. Das, 'Oneness' 162 n.47: 猶太人相信，聖靈是恆心遵守律法的賞賜；遵行律法會促進末日的來臨；Jones, 'Exegesis' 473: 保羅的問句暗示，敵對者的教導是，聖靈是與律法有關連的。

1 J. Barclay 84-85.

排斥的兩個可能中，只擇其一。他不容許加拉太人接受煽動者所倡議的綜合，在信心的聆聽之上加上律法的行爲，在以聖靈開始之後以肉體結束。[2]

4.1.2 援引聖經作答（三6）

第二和第五節的問句的答案是不言而喻的，但保羅仍然援引亞伯拉罕的事例作答。可能保羅只是按他一貫的作風，引用聖經來提出決定性的答案，藉以使他的論點更有力。不過，保羅在本書對亞伯拉罕的著重、他多次提及亞伯拉罕（三6～18、29，四21～31）、[1] 他談及亞伯拉罕時所說的話的清晰度，以及比較不常見的主題（如亞伯拉罕的後裔之身分，對亞伯拉罕兩個兒子的解讀）的出現，這些因素[2] 一起提示，保羅在加拉太的敵對者曾訴諸亞伯拉罕來游說加拉太的外邦信徒，因此保羅必須以他自己對聖經的解釋抗衡敵對者的解釋。創世記第十七章表明，對亞伯拉罕及其後裔，割禮都是神與他們立約的記號（10～14節）；根據此等絕不含糊的經文，煽動者可以輕而易舉地證明，加拉太人若要有分於亞伯拉罕之約和亞伯拉罕之福（十二3，十八18等處），就必須按照神在聖經上的囑咐接受割禮。對加拉太的處境尤其適切的一點是，亞伯拉罕是首位歸教者；根據創世記十七章四至五節（你要作多國的父），他可以被描寫爲歸教者之父，他們藉著接受割禮成爲他的後裔。故此，煽動者可以辯證說，加拉太人若要獲得「神的子民的成員、祂的應許之領受人」

2 Hansen（1989）109（引句英文原作 'argument by dissociation'）。Cf. Pelser, 'Opposition' 395.

1 亞伯拉罕（'Αβραάμ）這名字在保羅書信出現 19 次（新約全部 73 次）：除了林後十一22，加拉太書及羅馬書各九次。不但如此，羅馬書的九次有七次是在第四章，而加拉太書的九次有八次是在第三章，第九次是在四22。這種分佈情形提示，保羅使用亞伯拉罕的事例，主要是在討論因信稱義及外邦信徒的地位（他們因信成爲亞伯拉罕的後裔，有分於亞伯拉罕的應許和祝福）的文理中。參註9所屬正文（下面657）。

2 強調可能反映一個爭論的題目；重複可能表示重要的問題；模稜兩可的字詞是不可靠的基礎；不常見的主題可能反映一個特別的、地方性的問題（J. Barclay 40-41）。Cf. Barclay, 'Mirror-Reading' 84-86.

的身分，唯一的途徑就是接受割禮；他們目前「兩邊不到岸」的身分是無價值的。[3] 那些接受了此宣傳攻勢的加拉太人似乎認爲，煽動者的信息並無否定保羅的信息，只是補充了後者的不足，因而他們沒有偏離保羅所傳的福音（參：加一6），反而是進步了。[4] 針對這種謬誤，保羅提出他自己對亞伯拉罕之事蹟的解讀，與煽動者的立場劃清界線。[5]

由本節開始，保羅在很短的篇幅裡使用了一連串六個舊約引句（6、8、10、11、12、13節〔16節是關乎略爲不同的題目〕）進行他的論證，聖經引句與保羅的評註交替出現。[6] 保羅的做法跟拉比米大示有幾方面相似：[7] 第一，拉比們通常以一引句開始，這引句凸顯了將由隨後的註釋證明的一個命題。本節的引句（創十五6）是隨後的解釋之基礎命題。第二，在拉比米大示裡，一段經文通常會與主題相同的另外數段連起來。保羅在短短八節的篇幅裡就合併了六段舊約經文。第三，如在拉比米大

3 J. Barclay 53, 54-55.（引句英文原作 'half-way' =「位於兩地中途的」。）Hansen（1989）171 指出，猶太文獻常把割禮和亞伯拉罕之約相提並論（cf. 177, 180, 194-98），因而難以想像煽動者可以提倡割禮而不同時提及亞伯拉罕。韓森又指出（179），舊約本身提到亞伯拉罕的時候，顯著的重點是在神與亞伯拉罕立約一事：他的被神揀選及獲賜應許就是猶太人的身分之基礎。至於亞伯拉罕的信心和順服，只是創世記的敘述中一個次要的主題，且在該敘述以外只見於尼九7～8（177-79）。

4 Hansen（1989）98. 參三3 註釋註 25 所屬正文（上面 642）。

5 Hansen（1989）199. 認爲保羅是在反駁煽動者之論證的釋經者還包括：Rogers 72*b*; Limberis, 'Provenance' 408-9; Siker, 'Father' 31, 33-34.（1）Stanley（'Galatians' 120）則認爲，保羅曉得他最終需要對他的敵對者的意見提出反駁，因而在此先發制人。作者（'Curse' 494 n.44）又認爲，保羅假定其加拉太讀者會認出及明白 6 節所指的是甚麼，這就表明引句的功用是要讀者想起保羅較早時給他們的教導。（2）Davis（'Abraham' 159）認爲是保羅宣講亞伯拉罕在先，敵對者的回應在後。（3）Sumney（'Enemies' 154-55, 156）認爲，在敵對者的教導裡，亞伯拉罕似乎並不佔有顯著的位置；將亞伯拉罕引進論證裡，並給予他顯著的位置的，是保羅，不是他的敵對者。（4）Muddiman（'Anatomy' 266, 270）則認爲，本書中央部分（二15～五12）的辯論是法利賽人保羅與基督的使徒保羅的生死交鋒，因而自然地以亞伯拉罕爲依據。

6 Bailey & Broek（'Tradition' 43）稱之爲「連續的評註（running commentary）」，是米大示（猶太人的一種釋經方法）的一種「次格式（subform）」。關於米大示，可參《來》1.412; I. Epstein, *IDB* 3.376*b*-77*a*（s.v. 'midrash'）; M. P. Miller, *IDBS* 593*a*-97*b*（s.v.）; R. K. Harrison, *ISBE* 3.351*b*（s.v.）; Gary G. Porton, *ABD* 4.818*a*-22*a*（s.v.）.

7 關於拉比米大示（Rabbinic midrash）可參 M. P. Miller, *IDBS* 595*b*-96*a*; Gary G. Porton, *ABD* 4.819*b*-21*a*. Meeks（'Galatians' 16 n.3）認爲保羅的做法跟拉比教導式的釋經（*midrash aggadah*）相似。但 Porton（820*a*）認爲律法性的米大示（'midrash Halakah'）與非律法性的米大示（'midrash Haggadah'）這種區別有誤導性。

示裡，這裡一連串的引句是由重複使用保羅的鑰字——信（7、8、9、12、14節）、義（6節）、稱義（8、11節）、外邦人（8a、14節）、福（14節）、律法（10a、11、12、13節）、咒詛（10、13節〔兩次〕）——焊接起來的。而有關的引句之所以被選用，就是因爲它們含有這些鑰字。[8] 除了本段開首所提及的七個引句外，另二個是在論亞伯拉罕的兩個兒子的一段內（四21～31：27、30節）；本書餘下唯一的引句是在五章十四節。這就是說，本書的引句十居其九的集中出現於論亞伯拉罕的文理中；這事實再一次提示，保羅是在抗衡煽動者根據亞伯拉罕的事蹟而作的論證。[9]

三6　正如「亞伯拉罕信　神，這就算為他的義」。

正如在這裡的功用有四種解釋：（一）此詞是「如經上所記」這較圓滿的引句公式之縮寫。[1] 此說的困難在於，不僅需要補充動詞，而且這種假設的用法在新約或昆蘭文獻都沒有另一個例子。[2]（二）正如在這裡引入一個例子；數本英譯本的譯文反映了這種理解。[3] 再一次，此副詞的這種假設的用法別無他例。[4]（三）本節和下一節是同一句子的兩部分；正

8 Cf. Hansen（1989）205. 在保羅所用的六個引句中，五個來自摩西五經，另一個（11 節）來自先知書。

9 參註 1（上面 655）。

1 I.e., καθώς = καθὼς γέγραπται. So, e.g., Betz 137, 140 n.13; Hansen（1989）112, 202; Dunn（1993a）160; Boers 67; Tarazi 106. 前一個字在保羅書信出現不下 88 次，幾乎是新約全部（182 次）的半數。後一個詞在保羅書信共用了 18 次，其他的引句公式共 12 次，合共 30 次；詳參《羅》1.402 註 2。

2 如 Betz 140 n.13 自己指出的。Cf. Stanley, 'Curse' 493 n.41, 'Galatians' 121 n. 21.（1）Tarazi 108-9 承認要補充動詞是此說的困難，但他提出三個理由支持其說。筆者認爲那些理由並無說服力。（2）Rogers 72*b* 說，保羅在這裡沒有使用固定的引句公式，也許因爲引句是眾所周知的創十五6。但保羅在羅馬書（四3）和雅各（雅二23）引用此句時，都明言是聖經這樣說。

3 Cf. NEB, REB / NIV（'Look at / Consider Abraham'）, TEV（'Consider the experience of Abraham'）, NJB（'Abraham, you remember'）. R. Longenecker 112 稱之爲 'an *exemplum* reference'（so also Pelser, 'Opposition' 396）. Witherington 216 認爲，訴諸榜樣的做法亦見於法庭式的講詞，但在審議性的講詞中是尤其適切的。關於這兩種修辭類型，可參導論第陸節首段之（一）和（二）= 上面 122。

4 這種假設的用法不見於 BAGD 391（s.v. καθώς）, BDAG 493-94（s.v.）, 或 LN vol. 2 128*a*（s.v.）. Silva（2001）219 指出，朗列科使用拉丁文的 *exemplum* 一字給人這樣的印象，即 καθώς 的這種用法是個已成立的修辭特色；但朗氏沒有提出其他例子，蕭華亦沒有在他處發現這副詞可以有這種用法。

如引介了發端子句（本節），下一節的所以則引介了歸結子句。[5] 可是，在本書他處，當所以引入歸結子句時，與之相對應的發端子句是以「如果」開始的（二21，三29，五11）；這卻不是本節的情形。[6]

正確的解釋是，（四）正如提出比較，表示在加拉太人的經歷和亞伯拉罕的經歷之間有相似之處；[7] 與這從屬子句相對應的主句需要根據文理補充進來。提摩太前書一章三節是另一個例子：第三、四兩節在原文只是從屬子句，並無主句，後者需要在第四節末補充進來，整個意思即是，「就如我曾勸你要……（我現在囑咐你／你要照樣作）。」[8] 照樣在本節，應補充的主句是上一節的問句所預期的答案，整個意思即是：「（神賜給你們聖靈，又在你們中間行異能，是因你們聽信福音，）正如亞伯拉罕是因信稱義。」[9] 按這種理解，第六節是屬於其上文多過其下文的，因而第七節才是新一段的開始，儘管第六節同時有過渡的性質。[10] 第六節的橋樑性質可見於這個事實：亞伯拉罕的信心引至「誰是亞伯拉罕的兒子（複數）」這問題的討論（7～9節；參 29節，四21～31）；因而本節一方面證實之前數節（1～5節）的立論，同時引入隨後數節（7～9節）的討論。[11]

本節的引句出自七十士譯本的創世記十五章六節，除了少許的分

5 即本節的 καθώς 和 7 節的 ἄρα（正如……所以）是相關詞（Russell, 'Analysis' 426）。Cf. NRSV: 'Just as Abraham . . . so, you see, those who believe are the descendants of Abraham.'

6 Witherington 217. 換言之，εἰ . . . ἄρα 是自然的相關詞，καθὼς . . . ἄρα 卻不是。

7 持此基本立場的釋經者包括：W. Radl, *EDNT* 2.226*b*; Hays, 'Echoes' 108. Catchpole（'Crucifixion' 381）指出，καθώς 一字（連同引句）使 6 節向上文傾斜（英文原作 'lean on'）。

8 BAGD 391（s.v. καθώς, 1）, BDAG 493（s.v. 1）. Cf. Marshall, *Pastoral* 362-63.

9 Silva（2001）219（with reference to Lightfoot 136*b*）; Fee, *Empowering* 390 n.84; Williams 85; NKJV（留意 5 節末的破折號）。Willitts（'Context' 117 n.35）則認爲，應補充的主句可從三6 本節推理而得：「（就如在過去亞伯拉罕信神，這就算為他的義，）照樣在現今那些倚賴神的人，這就算爲他們的義」。但若這是保羅的用意，他大可以只簡單地加上現在也是這樣（οὕτως καὶ νῦν），像他在四29b 所作的。

10 Cf. Silva（2001）219-220; Wakefield 136-37 n.16, 187.

11 Siker, 'Father' 36. Cf. Thielman, 'Law' 278 n.44.

別，大致上是原文照錄。[12] 亞伯蘭在較早時已對耶和華表示信靠與順從（創十二1～4，十三14～18），但保羅選用了創世記第十五章六節，無疑是由於該節將信和義連起來——亞伯拉罕信神，這就算為他的義。[13] 從原句的文理來看，亞伯拉罕的信在於他完全相信神所給他的應許，即是他要獲得本身所生的後裔，並且他的後裔要多如天上的星（十五4～5）；[14] 保羅在羅馬書第四章（17～22節）對亞伯拉罕之信的分析，是根據創世記十五章六節的文理，此點足以證明，在保羅筆下，亞伯拉罕信神同樣是指他以信心接受神關乎他的後裔的應許，尤其是你的後裔將要這樣眾多（創十五5b，新譯）那一句話（引於羅四18）。朗列科指出，保羅沒有以亞伯拉罕的義行（創十四）作爲他被神悅納的根據，也沒有提及亞伯拉罕接受割禮作爲神與其立約的條件（創十七）；就連這些省略也顯示，保羅所強調的就是「唯獨信心」，並不牽涉義行或割禮。[15]

12 Cf. McLay, *Septuagint* 41-42, 43. 這些分別有三點：引句以 καθώς 取代了原句的 καί 字；主詞的名字由亞伯蘭（Αβραμ）變成亞伯拉罕（'Αβραάμ）（參：創十七5）；引句將主詞放在動詞之前，與原句的次序相反。

13 楊詠嫦指出，創十五6 本身是很特別的一節：（a）兩個重要的神學字詞信（האמן）和義（צדקה）一起出現，在希伯來文聖經僅此一次；（b）此節是在亞伯拉罕的故事之外的、對亞伯拉罕的一個神學評語，全句以第三人稱的形式寫成，幾乎像個神學信條（Yeung, *Faith* 234）。（1）Hays（2000）255*a* 認爲，除了正文提及的一點，保羅選用創十五6 也是由於它把注意力集中在亞伯拉罕受割禮之前的、與神有正當的立約關係（'in right covenant relationship with God'）。可是，（a）神稱亞伯拉罕爲義時（創十五6），尚未與亞伯拉罕立約（7～20 節，尤其是 18 節）；因此，將被算爲義解爲與神有正當的立約關係是否合適呢？（b）保羅在加三的論證並沒有（如在羅四10～11）使用亞伯拉罕是在受割禮前稱義的事實（參《羅》1.655 之〔三〕）。（2）Gaston（*Torah* 47）提議原句創十五6 應理解如下：「他〔亞伯拉罕〕信靠耶和華，他〔亞伯拉罕〕以此算爲他〔耶和華〕的義。」Hansen（1989）268 n.26 指出，此翻譯可以找到的唯一支持是一位十三世紀的拉比（Nachmanides, 1194-1270）；但此譯法並無說服力。（3）Wright（'Curse' 140）則認爲，加三整體應視爲對創十五的、延長的討論；保羅使用亞伯拉罕的故事，不是由於創十五將義和信這些觀念並列，而是因這故事對他的神學有基本的重要性。

14 Cf. Hansen（1989）177;《羅》1.579-80 連註 3。（1）Lim（'Literalism' 51 n.12）指出，雖然引句只是創十五6 這一節，但所指的是有關神對亞伯拉罕的應許（1～6節）這一整段；這是古代猶太釋經的習慣。（2）楊詠嫦指出，關於創十五6 的信字，雖然猶太傳統有一顯著意見強調「忠信（faithfulness/fidelity）」之意（尼九7～8；次經《馬加比一書》二52），但亦有另一意見強調「信靠神的應許之言」這個意思（創世記他爾根、斐羅）（Yeung, *Faith* 266; 依次參 238-39, 251, 256, 253-54）。（3）Kuula 64 則認爲，保羅心照不宣的將亞伯拉罕的信心認同爲信靠基督。

15 R. Longenecker 114.

按照保羅當代流行的、猶太拉比的解釋，亞伯拉罕的信心是一種應獲報酬的「工作」或行為：亞伯拉罕顯出了信心（對神的旨意忠誠順服），這信心是一種義的舉動，因此神就合情合理地看這信心的舉動為義。[16] 在猶太教中，亞伯拉罕廣泛地被視為虔敬的典範。論到亞伯拉罕，第二聖殿時期的猶太教文獻一再強調兩點：[17]（一）亞伯拉罕得稱為義，是因他在受試煉時仍然對神忠信。[18] 他勒目通常以亞伯拉罕所受的試煉為一共十次（是哪十次則並無固定），[19] 而這些試煉總是被描寫為對亞伯拉罕及其後裔都有「應得賞賜」的意義。[20] 由於他的功德，他成為神的朋友（賽四十一8；代下二十7；雅二23），[21] 並以此身分與神立約及領受了應許；[22] 他的功德可在現今代表以色列並且幫助以色列獲得永生。（二）創

16 Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.290. 楊詠嫦指出，**算為他的義**（創十五6〔新譯〕，主動語態）或〔被〕**算為他的義**（詩一〇六31，希伯來原文動詞為被動語態），到了第二聖殿時期似乎已成為固定的詞語；與之相等的希臘文形式（ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην）在次經《馬加比一書》二52 出現（Yeung, *Faith* 248）。此希臘文句子亦見於 LXX 的創十五6 和詩一〇五31，以及新約的羅四3、22；加三6 本節；雅二23。

17 R. Longenecker, 'Abraham' 204-5; R. Longenecker 110-11, endorsed by Witherington 225. Cf. McKnight 151.

18 例如：偽經《禧年書》十七17～18：「耶和華曉得亞伯拉罕在他一切的苦難中都是忠信的，因他曾〔在所列出的至少四件事上〕試驗他……在他試驗他的每一件事上，他都顯出是忠信的」（*Pseudepigrapha* 2.90）；次經《馬加比一書》二52：「亞巴郎不是在受試探中顯示了忠信，才算他有義德嗎？」（思高）。Hansen（1989）182 指出，在《馬加比書》作者的重新定義下，**義**（應用到作者的處境）的意思即是在希臘同化運動的逼迫中遵守律法。

19「第十次總是以撒的被捆綁」（R. Longenecker 110）。參較：偽經《禧年書》十九8：他向赫人購地埋葬撒拉一事是他的「第十次試煉」（*Pseudepigrapha* 2.92）。

20 次經《便西拉智訓》四十四20說：「他〔亞伯拉罕〕遵守了至高者的法律，又同他訂立了盟約。他在自己身上堅定了盟約，在受試探時，證明自己是忠誠的」（思高德訓篇四十四20～21）。然後 21 節說：「因此，天主起誓許下：要使萬民因他的苗裔而蒙受祝福；要使他子孫多得像地上的塵土；要提拔他的後裔，如天上的繁星；要把從這海到那海，從大河直到地極之間的土地，賜給他們當作產業」（思高德訓篇 22～23 節）。約瑟夫認為，亞伯拉罕和他的後裔獲得神的祝福，是由於亞伯拉罕在獻以撒一事上對神的順從（Hansen [1989] 193-94, citing Josephus, *Antiquities* §233-34）。

21 按《大馬色文獻》3.2-4 的解釋，亞伯拉罕被算為神的朋友，是由於他遵守了神的訓詞（複數），沒有隨從自己的心意而行；他又把那些訓詞傳給以撒和雅各，他們也遵守了，且被記錄為神的朋友（複數）及聖約的成員，直到永遠（*DSST* 34; cf. Vermes, *Scrolls* 99; Davis, 'Abraham' 163 n.21）。

22 Hansen（1989）187-88 總結在次經和偽經所見的、亞伯拉罕之描繪（179-87）時指出：（1）亞伯拉罕被描寫成遵守律法的完全的典範，而他的義被視為他本人及其後裔蒙福的一個原因。（2）在不同重點的亞伯拉罕繪圖中，系列的一端把注意力集中在神白白的揀選及無條件的應許，另一端則強調

世記十五章六節所說亞伯拉罕的信心，必須與亞伯拉罕接受割禮作為與神立約的記號一事（創十七4～14）連起來：亞伯拉罕因信稱義，這只是亞伯拉罕稱義的初步形式，但他的義的性質，是在他遵行割禮的吩咐一事上才完全地顯明。至少對猶太教裡在增長中的律法主義份子來說，信神和遵守律法合成稱義的途徑。雖然律法尚未賜下，亞伯拉罕已遵守了未成文的律法[23]（參：創二十六5）；他尤其是忠誠守約的範例，因他在受神試驗要他獻以撒為祭一事上（參：創二十二1～19），證明了他是全然效忠於神的。[24]

但保羅引用創世記十五章六節的目的，是要證實第二、五兩節的問句所暗示的答案，即「不是由於遵行律法，而是由於聽信福音」；因此他對動詞算字的解釋，顯然與當時流行的解釋不同。此字原文是個簿記學的用詞，在這裡是比喻性用法，指神彷彿從祂自己的「帳戶」取出義來，

合乎律法的行為；在後者，約被認同為律法，其結果就是，神的揀選被視為神對亞伯拉罕的正義品格及遵行律法的回應。韓森最後的結論如下：第二聖殿時期的猶太文獻是在「恩約守法主義」之處境下描寫亞伯拉罕的，但不同的文獻對「恩約守法主義」有不同的理解。一些文本（尤其是舊約聖經，以及〔以不同方式表達〕偽經《所羅門詩篇》和斐羅）強調，神與亞伯拉罕所立的約先於摩西的律法，因而將亞伯拉罕的信心主要解釋為他對約之應許的回應。另一些文本（尤其是次經《便西拉智訓》、偽經《禧年書》、次經《馬加比一書》，以及拉比的著作）用摩西的律法來解釋亞伯拉罕之約，因而將他的信心視為順從律法的回應（199）。另一方面，死海古卷所見的亞伯拉罕是「恩約守法主義」的精髓：亞伯拉罕領受了約，他是遵守律法的完美榜樣（189）。

23 例如：他按其指定的時間守了住棚節，是按照天上的法版之見證（偽經《禧年書》十六28；*Pseudepigrapha* 2.89），又守了初熟節（同上二十二1～9；ibid. 2.97）。（1）按 Hanson（*Utterances* 54）的解釋，拉比們深信神的用意一直是以律法為以色列的生命嚮導，他們不能相信亞伯拉罕對此一無所知；因此，他們把他描寫為早在律法於西乃山被刻在法版上之前的數個世紀（參：加三17），已在律法上獲得口頭的教導。（2）Davis（'Abraham' 163）指出，亞伯拉罕被描寫成不單是律法的領受者，且是律法的傳遞者：他（和以撒及雅各）將上主的律法和誡命傳給後代（偽經《十二族長遺訓》之《便雅憫遺訓》十3～4；*Pseudepigrapha* 1.828）。

24 Cf. J. Jeremias, *TDNT* 1.8（*TDNTA* 2）; N. L. Calvert, *DPL* 1-2（§1.2）; Cranfield, *Romans* 1.227; Watson, *Paul* 136-38. 更詳盡的討論見：Hansen（1989）175-99 = 'Appendix 2: Abraham in Jewish Literature'; Harrisville, *Abraham* 185-202 = 'Appendix One: Abraham in Rabbinic Literature', 287-93（endnotes）; Davis, 'Abraham' 160-65 = 'Abraham in Early Jewish Literature'（特別著重亞伯拉罕作為啓示的領受者）。

將這項目歸入亞伯拉罕的「帳戶」內。[25] 亞伯拉罕的信「被神看爲義」[26] 的意思不是：亞伯拉罕的信心是討神喜悅的義行，亦被神承認爲這樣的義行（如猶太傳統的解釋）；[27] 大抵也不是：亞伯拉罕的信心被神看爲好像是義一樣，被神評估爲具有與義相等的價值；[28] 而較可能是：亞伯拉罕有義算入他的帳戶內，他被認爲與神有正當的關係，獲賜在神面前有「對」的地位[29]——純粹是由於他信神的應許，而不是由於他在神面前有應得酬報的行爲。[30] 如此，保羅的解釋與猶太教劃清界線，[31] 同時很可能修正了煽動者教導加拉太人的、對創世記十五章六節的詮釋。[32] 保羅將神

25 參《羅》1.580-81 註 7；Ryken 97. λογίζομαι 在保羅書信另外出現 32 次（新約全部 40 次）。

26 ἐλογίσθη = divine passive. LXX 以這被動語態的動詞取代了希伯來文原句的主動語態的動詞。λογίζεσθαι εἰς 這語法（cf. BDAG 597*a* [s.v. λογίζομαι, 1 a]）在保羅書信另外出現六次：羅二26，四3、5、9、22（此四次皆引用或暗指創十五6），九8。林後十二6 的 εἰς ἐμὲ λογίσηται 並非相同的另一例子。

27 Martyn 294 將三6b 意譯爲「神承認亞伯拉罕的忠誠之信（faithful trust）」。Barclay（Review of Martyn 46）指出，這是誤導人的；亞伯拉罕並沒有一個先前的承諾要「忠信地」履行，只有神的應許要他相信。

28 As in Thayer 379（s.v. λογίζομαι, 1 a）and（apparently）Witherington, *Narrative* 44, Witherington 226（'God will count Abraham's faith for righteousness'）; cf. Ziesler 38（'in lieu of righteousness'）. Venema（*Gospel* 234-37）主要根據羅四的文理，提出理由反對將羅四3 解爲「亞伯拉罕信神，此舉與義相等」。

29 δικαιοσύνη（cf. BDAG 247*b* [s.v. 2]）已在二21 出現過；參二21 註釋第三、四兩段（上面 606-9）。

30 Cf. Morris, *Preaching* 238; G. Schrenk, *TDNT* 2.204; Barrett, *Adam* 93. 亦參當代、現修。

31 （1）楊詠嫦引 F. Hahn 的研究指出，保羅對創十五6 的用法，與雅各所跟隨的猶太傳統不同（參：雅二23）。該傳統將創十五6 和創二十二連在一起，保羅則解除了這種關連，反而將創十五6 繫於創十二3 和十八8 的應許，即萬國要因亞伯拉罕得福（加三8）。藉著強調亞伯拉罕是萬國的祝福，保羅就可以將亞伯拉罕的信心和一個人（不管是猶太人或外邦人）信靠耶穌基督的信心連起來（Yeung, *Faith* 232, cf. 265, 267）。Cf. O'Brien, 'Converted?' 378-79.（2）Jervis 84 指出，保羅似乎是首個「將亞伯拉罕的信心與割禮分開，又把他對神的信靠與遵行律法分開」的猶太人。（3）O'Brien（art. cit. 382）指出，我們若假定歸主前的保羅持與第二聖殿時期的猶太釋經傳統相同的看法（至少在處理創十五6 及詩三十二1～2〔引於羅四7～8〕等經文上），則保羅對這些舊約經文的重新詮釋是個卓越的例子，表明了他成爲基督徒所經歷的改變。歐拜恩列出羅四1～25 所顯示、保羅在處理舊約經文一事上，跟第二聖殿時期的猶太釋經傳統五方面的重要分別（art. cit. 388-90）。特別留意作者的結論（390, cf. 391）：這些重要的分別不但是神學性及關乎人觀（'theological and anthropological'）的，亦是救恩歷史性、終末性及關乎基督論的（'salvation-historical, eschatological and . . . christological'）。這些分別至終必須溯源至保羅與被高舉之基督相遇時（即是他歸主及蒙召作外邦人的使徒時）所經歷的巨大改變。

32 Barrett, 'Allegory' 6-7; Cranfield, *Romans* 1.229-30. 前者說，正如一詞表示，保羅所引用的經文就是

給亞伯拉罕的應許及其祝福，與律法和律法的行爲分開，爲要推翻任何以亞伯拉罕爲受割禮和守律法之例子的企圖。[33]

爲甚麼亞伯拉罕信神，神就把義算入他的帳內呢？有認爲這是由於他的信心本身有這樣的價值；亦有認爲這全是因爲神喜歡這樣做，而不是由於亞伯拉罕的信心本身的價值。[34] 中肯的答案可能是介乎此二者之間：雖然信心並非本身即義行，但是因他的信，上帝認他為義人（現修）絕不是一種隨意而爲的做法，因爲

> 人若自覺本身並無力量，亦無前途可言，卻仍然倚靠保證他有前途的、神的話，並靠賴這話而活，這種屬靈態度必然且永遠是所有人對神的正確態度。抱持這種態度的人，就是根本上與神有正當關係的。[35]

保羅自己在羅馬書第四章提示，亞伯拉罕的信心之所以被神算為他的義（22 節），就是因爲他的信心的性質——他的信心將榮耀歸給神，並且全然信賴祂的信實和能力（17～21 節）。[36]

有義歸入一己的帳內，與得稱爲義是同義的；說明此點最清楚的地方是羅馬書四章一至三節，[37] 但比較加拉太書本節和第八節，亦可獲得同樣的結論。[38] 保羅引用創世記十五章六節的目的是要表明，加拉太人本來

他的敵對者所用的。保羅的意思是：我知道猶太派的信徒曾對你們引用創十五6，但我對你們所說的，與該節並無衝突，反而是和它眞正的意思相符。Stanton（'Law' 107）同樣認爲，保羅故意不提創十七14（此節與十五6 的關係在加拉太爭議中很可能佔有顯著的地位），爲要使加拉太人受到衝擊；也許保羅的意思是說，關鍵性的經文不是創十七14，而是十五6；我曉得煽動者如何解釋此節，如今我把它的眞正意義告訴你們。參四21～31 註釋結語倒數第三段（下面 1115-16），尤其是註 35。

33 Silva（2001）223, citing Hansen（1989）99.

34 依次見：Ziesler, *Righteousness* 182; 及 H. W. Heidland, *TDNT* 4.289; Schlier 128.

35 Denney, 'Romans' 621*a*.

36 參《羅》1.642-43。

37 保羅以亞伯拉罕的信被算為他的義（3 節）的事實，來證明亞伯拉罕並不是因行爲稱義（2 節），這就表明稱義和「有義歸到一己的帳上」是同義的（《羅》1.582）。

38 亞伯拉罕信神，這就算為他的義（6 節：ἐπίστευσεν . . . εἰς δικαιοσύνην），神要叫外邦人因信稱義（8 節：ἐκ πίστεως δικαιοῖ）。

可以從他們自己的經歷得知的眞理（1～5節）是與聖經對亞伯拉罕的描述相符的，[39] 即義或稱義乃是藉著信而來，不是藉著遵行律法。[40] 若問：亞伯拉罕相信神給他的應許這一個舉動，怎麼可以被引用來支持「以信心聆聽基督的信息」這個基督徒的方式？答案可能是：亞伯拉罕信神那一次的舉動，是他對神全然委身的一部分，而使人稱義的信心同樣是全然委身於神，接受神在基督裡爲我們所作的一切；換句話說，亞伯拉罕所具備的那種信心，正是福音所言之信。[41] 保羅將會在羅馬書第四章（23～25節）清楚解釋，亞伯拉罕如何是基督徒信心的原型。[42]

既然保羅可以引用亞伯拉罕藉著信稱義（領受義者的地位）之事蹟，來支持加拉太人領受了聖靈是藉著聽信福音而非藉遵行律法，可見在保羅心中，亞伯拉罕的事例與加拉太人的事例顯然是相似的（正如）。保羅以此爲毋需討論的自明之理：亞伯拉罕是因信稱義的事實，證明加拉太人必然是藉著信而領受聖靈的。而這個基於聖經的論證不能成立，除非領受聖靈在某意義上是與稱義相等。[43] 因爲若不是這樣，持異議者便可以

39 Ridderbos 117.

40 Abegg（'4QMMT' 215 with n.29）聲稱，創十五6 絕不能視爲亞伯拉罕與神的關係之開始；原文的動詞信字的形式（'a perfect with the "*waw* consecutive"'）通常表達未完時態所表達的那種行動，故其意思應爲「亞伯拉罕正在相信」或「繼續相信」。艾馬丁認爲，這就證實他從加三2～5（尤其是 3 節）得來的結論，即本書所處理的問題不是藉著信得救，而是繼續在信心中（'continuing in faith'）。可是，保羅所用的字眼是 LXX 的 ἐπίστευσεν, 而這不可能表達 'Abraham was believing' 或 'continued believing' 之意；若保羅有意表達此等意思，他理應使用未完成時態的 ἐπίστευεν.

41 Bruce, *Fulfilled* 65. Cf. Hill, 'Salvation' 197*a*; R. Longenecker 113. 雖然（如 Beker [*Paul* 97, 103] 所指出）信心在加三比較以基督爲中心（'christocentric'），在羅四則比較以神爲中心（'theocentric'），但是將一己委身於神和把一己委身給基督必然地彼此牽涉（參：約十四1）。Beker（'Contingency' 45-54）討論亞伯拉罕的故事在加三和羅四的論證中獲得的不同解釋；參較《羅》1.654-57。

42 參《羅》1.645-46。George 219 說，在保羅神學的整體下來看加三和羅四這兩段，可從亞伯拉罕的例子學到關於信心的三個重要原則：「第一，信心排除誇口；第二，信心超越理性；第三，信心導致順從」（220-23）。但這些原則顯然是得自羅四而不是加三。如 Ciampa（Review of George 350）所指出，保羅在這裡的要旨是要辯證，有信心的人就（才）是亞伯拉罕的子孫；不是上述的任何一個原則。

43 Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.292:「加三2～6 可以把稱義和領受聖靈視爲相等，並引創十五6 來支持稱義〔之理〕」；Dunn（1993a）160: 這裡所暗示的、領受聖靈與被算爲義的對等，在三14 獲得證實。

反駁說，雖然亞伯拉罕確是因信稱義的，但這並不表示領受聖靈也是有賴信心；雖然稱義是藉著信而來，但是（可以想像）能否領受聖靈乃視乎行爲而定。因此我們可以斷定，保羅把領受聖靈看爲與稱義有十分密切的關係，二者在某意義上是同義的，以致加拉太人領受聖靈的事實同時隱含了他們的稱義。說得更清楚一點，對保羅而言，信徒現今經歷聖靈見證了與神的正當關係；獲賜聖靈表示被算爲義已經發生；領受聖靈與被算爲義彼此牽涉，保羅無法想到其中一樣而不同時想到另外一樣。[44]

三1～6　就如在前一段（二11～21）保羅用因信稱義來解釋自己的歸主經歷，照樣在本段，加拉太人起初信主時領受聖靈的經歷，被視爲若非與因信稱義完全同義，至少也牽涉因信稱義在內。這再一次顯示，對保羅而言，稱義是在基督徒生命開端的，是基督徒經歷不可或缺的部分；不但在他自己的經歷中如是，在加拉太人的經歷中亦如是。故此，認爲因信稱義在保羅的神學中只佔有外圍的位置，並且只是一種「戰鬥性」的教義，而非保羅思想中基本及永久的一部分，[1] 這種見解是難以成立的。[2]

44 Williams 86; Hansen（1994）88. Cf. Bruce, 'Spirit' 41; Lambrecht, *Pauline* 279.

1 參導論第捌節甲部註 13 及所屬正文（上面 163）；《羅》1.130 首段，131 註 15。

2 參二15～21 註釋總結第三（＝末）段（上面 611-12）。

4.2 領受亞伯拉罕之福（三7～14）

7 所以，你們要知道：那以信為本的人，就是亞伯拉罕的子孫。
8 並且聖經既然預先看明， 神要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕，說：「萬國都必因你得福。」
9 可見那以信為本的人和有信心的亞伯拉罕一同得福。
10 凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」
11 沒有一個人靠著律法在 神面前稱義，這是明顯的；因為經上說：「義人必因信得生。」
12 律法原不本乎信，只說：「行這些事的，就必因此活著。」
13 基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛；因為經上記著：「凡掛在木頭上都是被咒詛的。」
14 這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，使我們因信得著所應許的聖靈。

上一段（三1～6）訴諸加拉太人的聖靈經歷，向他們提出「你們是如何被神接納的」（2、5節）此個人性的問題。保羅現在轉到較籠統的問題：「誰是神所接納的人，他們被接納的根據是甚麼？」[1] 保羅再次引亞伯拉罕的事例爲證，就如他在上一段曾引用亞伯拉罕的事例，來證實上述個人性的問題所暗示的答案。本段的論證主要是環繞著「亞伯拉罕的兒子（兒女）」這件事情：看來加拉太的煽動者根據創世記第十二和第十七章（尤其是十七10～14）辯證說，若要有分於神與亞伯拉罕立約所應許給他的祝福，就先要成爲亞伯拉罕的兒女——等於先要接受割禮和遵守律法。[2] 針對這種猶太觀點，保羅提供他自己的基督化解釋，因而亞伯拉罕的名字屢次出現，[3] 使第三、四兩章的討論有某程度的連貫性。在目前一段，保羅的目的是要表明，唯有信心是蒙福之途，因它使人成爲亞伯拉罕的兒女（7～9節），律法則只能帶來咒詛（10～12節），而從咒詛到祝福的過渡，是由基督並在基督裡提供的（13～14節）。[4]

1 Duncan 83.

2 Burton 153-54; Duncan 87; Ridderbos 117, 188; Barrett, *Adam* 33-34; Hill, *Greek* 145; and, especially, W.

4.2.1 信心：蒙福之途（三7～9）

三7 所以，你們要知道：那以信為本的人，就是亞伯拉罕的子孫。

「所以」這推論虛詞表示，保羅認爲本節所談及的眞理，在邏輯上已牽涉在亞伯拉罕因信稱義的經歷（6節）之內。（一）韓森認爲，這兩節構成邏輯學上通常稱爲的「省略三段論法」（亦稱「三段論省略式」），[5] 如下：

前提一：亞伯拉罕信神，這就算為他的義（6節）

前提二：神怎樣對待亞伯拉罕，祂會同樣對待所有其他的人（省略）

結論：所以……有信心的人，就是亞伯拉罕的子孫（7節，新譯）

其實，由前提一、二得出的自然結論應該是：「所以……人稱義是藉著信」；但保羅引申出來的實際結論卻不提稱義而提到亞伯拉罕的子孫，

Foerster, *TDNT* 3.783-84. 最後一位作者（784 n.35）認爲，此等猶太派基督徒與較「正統」的猶太教之間有一重點上的分別：對拉比而言，歸教者並不是被納入亞伯拉罕的兒女之內，他不能稱以色列的列祖爲「我們的祖宗」；但猶太派基督徒則願意接納人成爲亞伯拉罕的兒女，只要他們履行律法。

3 三6、7、8、9、14、16、18、29，四22——本書的全部九次。

4 Morland 183指出，「一項陳述之後加上聖經引句」這種結構，在本段一連出現五次（8、10、11、12、13節）。

5 ‘Enthymeme’, 即是省略了其中一個前提的三段論法（syllogism）。歐大衛指出，（1）不能將‘enthymeme’簡單地定義爲‘a truncated syllogism’（截短的三段論法），因爲「不完全的三段論法（an incomplete/imperfect ‘syllogism’）」只是亞理士多德原先的四、五種enthymemes其中的一種（Aune 157*b*, 150*a*）；（2）新約學者通常將亞理士多德所論的enthymeme視爲不完全的三段論法，但此看法是很有疑問的（151*b*-52*a*）；其實，enthymeme = a ‘truncated syllogism’這觀念，是亞理士多德之後才發展出來的，很可能是源自斯多亞派的邏輯（157*a*）。歐氏引述另一學者E. E. Ryan對亞理士多德之enthymeme所下的正確定義，如下：它是一項較短的論證（‘a relatively brief argument’），包括（a）一項陳述，表明關乎人間之事的某種信念（結論）；通常加上（b）一個理由，爲何此信念應被接納（前提）；此理由是（甲）一般被接納爲眞的一項聲明，並且（乙）與該信念有如此的關係，以致該結論通常會被聽者接納，因爲它通常應被聽者接納（Aune 154*a*）。

而且此結論所回答的問題是上一節的引句或其原句都沒有提出的（「誰是亞伯拉罕的兒女？」）；這就提示，在加拉太受爭議的問題是關乎誰是亞伯拉罕的兒女。[6]（二）另一釋經者則根據論證分析法認為，保羅在此不是用了縮減的三段論法，而是混合或合併了兩個論證（一個是關於亞伯拉罕，另一個關於信心與行為），其中涉及兩個沒有表達出來的前提〔下面以楷體字表示〕，其一是「信心被算為義」，其二是「分享了亞伯拉罕之信心和義的人，就是亞伯拉罕真正的、屬靈的後裔」。保羅的論證可以用圖表表達如下：

亞伯拉罕信神　　而〔對神的信心被算為義，參三8〕

↓

亞伯拉罕的信被算為他的義　　而〔對亞伯拉罕被算為義的信心，亦對外邦人被算為義〕

↓

外邦人的信心被算為他們的義

另外，

亞伯拉罕的信被算為義，外邦人的信心也被算為他們的義

而〔有信心被算為自己的義就是在屬靈意義上做亞伯拉罕的兒子〕

↓

信主的外邦人在屬靈意義上是亞伯拉罕的兒子。[7]

（二）的分析似較可取。無論如何，亞伯拉罕的子孫一詞很可能是加拉太的煽動者愛用的口號之一；他們很可能這樣告訴了加拉太人：只有像亞伯拉罕一樣受了割禮的人才可以作亞伯拉罕的真子孫。[8]

6 Hansen（1989）112-13（cf. Pelser, 'Opposition' 397）; Hansen（1994）88-89; Das, *Law* 75 n.18（cf. idem, *Jews* 23 n.16）. Cf. Moxnes, *Theology* 209. Boers（'Context' 432）則認為，在保羅的引句（6節）與所引申的結論（7節）之間沒有表明的關連，就是保羅與讀者共有的知識，即加拉太人以為，接受割禮是成為亞伯拉罕的兒女之法；而保羅提出本節的話來抗衡它。

7 Hietanen, 'Galatians' 107（cf. 115）, 110.「論證分析」即'argumentation analysis'.「信心被算為義」的解釋見三6註釋第五段（上面661-63）。

8 Martyn 125; Hays（2000）255*b*; Cousar（2001）58-59; Hübner, *Law* 16.

你們要知道這翻譯，將原文動詞視為命令式語法（甲）；若視之為直說式語法（乙），得出的意思便是你們知道（和修）。[9] 用以支持（乙）的理由是：本節原文的首三個字在古希臘信札中是典型的「披露公式」，其功用是提醒讀者他們已知的事，多過是提出勸勉。[10] 可是，若動詞是直說式語法，則本節應是第六節明顯的含意，事實卻並非如此；亞伯拉罕的兒女這觀念在上文並無提及，也不是可自然地從第六節得來的。若本節是個顯然的結論，保羅也用不著在下半節如此強調「他們才是亞伯拉罕的子孫'〔和修〕」這個意思（見下文）。[11] 此外，當保羅用你們知道一詞或「難道你們不知道／你們豈不知道」這公式時，動詞在原文是另一個字。[12] 而且所以一詞通常有推理作用，亦從沒有在「披露公式」出現；這就有力地提示，保羅是從第六節引申出結論來，不是在提醒讀者他們已知道的事。[13] 這就是說，（甲）較（乙）可取。[14]

9 Cf. RSV/NRSV: 'So you see that / so, you see, those . . .' Tarazi 110批評此英譯法為不當：若這是保羅的用意，他大可以使用βλέπετε（來十25）一字。有趣的是，βλέπετε在保羅書信共用了十一次，全部為命令式語法（林前一26，八9，十18，十六10；林後十7；加五15；弗五15；腓三2〔三次〕；西二8）。

10 R. Longenecker 114（γινώσκετε ἄρα ὅτι= 'a typical disclosure formula'）, followed by Witherington 226, and by Rapa 157. Cf. Lightfoot 137*a*; Guthrie 98. 留意Mitternacht（'Galatians' 70）修正了他先前（跟隨朗列科）的看法，如今認為本節並不符合「披露公式」的三個條件（cf. 67-68）：位置（此公式之命令式語法形式只在書信本體的引言部分出現）、格式（本節並無個人代名詞或呼格）、功用（本節所披露的資料是從文理的論證得來的，而不是獨立於文理的意思）。Stanley（'Curse' 494 n.44）認為，7節總結了保羅於較早時給予加拉太人的教導（參三6註釋引言註5之〔1〕＝上面656），因而開首的動詞應視為直說式語法。但前一句話（理據）值得置疑（見正文的分析），因而後一句話（論點）並不可取。

11 Tarazi 110.

12 οἴδατε ὅτι（林前十二2；帖前三3，五2）或οὐκ οἴδατε ὅτι（羅六16；林前三16，五6，六2、3、9、15、16、19，九13、24）。以下三節並不構成真正的例外：羅六6（τοῦτο γινώσκοντες ὅτι），因分詞的受詞是τοῦτο, 由ὅτι解釋；林後八9（γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶμ 'Ισηοῦ Χριστοῦ, ὅτι），因動詞的受詞是χάριν, 由ὅτι解釋；腓二22（τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε, ὅτι），因動詞的受詞是δοκιμήν, 由ὅτι解釋。

13 Donaldson, 'Gospel' 191 n.70. Morland 182指出，1～7節用的是歸納法（8～14節用的是演繹法）。

14 Rendall 168*a*謂命令式語法要求過去不定時時態的γνῶτε（參：來八11，γνῶθι），但來十三23用現在時態的γινώσκετε（如在加三本節），而後者較可能也是命令式語法的（Lightfoot 137*a*;《來》2.490）。

那以信為本的人（呂譯略去那字）原文只是三個字，[15] 直譯可作「那些出於信心的人」。這詞的意思也許只是有信心的人（新譯、和修）；[16] 不過，這詞可能是保羅故意仿傚奉割禮的人（二12）一詞鑄造出來的，爲要以這詞與那詞構成對比。[17] 若是這樣，就如奉割禮的人是指「那些從割禮之舉取得他們的身分的人」，那以信為本的人就是「那些從信心取得他們的身分、以信心作爲他們的身分標誌的人」；割禮和信心分別代表了這兩班人不同的特徵。[18] 但信心在這裡是指甚麼呢？（一）海斯聲稱，（1）本節這個詞語（原文的三個字）主要的意思不是「那些有信心的人」，而是「那些基於（基督之）信而獲賜生命的人」，亞伯拉罕的信心預示了基督之信。此解釋的關鍵在於作者的另一聲稱，即本節和第九節的「出於信心」（原文的介詞片語）應理解爲暗指哈巴谷書二章四節，後者解爲指彌賽亞。海斯認爲，（2）保羅在此的關注並不是要詳述亞伯拉罕的信心與基督徒的信心二者之相似；保羅在下文的討論顯示，基督徒得以分享祝福不是由於他們的信心仿傚著亞伯拉罕的信心，而是因他們有分於亞伯拉罕的後裔基督。[19]

可是，（1）姑勿論哈巴谷書二章四節是指彌賽亞這見解是否正確，

15 οἱ ἐκ πίστεως. 以冠詞連於介詞片語而得出名詞，是冠詞一個通常的用法（Wallace 236）。

16 Cf. NEB/NJB（'the men/people of faith'）, NRSV, NIV / REB（'those who believe / have faith'）.

17 即本節的 οἱ ἐκ πίστεως 與二12的 οἱ ἐκ περιτομῆς 相對。Cf. Hays（2000）256*a*.（1）有釋經者認爲前者可譯爲 'the faith party', 與二12的 'the circumcision party'（RSV）相對：Cole（1965）92, Cole（1989）135; Pinnock 38.（2）Tarazi 112指出，保羅使用介詞片語ἐκ πίστεως的兩種方式——作爲副詞（如在三8、11、12）；與冠詞連起來作名詞用（7、9節）——使他可以更容易表達他的要點：在兩種方式裡面，此介詞片語皆與ἐξ ἔργων νόμου 相對（副詞：二16，三2、5；與冠詞連起來作名詞：10節），保羅藉此同時處理兩個彼此相關的問題（或同一個問題的兩面）：第一，藉著信成爲亞伯拉罕的兒女，這是加拉太的問題較「社會性」的一面；第二，信心與律法的行為相對，這是加拉太的問題較「神學性」或「救恩性」的一面。參二18註釋第四段，二15～21註釋總結第二段（上面580，610-11）。

18 Zerwick §135對這種句法的起源解釋如下：「ἐκ表示來源，而一個人或一樣東西的品格（品質）是由其來源及所受之教養斷定的。」

19 Hays（1983）201-2 = Hays（2002）171-73.（「詳述」英文原作 'developing'.）Cf. Hays, *Echoes* 108, 213 n.64. de Boer（'Justification' 204 n.48）也是認爲，οἱ ἐκ πίστεως是指「他們的身分來自基督忠信之死」的那些人。

該節要到本章第十一節才被引用，因而將本節的介詞片語連於緊接著的上一節來理解是自然得多的做法。事實上，如本節註釋首段所表明的，不管是採納哪一種論證分析（「省略三段論法」或「合併兩個論證」），本節的結論都是從上一節推理而得的；因而本節的名詞信心與上一節的動詞信字意義相同。上一節開首的正如一詞將該節緊連於第五節，亦即是將第五節的名詞信字與第六節的動詞信字緊連在一起。換言之，本節的所以和第六節的正如二詞，將第五節的名詞信字、第六節的動詞信字，和本節的名詞信字牢不可破地緊扣起來。這就表明本節那以信為本的人包括加拉太的基督徒，他們像亞伯拉罕一樣是有信心的人。將本節的信解爲指基督的信心是忽視了上述的緊密關係。[20]（2）海斯又不必要地將「與亞伯拉罕的信心相似」和「有分於基督」視爲二者只可擇其一；但基督徒是如何得以有分於基督的呢？答案正是：藉著信心。[21]

（二）從時間及因果的角度而言，在基督徒的信心之前先有信的三方面：神對祂的應許之信實（羅三3）、亞伯拉罕的信心（四16），和基督的信心。故此，本節（和9節）那以信為本的人不是僅指有信心的人，而是一種縮寫法，指那些被神「基於基督的信實，並回應對亞伯拉罕之應許」而稱爲義的人。[22] 上一段的（1）所提出的基本異議同樣適用於此說：它忽視了本節的信字與上兩節的信字之間的緊密關係。[23]（三）周聯華認爲，「這裏的信並非指特定的信——在耶穌基督中的信，而是像亞伯拉罕

20 Hansen（1989）113, 116. Hong 128-29同樣對海斯的解釋提出反駁。Cf. W. Johnson, 'Paradigm' 190: 第6～7節的邏輯關係應斷定ἐκ πίστεως在11節的意思，而不是相反地由11節斷定7節此詞的意思。亦參下面註23。

21 Williams, 'Hearing' 87 n.2.

22 Cousar（2001）59, and Cousar, 'Galatians' 53 with 191 n.6 – both with reference to Howard 58. Cf. Matera 118（參三9註釋註8〔下面682〕）。

23 Cf. Williams, Review 308: 所以和正如二詞表明，那以信為本的人就是像亞伯拉罕一樣相信的人。Howard 57卻令人驚訝地說，6節的ἐπίστευσεν和7節的οἱ ἐκ πίστεως之間的關係，「只是一種字詞聯繫的關係，其功用是把文學味道賦予論證的流程（a word-connection relationship only that serves to give a literary flavor to the flow of the argument）」！

一樣的信。那信就是知道自己的無能，完全依賴上帝。」[24] 可是，原文的介詞片語「出於信心」已在二章十六節因信（耶穌）基督一詞內出現過兩次（16b、d），所指的正是對基督的信靠（16c）；在本節應有同樣的意思。[25] 因此，（四）那以信為本的人是指「那些本著信心而活的人」：[26] 他們是因信稱義（二16）、藉著信領受聖靈（三2），[27] 並以信心作他們的生命原則的。他們的信心自然包括對基督的信靠，但基本上仍是對神及其應許（福音的宣告）的信靠，因而是與亞伯拉罕的信心性質相同的。[28]

纔／才是亞伯拉罕的子孫（呂譯／當代、和修）這翻譯，正確地表達了下半節原文的意思；因爲原文（四個字）的次序和直譯是「這些人－兒子－是－亞伯拉罕的」，[29] 即保羅並不是簡單地說「以信爲本的人是亞伯拉罕的子孫」，而是說「那些以信爲本的人，這些人（不是別人，只有

24 周96。

25 （1）Bayes（'Galatians' 151-52）則認爲，信心一詞在此有客觀意義，如在三2一樣（'the faith' = 信息）（參三2註釋註30之〔1〕=上面630）。（2）Tarazi 112認爲，οἱ ἐκ πίστεως一詞是指信心群體的成員，即πίστις是指信徒群體，如在一23。但見一23～24註釋第二段（上面374-75）。亦參註17之（2）=上面670；πίστις不大可能在這有冠詞的詞語內是指信徒群體，在無冠詞的介詞片語內則指信心（與律法的行爲相對）。（3）Eisenbaum（'Paul' 138-39）將οἱ ἐκ πίστεως譯作 'those descended of faith'（「那些以信心爲祖先的人」），而信心所指的很可能是亞伯拉罕的信心。作者引羅四16爲證：她把該節的τῷ ἐκ πίστεως 'Αβραάμ同樣譯爲 'those descended from the faith of Abraham'. 筆者的回應有三點：第一，此解釋與ἐκ πίστεως在本節的上文（二16）和下文（三8、11、12）的用法不符；πίστις沒有一次是指亞伯拉罕的信心。第二，「以亞伯拉罕的信心爲祖先」或「是亞伯拉罕的信心之後裔」這種講法是奇怪的，得出的整個意思更幾乎構成贅言（「那些是亞伯拉罕的信心之後裔的人，他們是亞伯拉罕的兒女」）。第三，羅四16同樣不能如此解釋；那本著亞伯拉罕之信的人（呂譯）是那些「分享亞伯拉罕的信心」的人（《羅》1.622），如在本節一樣。

26 就如οἱ ἐκ νόμου（羅四14）是「那些本著律法而活的人」（《羅》1.614）。Cf. Witherington 226: 'those who live from or out of or on the basis of faith.' R. Longenecker 114將οἱ ἐκ πίστεως譯爲 'those who rely on faith'. 但 'rely on faith' 一詞頗有問題，因基督徒信心的性質正是在於不倚賴自己（包括自己的信心），而是倚賴信心的對象（神、基督、神的應許和作爲等等）。

27 Williams 87因此認爲，οἱ ἐκ πίστεως可視爲保羅的縮寫，意即「那些藉著信而得稱爲義並領受聖靈的人」。

28 參三6註釋倒數第二段連註40（上面663-64）。Cf. also Rapa 157.

29 οὗτοι υἱοί εἰσιν 'Αβραάμ. R. Longenecker 108 n.b指出，有古卷將υἱοί放在εἰσίν之後而使υἱοὶ 'Αβραάμ（二字連著）成爲一個單元，但這不是原來的說法。從下文（三26及下，尤其是28節）可見，「兒子」包括「女兒」。

這些人，才）是亞伯拉罕的子孫」。[30] 此外，子孫一詞在原文的次序表示此詞受到強調，意即這些人實在是亞伯拉罕的兒女。這種雙重的強調提示，保羅亟欲讀者掌握這樣的信息：以信爲本的人（只有他們）才是亞伯拉罕的兒女；以信爲本的人實在是亞伯拉罕的兒女。簡言之，只有以信爲本的人才是亞伯拉罕眞正的兒女。其絃外之音顯然是：不像煽動者所說，只有接受割禮和遵行律法的人，才是亞伯拉罕的兒女。由此可見，在加拉太受爭議的主要問題是，誰（才）是亞伯拉罕的（眞）兒女。[31] 下文的論證進一步表明此點（參29節，四7、21～31）。[32]

「兒子」所指的不是血統關係，而是屬靈的關係。「某人的兒子」是表達「分享了某人的特徵」之意的慣用語，故此保羅說，亞伯拉罕的眞子孫就是那些分享了他的信心的人。[33] 換一個講法，那以信爲本的人是亞伯拉罕的兒子，因亞伯拉罕是首個「與神的關係是基於信心」的人。[34] 保羅以本節這簡潔的宣告向加拉太人指出，一個人是否亞伯拉罕的子女，端視乎他（她）是否屬於這個「追溯到亞伯拉罕的『信心的家譜』」；決定性的因素不是肉身的血統，而是屬靈的血統。[35]

三8　並且聖經既然預先看明，　神要叫外邦人因信稱義，就早已傳

30 υἱοὶ . . . 'Αβραάμ一詞在新約只見本節；但約八39*b*用了τέκνα τοῦ 'Αβραάμ 一詞。「亞伯拉罕的兒女」此觀念亦見於加四22；來七5；並隱含於稱亞伯拉罕爲父的經文中（太三9 ‖ 路三8；路一75，十六24、30；約八39*a*、53、56；徒七2；羅四1、12、16；雅二21）。

31 Cf. Tarazi 110, 112-13. Byrne（'Sonship' 148-49）則認爲，本節的重點只是在「兒子」一詞上。

32 Fee（*Empowering* 379; cf. R. Longenecker 218）指出，本節道出了其所屬一大段（三1～四11）的整個論證之命題。下文提出雙重的結論：你們如果是屬基督的，那你們就是亞伯拉罕的後裔，照應許做後嗣了（三29，呂譯）；這樣〔由於基督的救贖及聖靈的內住〕，你就不再是奴僕〔在律法之下〕，乃是兒子了；既是兒子，就憑藉著上帝也做後嗣了（四7，同上）。這雙重的結論提示，（1）這一大段一直在處理的問題是：「誰是亞伯拉罕的真子孫〔現修〕，因而是應許的後嗣？」（2）煽動者曾辯證（很可能是根據創世記第十七章），亞伯拉罕的眞子孫（其含意即是，神的兒女）是那些像亞伯拉罕一樣，以割禮印證他們的信心的人。

33 Moyise, 'Paul' 76.

34 BDAG 1024*b*-25*a*（s.v. υἱός, 2 c α）.

35 依次見：G. Schrenk, *TDNT* 5.1005（引句出處）；J. Jeremias, *TDNT* 1.9.

福音給亞伯拉罕，說：「萬國都必因你得福。」

並且（不是因為〔如在10節〕）表示，本節的功用不是進一步支持上一節的陳述，[1] 而是將保羅的論證向前推進。[2] 聖經原文爲單數（如在三22，四30），在這裡所指的可能不是聖經整體，[3] 即是整本舊約聖經；而是其中的某一部分，特指保羅將要「引用的經節所代表的那部分聖言」，即是論到神與亞伯拉罕立約時應許賜福給他的那一部分，此部分在七十士譯本以不同的形式重複出現（參：創十二3，十八18，二十二18，二十六4，二十八14；詩七十一〔中譯本七十二〕17；次經《便西拉智訓》四十四21〔思高德訓篇22〕）。[4] 聖經……預先看見（新譯、和修）是擬人化說法，其意思實即「在聖經的記載裡，神預先看見」；[5] 將聖經擬人化這做法（參：羅九17），凸顯了聖經（甲）與神的話，或透過聖經說話的神（乙）二者之間的緊密關係：聖經是神的話（參：徒四24～26），聖經所說的就是神所說的，因聖經是神所默示的（提後三16）。[6] 既然預先看見這翻譯

1 第7節是從6節推理而得的結論（見三7註釋首段〔上面667-68〕），因此不需要進一步的支持。以這結論爲新一段的開始，是由於6節屬於上文多過屬於下文，而6節有橋樑性質；參三6註釋第二段（上面658）。

2 Cf. Dunn（1993a）163; Tolmie 113; Borchert 289. Moreland 199-200認爲，本節與前一節和後一節構成三段論法，如下：

籠統的前提：在你（亞伯拉罕）裡面，萬國都要獲得祝福（8b）
確切的前提：那些有信心的人是在亞伯拉罕裡面的（7節）
結論：　那些有信心的人是蒙福的（9a，參8a：神要使外邦人因信稱義）

此見解流於牽強，因作者要將保羅所用的講法（那以信為本的人，是亞伯拉罕的兒女）改寫，才可以獲得這裡的「確切的前提」。

3 As in BDAG 206*b*（s.v. γραφή, 2 b β), BAGD 166*a*（ibid.): 'scripture as a whole'.

4 R. Longenecker 115; 吳慧儀：「加拉太書」231（引句出處）。Cf. Marshall, *Pastoral* 791: 'the [relevant] material that has been written'.

5 Cf. Wuest 95. 保羅可能是沿襲了拉比慣用的表達方式（so Schlier 129）。προοράω在新約另外出現三次（全部在使徒行傳）：其意思在二23也是預先看見（新譯），在二十一29是以前見過（思高），在二25（中間語態）則只是看見。Cf. BDAG 873*a*（s.v.). LN 28.6 n.4認爲此字在本節亦可解爲 'to cause something to be known ahead of time' =「預告」。

6 Cf. Nicole, 'Use' 15; Pinnock, *Revelation* 69, 55; Young, *Word* 46. G. Schrenk（*TDNT* 1.754）指出，除非保羅認爲聖經所說的就是神所說的，否則這樣把聖經擬人化是無意義的。事實上，這裡稱爲聖經所說的話，在創十二3及十八18是神說的（C. Brown, *DNTT* 3.491）。

正確地將原文分詞視爲表達原因：[7] 由於聖經預先看見……，聖經就預先傳福音給亞伯拉罕（8b，和修）。

聖經預先看見的事，亦即是神預先知道祂要作的事，[8] 就是神要使外邦人因信稱義（和修），直譯作「神要因信稱外邦人爲義」。（一）其中因信二字重拾上一節那以信為本一詞內的介詞片語，並且由於被放在句首而受到強調。因信在這裡是形容神稱人爲義的行動，故其意思與二章十六節的「藉著信（耶穌基督）」（16b）相同。[9] 再一次，一些釋經者認爲這裡所指的是神的信實（指神履行祂對亞伯拉罕的應許〔8b〕）；或認爲信字雖然不排除外邦人個人的信心，其重點卻是在耶穌基督的信心或信實（後者指其忠誠順服）。[10] 可是，如此解釋忽視了本節與第六節之間的平行，其中的兩組動詞和名詞（信、信心；義、稱義）分別指同一件事。[11] 兩節的相似之處是淺顯易明的：神根據信心稱人爲義，不論是亞伯拉罕的信心或是外邦人的信心。亞伯拉罕提供了信心的模式；表達同樣信心的人就與有信心的亞伯拉罕一同得福（9節）。[12]（二）動詞稱義在信上出現的另外七次（二16〔三次〕、17，三11、24，五4），全部是被動語態的；唯獨這裡是主動語態（下半節和9節的得福也是被動語態）。這現象提示，保羅欲強調那稱人爲義的是神自己：祂不但稱亞伯拉罕爲義（三6），也要因信稱外邦人爲義。[13]

7 I.e., προϊδοῦσα = causal participle. Cf. Burton 160; Byrne, 'Sonship' 150 with n.50; Tolmie 113 n.21.

8 W. Michaelis（*TDNT* 5.381）認爲「預先知道」在這裡也是合適的譯法，大抵就是爲了這個原因。

9 I.e., ἐκ πίστεως = 'through faith'（KJV, NEB, REB, NJB, TEV). Cf. MHT 3.260; 二16c～e 註釋第二段之「第二」（上面 562-63）。

10 依次見：Howard 57; Cousar, *Theology* 113 with n.9, 117; 及 Matera 118; Gaventa 1379*a*.

11 比較：6節 – 亞伯拉罕信（ἐπίστευσεν）神，這就算為他的義（εἰς δικαιοσύνην）
8節 – 神要因信（ἐκ πίστεως）稱外邦人爲義（δικαιοῖ）

12 Dunn（1993a）164; Dunn, 'Once More' 73. Cf. Williams, Review 308. 後者特別針對 Howard 65的觀點——稱義並不牽涉人的舉動或態度，因稱義「純爲恩典之舉」——強調個人信心之必須：二16（我們也信了……為要使我們……稱義〔和修〕），三14（使我們因信得著……）、22b（歸給那信的人）。

13 Tarazi 118.（1）δικαιοῖ 的現在時態提示，因信稱義是福音的不變原則。（2）保羅在羅馬書四度使用稱義的主動語態（主詞是神），同樣有其特別的重點：神並非只是猶太人的神（羅三29a），祂也是外邦人的神（羅三29b、c），因爲只有一位神（30a），這位神要因人的信稱人爲義，不論是猶太人或外

預先傳福音（和修）原文動詞的意思是「預先宣告好消息」，[14] 其主詞仍是本節開首的（擬人化的）聖經。[15] 有認爲這話意即神把「外邦人將要得救，因信稱義」的福音之預覽給予亞伯拉罕（見約八56）。[16] 但自然得多的看法是，這好消息所指的就是保羅隨即引述的、神對亞伯拉罕的應許，萬民都要藉著你蒙上帝賜福！（現修）。[17] 這是神對亞伯拉罕的應許的重要元素之一，[18] 在神最初的應許中首次提及（創十二3），在族長的敘述裏一再出現（十八18，二十二18），其後重新給予以撒（二十六4）和雅各（二十八14）。[19] 保羅的引句主要出自七十士譯本的創世記十二章三節（3c，參二十八14c），[20] 但其中的萬族一詞被保羅以得自二十二章十八

邦人（30b）（參《羅》1.554）；神所呼召的人，祂也稱他們爲義，所稱爲義的人，祂也使他們得榮耀（八30b、c）；有神稱他們爲義的人（33b），誰能定他們的罪呢（34a）？

14 BDAG 869*a*（s.v. προευαγγελίζομαι）; LN 33.216. 此字在新約僅此一次，不見於 LXX 或其他的舊約希臘文譯本（包括舊約次經），基督紀元前的希臘作者亦無使用（MGM 932*a* with xvii）。

15 上一句神要使外邦人因信稱義之內的主詞在原文被放在句末，因而在字序上產生「神預先傳福音（ὁ θεὸς προευηγγελίσατο）」這種排列。Tarazi 118 認爲此現象提示，保羅同時有意表明，「是神自己透過聖經『把福音預先傳』給亞伯拉罕」。但這話當如何理解呢？神對亞伯拉罕「傳福音」時，聖經並不存在。

16 Garland, 'Defense' 175. 亦參：約十二41。（1）Hanson（*Studies* 64）指出，原文動詞的意思是「預先宣講福音」，不是「宣講一個初步的福音」。（2）Harrisville（*Abraham* 9）指出，保羅明言聖經對亞伯拉罕所說的話是甚麼，加上動詞在斐羅的作品出現三次（故此不是明確的基督徒辭彙），這表示保羅無意表達「亞伯拉罕預先對耶穌基督或祂的教會有所知曉」之意。

17 Hays, *Echoes* 106; 郭一黃 87（只是，「原來的動詞是『傳福音』」這話漏去了預先的意思）。動詞 ἐνευλογέω 在新約另外只出現一次，也是在與本節類似的引句中（徒三25）。

18 另外三個元素是：（1）亞伯拉罕要從撒拉得子爲後裔；（2）神要賜福給亞伯拉罕及其後裔，他們要多多繁殖；（3）亞伯拉罕及其後裔要得地爲業。見《羅》1.609 連註 10。

19 Cf. Wisdom 42. 作者稱此爲神給亞伯拉罕之應許的第三方面，大抵是由於他把上註的（1）和（2）合併起來，算爲第二方面；第一方面是上註的（3）。在正文所提及的五段，LXX 所用的動詞都是 ἐνευλογέω 的未來時態被動語態（see Collins, 'Exegete' 80）。

20（1）Sanders（*Law* 21, 53 n.24）認爲，保羅的引句是基於創十八18而非十二3，因保羅的主要用意是要包括外邦人，而 ἔθνη 一字沒有在十二3出現（cf. Beker, *Paul* 375 n.14）。筆者倒認爲，保羅引句的主要目的是要證明亞伯拉罕在救恩歷史中所佔有的樞紐位置：他是因信稱義的原型（參7、9節）；因此，眞正的重點落在因你（ἐν σοί）二字，而此二字沒有在創十八18出現（儘管該節有 ἐν αὐτῷ 二字）。（2）Lindars（'Quotations' 225）指出，保羅的引句必然是來自創十二3而非另外的兩段，因他的論證有賴神的應許是在十五6（亞伯拉罕因信稱義）之前此一事實。若保羅所指的是另外兩段的任何一段，敵對者便可辯證說，神把應許給予亞伯拉罕，是因後者有好行爲：接待客旅（創十八）、獻以撒（創二十二18：因為你聽從了我的話〔參二十六5〕）。Stanley（'Evidence' 236 n.184）表示同意。有趣的是，同作者（'Galatians' 123 n.24）反對 Jervis 88 類似的見解：保羅選用

節（18a，參十八18b，二十六4c）的萬國一詞取代了，[21] 因國字在當時流行的意思是「外邦人」，而這意思合乎保羅的需要：保羅要辯證之點正是，神對亞伯拉罕的應許，已實現於基督教會內的外邦信徒（本節上半的外邦人）身上。[22] 換一個講法，保羅的引句合併了上述的兩節舊約經文，表明了他的主要目的是要證明，聖經見證了神把外邦人包括在祂所應許給予亞伯拉罕的祝福之內。[23] 在希伯來文原句（創十二3），得福的格式可

創十二3的部分原因是，他需要在神要求割禮（創十七）之前的一段經文。斯丹理的反對理由是，保羅在加三6～9並沒有使用亞伯拉罕的事蹟之先後次序來支持他的論證，像他在羅四所作的。（此點可參《羅》1.655之〔三〕。）（3）Tarazi 113-14 提出兩點有力的理由：第一，保羅的引句是神明白的應許（有別於十八18）；第二，引句說因你（不像二十二18說因你的後裔）。換言之，只有創十二3同時符合保羅引句的這兩方面。

21 只有在創二十二18，πάντα τὰ ἔθνη 一詞才是對亞伯拉罕說的（Hahn, 'Covenant' 92）。（1）Stanley（'Evidence' 237 n.190）認爲，保羅爲甚麼把 πᾶσαι αἱ φυλαί（創十二3）改爲 πάντα τὰ ἔθνη（十八18），比起保羅爲甚麼把 ἐν αὐτῷ（十八18）改爲 ἐν σοί（十二3）較易理解；這也支持保羅的原句是創十二3而非十八18（參上註）。不過，若他所引用的原句確是創十八8，則 ἐν αὐτῷ 必須改成 ἐν σοί，才與保羅使用的直接敘述法（加三本節的 ὅτι = recitative）相符。因此，上註的（2）和（3）是反對「創十八18是保羅所用的原句」較佳的理由。（**2**）R. Longenecker（*Exegesis* [1999] 101; cf. idem, *Exegesis* [1975] 117-18）認爲，保羅在這裡使用了希列的七個釋經原則中的第六個（「如在另一處所見的（as found in another place）」）：保羅引創十二3，表明亞伯拉罕是神的應許之直接領受者，至終的受益者則爲萬國；但藉著把創二十二18（地上萬國都必因你的後裔得福）也帶進討論中，保羅凸顯了這一點，即神的應許是給予亞伯拉罕及其後裔的，這使他可以在下文（三16）聚焦在後裔的意義上。Cf. Ellis, *Canon* 90: 創十二3的預言（因你），在二十二18（因你的後裔）的事實底下，可理解爲指亞伯拉罕的後裔，因而指彌賽亞（加三16）（艾理斯稱有關的釋經原則爲「從類似的一段推理（inference from an analogous passage）」）。不過，保羅此刻的關注是創二十二18的萬國一詞而不是你的後裔一詞，下文（16節）提到亞伯拉罕的後裔時亦無引用該節；故此，筆者對上述的論點有所保留。

22 Stanley, 'Evidence' 237; cf. idem, 'Galatians' 123 n.24. Malina & Pilch 204 卻認爲，ἔθνη 較宜翻譯爲 'peoples'：保羅在信上所想到的人民是猶太地的以色列人（'Judean Israelites'）和猶太地以外的以色列人（'Hellenistic Israelites'）。Lindars（'Quotations' 225; endorsed by Stanley, 'Evidence' 237 n.191）指出，φυλή（林達思用複數的 φυλή，但保羅書信的兩次都是用單數的：羅十一1；腓三5；參：徒十三11）在保羅的詞彙中總是指以色列的支派，但保羅指的是外邦人，因此他必須將 πᾶσαι αἱ φυλαί 改爲 πάντα τὰ ἔθνη. 此外，（1）保羅典型地將原句開首、對他並無用處的 καί 字省略，以免阻礙從保羅自己的話到引句的過渡（Stanley, 'Evidence' 236）。（2）保羅又把原句末尾地上的（τῆς γῆς）二字省略，因後者在原句的文理中有擴大的功用——地上的萬族是指各種民族或國家，保羅則以 τὰ ἔθνη 指外邦人；故此，爲免（若保留地上的而得的）「地上的萬國」這詞語內的國字（τὰ ἔθνη, 即外邦人）被誤解爲有別於保羅在信上及本節的文理（三8a、14）所談及的外邦人，保羅把地上的省略（ibid. 237-38; cf. Bell, 'Substitution' 162 n.21）。

23 Hansen（1994）89.

視爲被動語態或反身動詞；若視爲後者，得出的意思即是，地上的萬族會祈求自己像亞伯拉罕那樣蒙神祝福[24]（參：創四十八20）；不過，有關的希伯來文動詞格式通常被視爲被動之意，如多數中英譯本（於創十二3c及十八18a）所反映的。無論如何，七十士譯本毫不含糊地將此動詞翻譯成被動語態；[25] 保羅亦是按這意思理解原來的應許，並在向外邦人宣教的工作上看見此應許的實現。[26]

爲甚麼神對亞伯拉罕的這應許，可被視爲福音的預先宣告呢？關鍵似乎是在因你二字。（一）若把因你視爲表達原因，[27] 便可得出以下的意思：亞伯拉罕對神的應許起了信心的回應，這就給予神一個機會，去定下及宣告這項原則：神的稱許和祝福，是在那些信的人身上。[28] 按這種理解，本節的意思可按其邏輯次序表達如下：亞伯拉罕藉著信得稱爲義（6節），他的信心回應就是神定下因信稱義這項原則的時機；神預先看見祂會按此原則稱外邦人爲義（8a），就應許亞伯拉罕說，外邦人要因他（因爲他的信心回應）得蒙祝福（8b）；祂說這句話的時候，就已將這個因信稱義的真理告訴他了（當聖），而這因信稱義的真理正是福音的不變原則。因此保羅可以說，神把福音預先傳給了亞伯拉罕。[29]（二）又有認爲，本節的因你與下一節的和……亞伯拉罕一同是可以交換使用的，這提示因你得福意即像有信心的亞伯拉罕那樣得稱爲義。[30]（三）海斯認爲，保羅給予原文二字媒介性甚或地方性的意思：藉著亞伯拉罕及其後裔，或是在亞伯拉罕及其後裔裡，外邦人將要獲得所應許的福。其中的邏輯由下文第十六和二十九節解釋了。[31]（四）蔚仁屯採地方性的解釋：外邦人是「在亞伯拉罕裡」（創十二3）得蒙祝福，但這事發生的方法是，他們是「在亞伯拉罕的後裔裡」（二十二18）蒙福，這後裔就是基督（加三16）。外邦人與亞伯拉罕的關連不僅是在於二者都有信心，而是在於外邦人相信了亞伯拉罕的「後裔」基督並從祂得益。[32]

筆者認為，（五）因你原文可視爲同時具地方性和媒介性意義：[33] 保羅一方面保留原句<u>在你身上</u>蒙祝福（呂譯本節）之意，但文理提示，他同時進一步解釋爲<u>藉著你</u>蒙上帝賜福（現修），[34] 得出的意思即是：外邦人藉著與亞伯拉罕的屬靈關連，就有分於亞伯拉罕所蒙受的祝福。[35] 預先向亞伯拉罕宣告的福音說，外邦人要獲得祝福（8b）；而聖經如此應許，是由於聖經預先看見神要因信稱外邦人爲義（8a）。因此，神對亞伯拉罕的應許（8b）若要與神的計畫（8a）完全相符，應許中的得福必須解爲神要祝福外邦人，而祝福之法就是稱他們爲義。外邦人因信就成爲亞伯拉罕的兒女（7節），因此就和有信心的亞伯拉罕一同得福（9節），即是因信稱義之福（見9節註釋）。[36] 按這種理解，神對亞伯拉罕的應許可以被稱爲福音的預先宣告，是由於福音所言的因信稱義（因而外邦人亦可因信稱義，8a），早已隱含於神給亞伯拉罕的應許之內：外邦人要藉著信與亞伯拉罕

24 Dodd, *Scriptures* 43; NEB: 'All the families on earth will pray to be blessed as you are blessed'. Cf. RSV: 'by you all the families of the earth shall bless themselves'; NJB: 'all clans on earth will bless themselves by you'; 呂譯：都必用你的名而給自己祝福。以上四個譯本在創十八18及二十八14將動詞נִבְרְכוּ（Niphal）同樣處理。創二十二18和二十六4的動詞是הִתְבָּרְכוּ（Hithpael）。

25 Vos（*Theology* 91）認爲，保羅（本節）及彼得（徒三25）的理解要求我們將上述用 Niphal 格式的各段，保留動詞的被動之意。

26 （1）Klein, Blomberg & Hubbard（*Introduction* 420）指出，既然保羅所引的創十二3b 已實現在基督的教會身上，那麼 3a 的應許（為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他）應同樣應用在基督教會身上（意即：神會祝福基督事工的支持者，而不會祝福攻擊此等事工者）；這就是說，合法的應用原則並不支持受美國保守派基督徒歡迎的做法，即是引用 3a 作爲支持現今的以色列國的理由。（2）Jervis 85認爲，保羅使用創十二3b 之餘，同時暗示那些反對他的福音的人是在祝福的圈子之外，因而是被咒詛的（參 3a：那咒詛你的，我必咒詛他），像他在一8所明說的。作者（88）又認爲，保羅選用創十二3的部分原因，可能就是該節包含賜福 / 咒詛的對比。

27 Cf. CEV: 'all nations would be blessed because of him.'

28 Burton 161.

29 馮 199、200。Fung（1988）139-40將 ἐν σοί 視爲表達媒介，但仍達到與中文註釋相同的結論。

30 Hong 127 = Hong, 'Misrepresent' 169-70.

31 Hays, *Echoes* 106, 213 n.55.

32 Witherington 228. Choi（'Evidence' 471-72）認爲，ἐν σοί 意即 ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ（三14），因而 ἐκ πίστεως 意即「由於（基督的）信實」。

33 I.e., ἐν σοί = 'in and through you'.

34 Cf. TEV/NIV: 'Through/through you'.

35 Cf. Boice 458. 參較上段之（三）。

36 Cf. Williams 87-88. 參三9註釋第二段（下面 681-82）。

一同得福（即是像亞伯拉罕一樣因信稱義）。[37]

巴約翰指出，在保羅筆下，引句不是（像原句）指許多原本屬於異教的人因歸信猶太教而得蒙祝福，而是指神會稱未受割禮（因而在專門意義上是罪人〔二15〕）的外邦人爲義。從這個角度看，神對亞伯拉罕的應許，就已經使保羅向外邦人傳「不用遵守律法」之福音的工作，成爲合理和合法的。[38] 當保羅傳揚這因信稱義的福音，而外邦人藉著信被帶進與神立約的關係時，神對亞伯拉罕的應許就在實現的過程中。[39] 加拉太人的經歷證實了這一點；他們因爲聽信福音而領受了聖靈（三2），而保羅將藉著信領受聖靈視爲神對亞伯拉罕的應許之應驗。[40]

韓森指出，保羅在本節這樣把福音和應許認同爲一之後，就不再使用福音一詞（這詞在信上最後一次出現是在二14；動詞傳福音則在四13再出現一次〔第一章六次〕），而在下文發揮應許的主題。[41] 不過，由於福音和應許已被認同爲一，解釋應許的過程事實上就變成解釋福音的延續；因爲，就如福音與對外邦人的裨益有關連，同樣，應許也是與對外邦人的裨益有關連的（本節、14、29節，四28）。[42]

三9　可見那以信為本的人和有信心的亞伯拉罕一同得福。

可見原文在此爲推理詞，意即因此（金譯）或所以（新世）。[1] 所牽涉

37 Cf. N. L. Calvert, *DPL* 3*a*; Ziesler 39.（1）Tarazi 116認爲，本節的圓滿意思包括兩方面：聖經不單（甲）預先看見外邦人會因信稱義，並在創十二3預告此事，亦（乙）預先看見亞伯拉罕自己會因信稱義（十五6），並在十二2～3預先以此作爲福音向亞伯拉罕宣告。可是，（乙）值得置疑，尤其因爲加三本節的重點顯然是在外邦人身上（τὰ ἔθνη . . . πάντα τὰ ἔθνη）。（2）另一方面，Dunn（'Search' 311）認爲，神給亞伯拉罕的應許事實上就是福音，正是由於這應許談及將要臨到外邦人的祝福。但此解釋似乎忽略了一個重要元素：那將要臨到外邦人的祝福，正是亞伯拉罕自己將要經歷的因信稱義之福。

38 J. Barclay 88.

39 O'Brien, 'Missionary' 11（cf. 20）.

40 Hansen（1994）89-90 n.

41 名詞 ἐπαγγελία：三14、16、17、18（兩次）、21、22、29，四23、28；動詞 ἐπαγγέλλομαι：三19。

42 Hansen（1989）84.

1 ὥστε = inferential particle（Moule 144; cf. Rogers 75*a*）, 'for this reason [RSV], therefore, so [NIV, NJB]'

的邏輯關係可表達如下：

神的應許說，萬民（＝外邦人）要藉著亞伯拉罕而得福（8節）

那以信為本的（外邦人）就是亞伯拉罕的兒女（7節）

因此，那以信為本的（外邦人）就和有信心的亞伯拉罕一同得福（本節）[2]

那以信為本的人一詞重複自第七節，指「那些從信心取得他們的身分、以信心作爲他們的身分標誌的人」，即是「那些本著信心而活的人」。[3] 根據上文的提示，亞伯拉罕所得的福就是因信稱義之福（6節）；第八節以聖經預先看見「神要因信稱外邦人爲義」，作爲聖經預先向亞伯拉罕宣告「外邦人要藉著你而蒙福」這福音的理由，就這樣將所說的福認同爲因信稱義之福；故此，和有信心的亞伯拉罕一同得福[4] 意即像亞伯拉罕一樣獲得因信稱義之福；[5] 亞伯拉罕如何因信稱義，外邦人照樣因信稱

（BDAG 1107*a*, s.v. 1 a）. 此字在二13出現過（見二13註釋註 4〔上面 487〕），下文再出現三次（24節，四7、16），後三次的用法與本節相同，都是引介獨立句子的推理詞。

2 參較 Matera 123. 如此分析勝於把 8～9節視爲縮減的三段論法，如下（Debanné, 'Galatians' 136）：
大前提（隱含的）：所有人都是以同樣的方式被神稱義（並在亞伯拉罕裡蒙福）的
小前提：外邦人是藉著信〔不是因行律法〕被神稱義（並在亞伯拉罕裡蒙福）的（8節）
結論：所有的人都是藉著信〔不是因行律法〕被神稱義（並在亞伯拉罕裡蒙福）的（9節）

3 參三7註釋第三、四兩段（上面 670-71）。

4 εὐλογέω 在保羅書信另外出現六次（新約全部 41次）：以神爲主事者的（如在本節）一次（弗一3），以人爲主詞的五次（羅十二14〔兩次〕；林前四12，十16，十四16）。這七次呈現四個意思：（1）按此字的普通用法，其明顯的意思是「說（某人的）好話」，因而在教會崇拜的文理中是讚頌／讚美（林前十四16，思高／新譯）；（2）在聖餐時爲杯獻上謝禱（林前十16），此祝謝／祝禱（現修／新譯）大抵有將杯分別爲聖的果效（Morris, *Corinthians* 145; cf. BDAG 408*a* [s.v. 2 b]）；（3）求神賜福某人（羅十二14a、b；林前四12）；（4）神把恩惠賜給人（弗一3；加三本節）。

5 （1）在 σὺν τῷ πιστῷ 'Αβραάμ 一詞內，介系詞的意思不是指時間上的同時（所有信徒都是在亞伯拉罕稱義時，和他同時得稱爲義），而是指方式上的同樣（像亞伯拉罕一樣地因信稱義）；cf. W. Johnson, 'Paradigm' 195.（2）Hansen（1994）91認爲，在保羅應用亞伯拉罕之事蹟的文理中，那以信為本的人所得的福變成雙重的屬靈福氣：得稱爲義及獲賜聖靈。一方面，8節顯然將稱義與祝福認同（見正文）；同時，聖靈的同在（2、5、14節）被提出來作爲加拉太人已經領受祝福的可見證據。Willitts（'Context' 117-18 n.36）也是認爲，保羅將亞伯拉罕之福解釋爲領受聖靈。筆者倒認為，純粹從解釋本節的角度而言，本節的得福僅指因信稱義之福；但就事實而論，我們記得保羅認爲得稱爲義與獲賜聖靈二者彼此牽涉，如上一段（三1～6）的論證所暗示的（參三6註釋末段〔上面 664-65〕）。

義。[6] 有信心的原文本身可解爲「忠信的」，數本英譯本也是這樣翻譯；[7] 有釋經者甚至認爲，「信實的亞伯拉罕」和「那些源自（神的）信實的人」構成雙關諧語。[8] 不過，儘管「忠信的」是猶太人喜歡用來描寫亞伯拉罕的形容詞，[9] 有信心的才是正確的譯法，[10] 因爲文理強調的不是亞伯拉罕的忠信，而是他的信心（6節）。[11]

保羅在這裡不說「一同得稱爲義」而說一同得福，可能是由於他仍在使用敵對者所用的詞彙，[12] 但他保留得福這字眼（參8節）可能還有另一個原因：在隨後的數節（10～14節），保羅將會根據聖經來辯證律法和咒詛（甲）與信心、稱義和祝福（乙）之對比（特別留意14a），因此，他在本節使用得福這字眼，使本節（及本小段〔7～9節〕）與第十四節前後呼應；而保羅在針對猶太派基督徒對「亞伯拉罕之福」的解釋，爲外邦信徒重新詮釋其意義時，就可以用最強烈的措辭（咒詛與祝福之對比）指出，煽動者所提供的與福音實在授予的二者之間的差異。[13]

加拉太的煽動者認爲，惟有亞伯拉罕的子孫才可以有分於亞伯拉罕

6 Hays（1983）203 = Hays（2002）173-74聲稱，認識以下一點是十分重要的：外邦人得福並不是他們的信心的結果，而是亞伯拉罕的信心的結果；神賜給亞伯拉罕之福被「替代性地（vicariously）」延伸至列國。再一次，這涉及 ἐκ πίστεως 一詞內的 πίστις 是否指基督徒的信心；筆者（像 Williams ['Hearing' 87-88 n.2] 一樣）認爲答案是正面的：參二16a～b 註釋「第五個問題」之下第二段（上面552-53），三7註釋第三、四兩段（上面 670-71），三8註釋第二段之（一）= 上面 675。

7 I.e., πιστός = 'faithful'（KJV, RV, NEB, REB）——除非 KJV 的 'faithful'（在當時的用法）是 'full of faith' 之意。此字在保羅書信共出現33次（新約全部67次）；詳參《帖前》469-70。

8 Dalton, 'Meaning' 37. 作者認爲，亞伯拉罕並不是被描寫爲信心的模範，而是獲賜應許者；重點不是在人的信心，而是在神的信實。Cf. Matera 118: 如在7節，οἱ ἐκ πίστεως 是那些「因耶穌基督之信而得稱爲義，因而相信祂」的人（參三7註釋註22〔上面 671〕）。

9 參：次經《馬加比一書》二52（見三6註釋註 14、18〔上面 659、660〕）；《便西拉智訓》四十四20（見同上註 20〔上面 660〕）；《馬加比二書》一2（「願天主記念他與自己的忠僕亞巴郎……所立的盟約」〔思高〕）。

10 Fitzmyer 786*a*（§22）. I.e., πιστός = 'believing'（NKJV）, 'trusting'（BDAG 821*a* [s.v. 2]）, 'who trusted'（LN 31.86）. Perkins 65的翻譯是奇怪的：'people of faith are blessed with the faith of Abraham.' 這話的意思應該是：神以亞伯拉罕的信心祝福有信心的人，意即有信心的人獲賜亞伯拉罕一樣的信心。但這不是原文的意思。

11 Vine 2.72; Tolmie 114.

12 Burton 162說「無疑」是這樣。

13 R. Longenecker 116. Cf. Betz 143*b*: 保羅下一輪的論證（10～14節）仍然需要此福字。

之福；但是保羅指出，以信爲本的人就是亞伯拉罕的兒女（7節），他們就與亞伯拉罕一同獲得因信稱義之福（9節），就如神與亞伯拉罕立約時所預先看見的（8節）。這一小段對加拉太人的信息就是：信心就是蒙福的途徑；他們因信已成爲亞伯拉罕的兒女，並與有信心的亞伯拉罕一同得福。因此，他們用不著煽動者進一步教導他們，如何進入或維持那個關係。[14]

4.2.2 律法：帶來咒詛（三10～12）

（一）本小段和下一小段（13～14節）[1] 所引的舊約經文，呈現交叉式排列法，如下：

甲　咒詛（10b）：凡不常……去行的，就被咒詛（申二十七26）
　乙　生命（11b）：義人必因信得生（哈二4）
　乙'　生命（12b）：行這些事的，就必因此活著（利十八5）
甲'　咒詛（13b）：凡掛在木頭上都是被咒詛的（申二十一23）

宣告咒詛的兩節將應許生命的兩節夾在中央。[2]

（二）若退後兩節到第八節，則交叉式的結構可延伸至第十四節：

甲　祝福（8b）：萬國都必因你得福（創十二3）
　乙　咒詛（10b）：凡不常……去行的，就被咒詛（申二十七26）
　　丙　生命（11b）：義人必因信得生（哈二4）
　　丙'　生命（12b）：行這些事的，就必因此活著（利十八5）
　乙'　咒詛（13b）：凡掛在木頭上都是被咒詛的（申二十一23）
甲'　祝福（14a）：這便叫亞伯拉罕的福……

14 Cf. R. Longenecker 124.

1 Willitts（'Context' 105）認爲，加三10～14可算是全部的保羅書信裡最難解的經文段落之一。Wright（'Curse' 138）稱此數節的論證爲「緊密和拐彎抹角（tight and tortuous）的」。

2 Garlington, 'Role' 85 n.1; cf. Catchpole, 'Crucifixion' 381; Perkins 67. Moyise（'Paul' 85-86）指出，四個引句由某些「標字（catch-words）」連起來：首末兩個引句皆含被咒詛（ἐπικατάρατος）一字〔還有其後的 πᾶς 字〕；第二、三兩個引句皆含得生／活著（ζήσεται）一字；又第一、三兩個引句皆含去行／行這些事（ποεῖν αὐτά）等字。

祝福、咒詛和生命，是申命記用以總結律法之頒賜的四個詞語中的三個：我今天指著天地向你們作証：我已將生命與死亡，祝福與咒詛，都擺在你面前；你要選擇生命（申三十19，思高）。[3]

（三）若再退後兩節到第六節，所呈現的交叉式排列便增加一個項目，如下：

甲　信心（6a）：亞伯拉罕信神，這就算為他的義（創十五6）

乙　祝福（8b）：萬國都必因你得福（創十二3）

丙　咒詛（10b）：凡不常……去行的，就被咒詛（申二十七26）

丁　生命（11b）：義人必因信得生（哈二4）

丁’生命（12b）：行這些事的，就必因此活著（利十八5）

丙’咒詛（13b）：凡掛在木頭上都是被咒詛的（申二十一23）

乙’祝福（14a）：這便叫亞伯拉罕的福……

甲’信心（14b）：使我們因信得著所應許的聖靈

嚴格地說，與甲’（因信獲得聖靈）對應的，不是甲本身，而是甲所支持的、上文的論證，即加拉太人是因聽信福音而得以領受並繼續經歷聖靈的（三2～5）。[4] 這種交叉式排列法將重點放在最外面的一對（甲、甲’）和中央的一對（丁、丁’），從而顯示保羅的論證之重點是在於因信領受聖靈及獲得生命（甲、甲’、丁），與因行律法得生（丁’）相對。[5] 前者

3　Wakefield 133-35. Harvey（‘Galatians’ 228）提出類似的分析：（甲）祝福（7～9節）、（乙）咒詛（10節）、（丙）生命（11節），（丙’）生命（12節）、（乙’）咒詛（13節）、（甲’）祝福（14節）。

4　Wakefield 136-37. Boers（*Christ* 237, 256-57）則認爲保羅的思路呈現這樣的交叉式排列：

（甲）亞伯拉罕因信稱義　（6～9節）

（乙）在律法之下的人是在咒詛之下　（10節）

（丙）因信稱義與因行律法稱義相對　（11～12節）

（乙’）基督的救贖使人脫離律法的咒詛　（13節）

（甲’）外邦人要藉亞伯拉罕得福的應許獲得兌現　（14節）

留意作者在末行的講法：‘the fulfillment of the promise that the gentiles would be blessed in him.’ 但保羅的講法是：亞伯拉罕的福（相當於作者的「外邦人要藉亞伯拉罕得福」）臨到外邦人；得著所應許的聖靈（不是作者所說的「外邦人要藉亞伯拉罕得福的應許」）。

5　參較 Wakefield 138 with n.22, 139-40. 亦參《羅》2.584-85。

與祝福相連，後者與咒詛相連。猶太傳統的等式是：遵行律法＝祝福＝生命，不遵守律法＝咒詛＝死亡；保羅把它倒轉過來，以致現在的等式變成：信心＝祝福＝生命＝聖靈，律法＝咒詛（＝死亡）＝肉體（參三3）。[6]

三10　凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」

上一小段（7～9節）已從正面辯證因信稱義之理，在本小段（10～12節）保羅再從反面辯證，人不可能靠律法的行爲稱義，藉以支持他的立場。本節開首在原文有「因爲」一詞。[1]（一）有認爲其作用只是表達繼續之意（如在一11）。[2]（二）另有認爲，這詞表示隨後數節的功用是解釋之前數節（6～9節）所隱含的、因信稱義與靠遵行律法稱義之對比。[3] 最可取的解釋是，（三）這詞保持了「因爲」之意，但它所支持或解釋的是在上一節和本節之間、沒有表達出來的思想，[4] 即「但是，以行律法為本的（本節）並不和亞伯拉罕一同得福（9節）」；[5] 得出的整個意思即是：那以信為本的人和有信心的亞伯拉罕一同得福（9節），但是（另一方面）那以行律法爲本的不能與亞伯拉罕一同得福，因爲凡以行律法為本的，都

6　Cf. Wakefield 144.

1　γάρ = ‘For’（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU）.

2　Scott, ‘Curse’ 187 n.1, endorsed by Willitts, ‘Context’ 118 n.38（所引 DBAG 應爲 BDAG）。（參一11a註釋第二段〔上面 283〕。）司各脫又列出羅二25，五7，十四5、15；加五13爲同樣用法的例子。但 γάρ 字在羅二25，五7，十四15和加五13都較可能有提出理由的作用（依次參《羅》1.406-7，2.57-58，4.423；加五13a註釋首段〔下面 1196〕）。

3　R. Longenecker 116. McKnight 153同樣認爲本節提供了6～9節的理由：蒙神接納是基於信心，因為沒有另一途徑——律法只能帶來咒詛，不能帶來蒙神接納。Kim（*Paul* 129 n.3）則認爲本節支持2～9節。這看法與剛提及的分別不大，因保羅以6節證實1～5節的立論（見三6註釋第二段〔上面 658〕）。

4　如在羅二25，五7（參《羅》1.406-7，2.57-58）。

5　So, e.g., Lambrecht, *Pauline* 279, *Collected* 261; Williams 88; Garlington, ‘Role’ 95, endorsed by Calvert-Koyzis, ‘Galatians’ 97.

是被咒詛的（10節）。[6]

以行律法為本的一詞，似乎是爲要刻意與那以信為本的人（7、9節）構成對比而鑄造的。[7] 因此，就如那以信為本的人是指「那些本著信心而活的人」：他們是因信稱義（二16）、藉著信領受聖靈（三2），並以信心作他們的生命原則的；[8] 照樣，那以行律法為本的就是「那些本著律法而活的人」：[9] 他們不僅靠行律法稱義（新譯）或想靠著遵行律法稱義（當代），[10] 而且在籠統意義上以遵守法律為憑藉（現修），[11] 以遵行律法作爲引導他們生命的原則。保羅聲言，凡是這樣的人都是受詛咒的（和修），直譯作都在咒詛之下（新譯）。他的意思不是：他們都應受咒罵／詛咒（思高／金譯）或都是該死的（當代），而是：他們都是活在咒詛之

6 一些中英譯本以相反地／反之／相反（當代／思高／金譯）或「另一方面」（NEB, REB / NJB: 'On/on the other hand'）開始本節，似乎反映了這種理解。（1）Morland 184 更明確地認爲，保羅在此使用的，就是亞里士多德所稱的「從反面辯證法」，例如：「自制是好的，因（γάρ）缺乏自制是有害的。」（2）Anderson（*Rhetorical* 163）指出，10a 包含 ἐπιφορά 此修辭現象，即是先後的兩個子句以同一個字結束（ὅσα γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν）。

7 即是 ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν 與 οἱ ἐκ πίστεως 相對。這是 ἐξ ἔργων νόμου 在信上出現的最後一次；前五次是用作副詞（二16〔三次〕，三2、5），這一次則爲述詞。Silva（2001）227-28 認爲，保羅實際上把以行律法為本的從負面角度定義爲「不是以信爲本的」。Pelser（'Opposition' 398）認爲，保羅在此使用 ὅσοι 而不是 οἱ，很可能是爲要將以行律法為本者描寫爲「模糊的人物（shadowy figures）」。此見解值得置疑；ὅσοι 的功用只是表達「任何人若符合這裡的描述」之意。

8 見三7註釋第五段之（四）＝上面 672。

9 Silva（2001）228（= Silva, 'Faith' 224）指出，介詞最常是在動詞之後使用（'ruled by verbs'）的，故此問題是，οἱ ἐξ ἔργων νόμου 所隱含的動詞意思是甚麼？答案由文理提示了，因保羅隨即在 11b 引哈二4（ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται），而動詞 ζάω 又在 12b 的引句（利十八5）中出現。這就是說，οἱ ἐκ πίστεως 是那些（像亞伯拉罕一樣）本著信心而活，因而獲得祝福的人；而 οἱ ἐξ ἔργων νόμου 則是那些本著律法的要求而活，因而被咒詛的人。不過，此解釋假定了 11b 的因信是連於動詞活字，而不是連於名詞義人；參三11註釋末後九段（下面 721-29）。

10 MHT 3.260 譯爲「信『靠行爲稱義』之徒」。Cf. Kruse, *Paul* 79; Silva, 'Faith' 247（point [6]）.

11 類似的譯法見：LN 33.473 = TEV; BDAG 285*b*（s.v. εἰμί 10）, cf. BAGD 225*a*（s.v. III 3）. Cf. also NIV, NEB, REB, RSV, NRSV, NJB; Silva（2001）228, Silva, 'Faith' 225. Zerwick §134 指出，ἐκ + εἰμί 這種結構表達有關的一類人的特色。Caneday（'Redeemed' 194; endorsed by Dumbrell, 'Abraham' 30 n.3）譯爲 'as many as are nomists'（解釋爲「與舊的約認同的人」）。但這解釋不可取，因爲 ἐξ ἔργων νόμου 一詞在上文出現的五次（二16〔三次〕，三2、5）一貫的意思是「藉著律法的行爲」＝「藉著遵行律法」；雖然這詞在此不是（如在上文的五次）用作副詞，而是與冠詞連著而構成名詞，但這種文法上的改變不足以改變這詞本身的意思。Cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 199*b*. Caneday 及 Dumbrell 均引 BAGD 225, 但該處對本節的片語之解釋與二位作者的解釋不同。

下（現修）。[12] 在咒詛之下的不能得神的賜福，就本章而論，即是不能分享因信稱義及領受聖靈之福（8、9、14節）。[13] 這些以律法為本的人是誰呢？（一）有認爲是外邦人；[14] 但凡字表明，不能將此詞侷限於外邦人。[15]（二）亦有認爲是籠統地指猶太人：他們遵守律法的生活方式賦予他們特別的身分，並使他們與別人區別出來。[16] 可是，這詞在其文理中是與以信為本的人（7、9節）相對的，即以律法爲本的人並不是本著信心而活的人；而保羅不大可能會不加鑑別地將他所有的猶太人同胞視爲不是本著信心而活的人。[17]（三）從本書的文理看來，保羅主要想到的很可能是他所反對的猶太派基督徒（即加拉太的煽動者）以及任何跟從其教導的人（不管是猶太人或外邦人）。[18]

12 ὑπὸ κατάραν 在希臘文聖經僅此一次。無冠詞的 κατάραν 也許有「咒詛——與祝福相對」之意（Hendriksen 127 n.94）。除了本節一次和下一節兩次，κατάρα 在新約另外只出現三次：來六8；雅三10；彼後二14。

13 Cf. Kruse, *Paul* 82.（1）McLean（*Rituals* 122-23）認爲，在古代世界，咒詛是實在的，到了被用作武器的地步（例如：士九57；箴十一26，三十10）；在整個古近東世界，咒詛都被用來威嚇及懲罰違犯神明之意旨者。這情況同樣適用於保羅的著作。（2）作者又認爲（McLean, 'Pharmakos' 190），在咒詛之下具物質意義：違犯律法者實在地招惹一種致命的、污染身體的咒詛，他們絕對遭受其毒性之侵害。此解釋值得置疑。（3）Wisdom 223 認爲，在咒詛之下是指咒詛將使人敗壞的人從社群中排除，使社群不受其害，而保羅的願望正是，加拉太人會把煽動者（參下面註18之〔1〕）從他們的群體中排除，像他在四30所明說的。但申二十七26a 原句和保羅的引句二者的文理同樣提示，咒詛是不服從神／律法的懲罰。此外，威斯頓對四30的理解是有疑問的；詳見四30註釋第二、第三和第五段（下面 1102-4、1105-6）。

14 Gaston, *Torah* 74; Hall, 'Galatians' 76. Cf. Smiles 171-72 n.149（continued）：所指的是由外邦的罪人（二15）所代表的違反律法者。Gaston（loc. cit.）所用的一個理由是，由於14節明說基督從律法的咒詛中贖出來的是外邦人，10節的咒詛也就必定是落在外邦人身上的。Young（'Shifts' 207）針對此說指出，13～14節容許我們解爲單指猶太人（1）或解爲猶太人和外邦人（2），但不容許解爲單指外邦人（3）。

15 Dalton 64 n.*u* 指出，在保羅所屬的較嚴謹的猶太傳統中，異教徒雖然是在神與以色列所立的約之外，卻仍然必須遵守律法的要求，且因沒有遵守而被定罪。

16 Brasswell, 'Blessing' 77.

17 Cf. Silva, 'Faith' 225.

18 Cf. Silva（2001）232; Silva, 'Faith' 226; Martyn 308 with n.76; McLean, *Rituals* 124.（1）Wisdom 2 n.6（continued）, 13, 160, 162, 223 認爲，保羅在本節的論證主要是針對加拉太的煽動者，因而凡以行律法為本的是指他們，也許同時暗指加拉太人本身（若他們接受煽動者的福音）；Gillmann（Review 785）則認爲，這必然是威斯頓的論文最成問題的其中一點。（2）Wisdom 162 又認爲，保羅在本書一貫的做法是以間接的方式提及在福音的眞理方面與他意見相左的人（參二4、12，一7、9，五

保羅隨即引用舊約一段經文來證明這個命題。為甚麼凡以行律法為本的，都是被咒詛的（10a）？因為經上記著：「凡不持守律法書上所記的一切而去行的，都是受詛咒的」（10b，和修）。[19] 因為經上記著或類似的引句公式在保羅書信出現不下三十次，[20] 其功用是引入舊約聖經的話來支持或確定上文所說的話。受咒詛意即從神及其聖潔的群體被剪除，失去約的祝福。[21] 引句出自七十士譯本的申命記二十七章二十六節上半。[22] 引句與原句有以下的差異：（一）引句省略了原句的「人」字。[23] 第十二節的引句（行這些事的）同樣省略了原句（利十八5，七十士譯本）的人字，但保羅在羅馬書十章五節（遵行這些事的人〔新譯〕）引用後一句時，則保留了該字；由此可見，保羅在這裡（加三10、12）是刻意地把原句的「人」字省略了。此改動的一個結果，就是增加目前（10～14）數節的引句之間的平行情況，[24] 從而收辭令之效。[25] 更為重要的，（二）保羅的引句用律法書上所記的一切取代原句的這律法的話（新譯），[26] 其效

7、10，尤其是六12），凡以行律法為本的這詞可能亦是如此。不過，ὅσος 在四1和六16的用法不利於此說。

19 持守的原文 ἐμμένω 在新約另外只三次（徒十四22，二十八30；來八9）。Rogers 75*b* 將 ἐμμένει . . . τοῦ ποιῆσαι 翻譯為 'continuously . . . completely'（參 76*a* 之解釋）。Silva（Review of Rogers 382）指出，'completely' 這翻譯將不定時時態所表達的「完成（complete）」之意和字義上的「完全地」這觀念混淆了（Rogers 'confuses the aorist aspectual category of "complete" with the semantic notion of "completely"'）。

20 詳見《羅》1.402註2。加拉太書有四次：γέγραπται γάρ / ὅτι γέγραπται（三10，四22、27 / 三13）。Hatina（'Perfect' 12）認為動詞的完成時態表達「無時間性」之意：'the scripture simply stands written'. 不過，解為 'it was written and (therefore) remains (= stands) written', 似乎亦無不可。10b 的 γεγραμμένοις 可作類似的解釋。

21 Dumbrell, 'Abraham' 26. ἐπικατάρατος 在新約僅出現於本節和 13 節的引句。

22 申二十七26是利未人從以巴路山向以色列民宣告的一系列十二個咒詛之中，最後和最全面的一個；LXX 將 πᾶς . . . πᾶσιν 二字加進該節，從而擴充了 MT 原句的意思，使咒詛落在每一個不遵守律法書上所寫的一切的人身上（Scott, 'Curse' 195）。（NEB 於申二十七26同樣使用了 'any' 和 'all' 二字。）

23 即是將原句的 πᾶς ἄνθροπος ὅς 換成 πᾶς ὅς.「一切」這詞沒有在 MT 申二十七26的希伯來文原句中出現，但卻出現於下一節（二十八1；參八1，十一8、22，十二28，十三18）。有認為保羅的引句將這兩節融合為一（Cole [1965] 96; 周 100），但保羅較可能只是引用了 LXX 的申二十七26a（so, e.g., Ridderbos 123 n.3; Grundmann, 'Gesetz' 57; Bruce 158）；見上註。

24 即 10b 的 πᾶς ὅς 與 13b 的 πᾶς ὁ 之平行，及 12b 的 ὁ ποιήσας 與 13b 的 ὁ κρεμάμενος 之平行。

25 Cf. Stanley, 'Evidence' 238-39.

26 即是以 τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου 取代 LXX 的 τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου. 此改動可分析如下：**(1)** 斯丹理認為，τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ 這詞只有在申二十八58和三十10的用法才與它在加三本節的用法相同，即所指的是律法的要求，不是指咒詛（如在LXX申二十九19、20、26）。申三十10比二十八58更接近加三10的字眼（因申二十八58並無τοῦ νόμου 二字作為此詞本身的一部分），但申三十10的上文（1～9節）是論以色列人歸向耶和華並蒙祂賜福，申二十八58則開始一段扼要重述上文所詳述的咒詛（15～57節）的話；故此，保羅引句中的這詞（即 τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ）較可能是得自申二十八58（而非申三十10）。更為適切的，申二十八58將神的咒詛和以色列不謹守遵行寫在這書上的這律法的一切話（新譯）連起來，這與保羅的引句所假定的、對申二十七26a的解釋十分吻合。由此看來，若要為保羅引句中的 τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ 這詞尋找單一的背景，申二十八58無疑是最佳的答案。按這種理解，保羅以τοῦ νόμου取代了申二十八58的τούτῳ（或保留了申二十七26a的τοῦ νόμου二字），以澄清原來的ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ在加三10的文理中所指的是甚麼。Cf. Stanley, 'Evidence' 240-41 with n.206. 不過，瓦特斯不同意斯丹理將 LXX 申二十九20、26、19排除的理由（因這三節的主詞是「咒詛」而不是「律法」）；瓦特斯認為應把這三節與 LXX 申二十八58和三十10一起包括在「與加三10所引的申二十七26之格式有密切關係」的經文內。保羅引句的目的，是要說明這一點：凡倚靠律法上的作為的人，都在咒詛之下（加三10a，新世）；因此可以理解，為何保羅在加三10b 的複合引句內，將兩樣東西交織在一起，這兩樣就是：來自申二十八58及三十10的、強調律法的元素（τὰ ῥήματα τοῦ νόμου τούτου τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, . . . τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου），以及來自申二十九20、26、19的、強調律法之咒詛的元素（πάσας τὰς ἀρὰς τῆς διαθήκης τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου, πάσας τὰς κατάρας τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου, πᾶσαι αἱ ἀραὶ τῆς διαθήκης ταύτης αἱ γεγραμμέναι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου）。Cf. Waters, 'Galatians' 81-83.（Watson [*Hermeneutics* 431-32] 同樣認為，保羅引句中的 [ἐν] τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου 是源自 LXX 申二十八61，二十九20〔參 19、26 節〕，三十10的 [ἐν] τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου [τούτου]; 保羅自然地將指申命記本身的這字略去。）瓦特斯進一步認為，保羅將申二十七～三十視為一個分立的單元（'a discrete textual unit'）來解讀（Waters, 'Galatians' 84, cf. 112, point [1]）。

(2) 在申命記原為直接受格的τὰ γεγραμμένα（二十八58）、τὰς γεγραμμένας（三十10，二十九20、26）或主格的αἱ γεγραμμέναι（二十九19），在保羅的引句中變成間接受格的τοῖς γεγραμμένοις, 這純是文法的要求所使然，因為動詞ἐμμένω之後取間接受格（cf. Stanley, 'Evidence' 241）。**(3)** 申二十七26原句的（τοῦ νόμου）τούτου在加三10的文理中變成沒有前述詞，因而顯得多餘；將這字省略後，τοῦ νόμου 便取得絕對的律法之意，與保羅重複的用法（三2、5、11、12、13等處，尤其是10a 的律法的行為）相符（ibid. 241-42）。另外，**(4)** 保羅的引句以中性的（τοῦ ποιῆσαι）αὐτά取代申二十七26原句陽性的（τοῦ ποιῆσαι）αὐτούς. 此改動是不難理解的，因τοῖς γεγραμμένοις在申二十八58原來的前述詞（πάντα τὰ ῥήματα τοῦ νόμου τούτου τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ）及在加三10所暗示的（律法書上所寫的）皆為中性之物；與此同時，此改動卻不是必須的（ibid. 243）。瓦特斯因此認為，可假定中性的 αὐτά 是與申二十八58同化的結果；若此改動出自保羅，這表示保羅是把申二十七26和二十八58一起讀的（Waters, 'Galatians' 84）。

鑑於以上的討論，「保羅……沒有引用七十士譯本，而是相當自由的引用就是了」（周 100）這判斷值得置疑。Tolmie 114-15則認為，保羅的引句與原句之間的差異，可能是由於保羅是憑記憶引述，或是因他所用的 LXX 版本跟我們所用的不同。

果就是將原來對不堅守這律法的話去遵行的人（申二十七26，新譯）所宣告的咒詛籠統化，使之變成對凡不持守律法書上所記的一切去行的人（加三10，呂譯）所宣告的咒詛：原句的這律法是指在以巴路山上所宣告的十二個咒詛（申二十七15～26），引句的律法書在保羅心中則指成文的律法（這律法書：申三十一26；約一8）及其一切細節。[27]

驟然看來，本節下半的引句與上半節的命題背道而馳，因而引句並不證明命題：保羅的命題是，凡以行律法爲本的都是受咒詛的；引句的要旨卻是，凡不遵行律法的一切要求的都是受咒詛的。[28] 事實上，保羅是再一次使用了「省略三段論法」，即是省略了其中一個前提的三段論法，[29] 其中的邏輯可表達如下：

前提一：凡不持守律法書上所記的一切而去行的都是受咒詛的（10b）

27 Bruce 158（該十二個咒詛稱爲 the 'Shechemite dodecalogue'；此詞亦見於 Smiles 201）。(1) Lim（'Literalism' 56-57）則認爲是指申命記的全部。這裡所要求的順從類似申四2，十二32（LXX 十三1）所暗示的絕對要求。(2) Stanley（'Evidence' 243 n.211）認爲，保羅可能想到原句的上文所指的律例和典章（申二十六16、17）。不過，斯丹理同樣指出，保羅的引句所作的改動之累積效果，就是將原句「非歷史化（dehistoricize）」，即是將原句指申命記所載之立約儀式的地方刪去（Stanley, 'Galatians' 124 n.27）。(3) Witherington 232指出，保羅將原句這律法的話擴大爲律法書上所記的一切，此改動不利於以下這種理論：爭議之點主要僅爲那些使猶太人和外邦人分開的律例或習俗。

28 Cf. Moyise, 'Paul' 86: 若把不字從 10b 的引句挪走（引句變成凡……持守律法書上所記的一切而去行的都是受咒詛的），放在 12b 的引句內（遵行法令的，必〔不會〕因此獲得生命〔思高〕），才符合保羅的意思。既是這樣，保羅爲甚麼使用 10b 的引句呢？答案很可能是：此引句（申二十26）和 12b 的引句（哈二4）都是保羅的敵對者提出來支持他們的論點的，是他們「易於取得的彈藥（ready ammunition）」（J. Barclay 67）；保羅則反過來辯證，這些經文其實支持他的立場（cf. Smiles 201-2 [with reference to Barrett, 'Allegory' 6-7]; Watson, *Paul* 71）。Martyn 309提出五個理由，支持保羅在此是引用了加拉太那些教師所用的一節經文：(1) 保羅沒有在別處引用申二十七26。(2) 除了本節和13節，名詞咒詛（κατάρα）和形容詞被咒詛的（ἐπικατάρατος）沒有在保羅書信其他地方出現。(3) 雖然保羅在羅四的釋經處理有關亞伯拉罕的傳統時，也提到「那些本著律法而活的人」（14節；參《羅》1.614），但由於他在該處不需面對加拉太的教師所構成的威脅，他就對祝福和咒詛略而不提。(4) 申二十七26的咒詛符合那些教師的神學；可以假定，他們是使用這一類的經文來威嚇加拉太人。(5) 保羅對引句的使用，與引句的原意剛好相反（這一點經筆者修改；參本註開首及本註所屬正文）。

29 見三7註釋註 5（上面 667）。Anderson（*Rhetorical* 160）則反對此看法（即保羅在此省略了下述的「前提二」）；他認爲按此看法，太多的思想沒有表達出來。

前提二（省略）：所有以行律法爲本的人都沒有完全地遵行律法[30]或
沒有人完全地遵行律法[31]或
沒有人可以完全地遵行律法[32]

結論：凡以行律法為本的，都是被咒詛的（10a）[33]

30 Das, *Jews* 36-37, *Law* 146, 'Beyond' 159; Kruse, *Paul* 89; Räisänen, *Paul* 94; Morland 204. 摩爾蘭認爲，由於前提二是修辭三段論法的一部分，它只要大致上是眞的便足夠。因此，保羅只需要暗示人們事實上並不遵守律法，便已足夠。故此，律法的咒詛可自然地視爲經驗中的事實（'an empirical fact'）而不是基本的原則。Das（*Law* 146）則認爲，前提二亦可被理解爲表達一項原則：沒有人可以完全地履行律法。達斯進一步解釋（155），保羅可以用較淺易的方式辯證說，「所有不遵守律法之要求的人都是受咒詛的，因律法本身咒詛不遵守律法者。」但是這樣的講法會被加拉太人視爲一種挑戰，要他們更審愼地遵守律法。藉著省略了前提二，保羅避免說一些可被加拉太人解釋爲邀請他們遵守律法的話，同時逼使他們自己補充所省略了的前提。Westerholm（*Perspectives* 375 n.66）對此解釋表示同意。

31 Das, *Jews* 41-42, 142; Hansen（1989）117; Hübner, *Law* 19, 38; Matera 123; O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 280; Schreiner, *Law* 44; Venema, *Gospel* 177, 185; Wilckens, 'Werken' 90; cf. Ehrman, 'Galatians' 309*b*, 'Crises' 250*b*, 252*a*.

32 Borchert 291; George 230; Hong 41, 137（cf. idem, 'Misrepresent' 177）; R. Longenecker 118; Bell, 'Substitution' 164; Debanné, 'Appendix' 9-10; M. J. Evans, *NDBT* 401*b*; Garland, 'Defense' 175; Knox, *Paul* 108; Lindars, 'Quotations' 229; Pate, *Reverse* 187 n.38, 214 n.110; Schnelle, 'Galatians' 104, 'Discovery' 288; Schreiner, *Law* 76; Strickland, 'Inauguration' 253-55; Thurén, 'Law' 87. Cf. Hume 8; Rogers 75*b*; Smiles 171, 200; Anderson, *Rhetorical* 158; Byrne, 'Sonship' 154; Cassirer, *Grace* 40; Chilton, *Rabbi* 258-59; Kee, 'Christianity' 103; Marshall, 'Galatians' 51*a*, 'Letter to Galatians' 217; Waters, 'Galatians' 97; Watson, *Paul* 71; 曾 98。當代於 11節的意譯（從來沒有一個人，能夠不折不扣地遵行全部律法）反映了這種假設。Waters（*Justification* 168）斷言，我們若不接受此假設，就不能明白本節（'we make nonsense of the passage'）；若這假設是正確的，「律法的行爲」就必然是指人的活動。

(1) Braswell（'Blessing' 76-77）則認爲，隱含的前提二是「那以行律法爲本的（即猶太人民）是在律法之下的」；此前提加上有表達出來的前提一（10b：律法以咒詛威嚇人），便得出 10a 的結論。可是，將前提一表達爲籠統的「律法以咒詛威嚇人」沒有正視引句所用的特殊字眼（持守律法書上所記的一切而去行）。此評語亦適用於 Boring & Craddock 585*a* 的話：保羅的要旨是，律法作爲律法並不給人生命（三21），而是對所有人宣告咒詛，「不管他們是否『遵守』之」。(2) 按 Dumbrell（'Abraham' 24）的解釋，隱含的前提是：摩西之約的時代已經結束（因而該約所提供的赦罪之法，不能幫助現今不能遵守律法的人）。

33 摩爾蘭指出：根據亞理士多德，(1) 若三段論法的其中一個前提是眾所周知的，便毋需明白地提及，因聽者可自行把它加上。例如：蘇格拉底是必死的（結論），因爲所有人都是必死的（前提一）；被省略的前提二是不容置辯的「蘇格拉底是個人」（Morland 116）。(2) 以一格言（'maxim', 即著名的、權威性的引述）作爲「省略三段論法」中的一個前提或其結論，是常見的做法。在修辭的文理中，通常會在此引述（指格言）之前引入結論，並略去前提二（ibid. 117）。加三10正符合此模式：結論（10a）在權威性的引述（舊約引句，10b）之前，前提二被略去。

金世潤解釋了達致這種理解的邏輯步驟：（1）引句（10b，引申二十七26a）以負面形式表達了第十二節所引的、利未記十八章五節的原則：遵行法令的，必因此獲得生命（12b，思高），但不遵行律法的是受咒詛的（10b）。按照此種安排，保羅之所以說凡以行律法為本的，都是被咒詛的（10a），其理由必然是因他認爲，他們雖然以律法為本，卻沒有遵行律法。（2）但以律法為本的人，豈不按定義（見上面 686）就是遵守律法的人麼？那麼，他們是在何意義上被認爲沒有遵行律法，以致受到咒詛呢？這種推理堅決地驅使我們要留意引句裡的一切這個字眼：那些以行律法為本的人被視爲沒有遵行律法，因他們沒有遵守律法書上所記的一切。（3）但以律法為本這詞暗示，這些人承諾遵守律法。那麼，爲何他們雖然有此承諾卻仍然沒有遵守律法書上所記的一切？答案似乎只有一個：因爲他們不能遵守律法書上所記的一切。由此可見，本節上半的結論暗示了沒有表達出來的前提：沒有人可以完全地遵行律法。[34] 這種理解可從五章三節獲得支持：保羅在該處鄭重聲明（新譯），任何一個接受割禮的人必須遵守全部的法律（現修），爲要勸阻加拉太人接受割禮和藉著律法稱義（4節）；這做法的含意就是，「沒有人可以遵守律法的全部」可假定爲必然之理。[35]

這種傳統的理解（即本節隱含了「沒有人可以完全遵行律法」這前提）[36] 受到質疑，主要的理由有二：其一關乎猶太教的性質，其二是保羅自己的見證。第一，諾克早就認爲，「對猶太人而言，遵守律法並不牽涉像保羅在此所描寫的、完全成功或完全失敗這種絕對的對比，因爲在猶

34 Kim, *Paul* 141. Cf. Waters, 'Galatians' 99 n.95: 保羅的引句保留了原句的一切（πᾶσιν）及去行（τοῦ ποιῆσαι αὐτούς〔改爲 αὐτά〕）等字，表示保羅對經文的興趣是關乎遵行全部律法的一切要求。τοῦ ποιῆσαι αὐτά 是解釋 ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις 的 'epexegetical expansion'（Burk 66-67）。

35 Räisänen, *Paul* 94.

36 採納此傳統理解的釋經者（除了上面註32所提到的）還包括：B. Longenecker, 'Galatians' 69; B. Longenecker 140-42（但 140-41 所用的理由爲 Kim [*Paul* 144] 所質疑）。Avemarie（'Paul' 139-40）則提出異議如下：保羅在羅馬書（尤其是第一至三章及第七章）十分仔細地解釋「無人履行律法」這個信念，若他在這裡沒有絲毫表示就使用同一論證，那是使人驚訝的。

太人的信仰中沒有任何其他的思想，比神是無限量的、不止息的願意饒恕懺悔之罪人這事實更受到強調。」[37] 近代則有森達士、鄧雅各等學者認爲，第二聖殿時期的猶太教是一種「恩約守法主義」，即保羅當代的猶太教並不要求完全的遵行律法，而是律法本身備有補贖[38] 之法，使人可以藉悔改而獲得赦罪。既然保羅當代的猶太教並不要求人在遵行律法一事上達致完全，我們就不應把上述假定的前提二歸予保羅。[39] 第二，保羅描寫自己歸主前按著律法上的義來說……是無可指摘的（腓三6，新譯）；這不是由於他沒有犯罪或無一例外地履行了每一條律例，而是因爲律法上的義包括獻祭禮儀及贖罪日所帶來的好處。可見在猶太思想中持守律法書上所記的一切而去行的意思即是，在律法所提供的一切預備之下（包括贖罪的預備）而活，不是完全地遵行律法。[40]

可是，保羅在腓立比書三章六節的聲稱，很可能是「法利賽人心中的幻覺」，[41] 當時他還未認識到律法最深切的意思（參：路十八11～12）；但他成爲基督徒後，便對律法的要求及履行此等要求的可能有很不同的

37 Nock, *Paul* 30. Moore（*Judaism* 1.495, 3.151）謂保羅這樣把「義」定義爲完全地遵守神的律法，是斷不會被猶太敵對者接受的。諾克認爲保羅對法利賽主義的描述犯了不忠實之誤（*Paul* 29）；有三個因素可解釋保羅爲何會說出本節的話：（1）保羅是個法利賽人，不是個經學家，即他並非律法的專家；（2）他的歸主經歷涉及一種徹底的改變，因而使他不由自主地把他從前的信念扭曲了才表達出來；（3）他的辯證法受制於他爭論之目的，亦受到拉比式的訓練影響（30-31）。Räisänen（*Paul* 188）也是認爲，保羅給予他的讀者一幅扭曲的、猶太教的圖畫。認爲「保羅對律法之了解是一種誤解」最猛烈的抨擊，見於 Schoeps, *Paul* 29, 38, 200, 218, 260, 261, 262.

38 補贖 = atonement. 參《羅》1.516-17註 2。

39 參《羅》1.128（on Sanders）；Dunn（1993a）171. Cf. Morland 10; Wright, 'Curse' 145; Young, 'Cursed' 83. Hays（2000）257*a* 認爲，要求遵守律法上的完全是對猶太教那麼「可笑的模倣（a ridiculous caricature）」，以致此論點在保羅當代絕不會被嚴肅地視爲具說服力。McKnight 154甚至說，「除了像〔僞經〕以斯拉四書的作者那樣的古怪人士（eccentrics）外」，歷史上再沒有任何猶太人認爲，一個猶太人要就律法而言是完全無罪的，才可以被神接納。可是，如果有一份猶太文本（《以斯拉四書》）認爲律法要求完全的服從，那麼保羅有同樣的理解就確定並非不合理（'implausible'）的（Waters, *Justification* 169）。另見下面註43之（2）。

40 Dunn（1993a）171. Cf. Bring, 'Gesetz' 22; Borgen, 'Crucified' 349; Martyn 310-11. 馬廷認爲，討論中的解釋雖然受到廣大的支持，卻「幾乎一定是錯的」（311）。反對傳統解釋的釋經者還包括：Stanley, 'Curse' 482-83; Kuula 69-70; 後者認爲保羅自己（不是他的敵對者）在這裡扭曲了猶太人對律法的看法。

41 Cranfield, 'Law' 151（'an illusion of the Pharisee's heart'）.

看法（參：加五3～4；羅一18～三20，五13、20，七5～25）。[42] 至於第一世紀猶太教的性質，朗列科早就指出，巴勒斯坦的猶太教亦有必須遵守全部的律法這種教訓（如雅二10所反映的），這種教訓與人需要神的赦免之信息同時出現。[43] 金世潤在其近作《保羅及保羅新觀：再思保羅福音之來源》一書中引述好些學者的研究成果，指出保羅當代的猶太教雖然有救贖的教義（即是藉著恩約、悔改和赦罪而得救），但同時亦有完全地遵行律法的強調，就如藉律法的行爲得救這思想，與神的揀選這教義同時並存。而保羅書信的自傳部分（加一13～15；腓三2～9）提示，他把重點放在藉遵行律法達致自己的義，多過倚賴神的揀選和救贖。[44] 這可能就是其中一個原因，爲何保羅在指控猶太人沒有遵行律法時（羅二1～三20），並無提及悔改及猶太教其他的贖罪之法；在辯證稱義是藉著信而不是因行律法時，亦只是表明猶太人沒有遵行律法（二1～三20），卻沒有進而像希伯來書的作者那樣辯證，聖殿的祭獻[45] 是有缺點的，已被基督的祭獻取代了。此事實似乎提示，保羅作法利賽人時所奉行的猶太教，

42 參《腓》352-53；Waters, *Justification* 184-85. Cf. also Waters, 'Galatians' 99 n.95（2nd paragraph, point [2]）：若以腓三6這話爲正確地反映了保羅歸主前的自我評估（so idem, *Justification* 184），它所表明的只是保羅如今不同意的立場。關於保羅對履行律法之可能的看法，參 Schreiner, 'Evaluation'（esp. 278), 'Possible?'（esp. 159）. Thompson（*Perspective* 14-15）指出，必須作出一個十分重要的區別，就是保羅歸主前的自我評估（甲）和他信主之後對人的狀況之理解（乙）的分別。

43 R. Longenecker, *Paul* 41-42; R. Longenecker 118（with reference to idem, *Paul* 40-43, 120, 124）. 退一步而言，（1）就算「猶太教並不要求人在遵行律法一事上達致完全」（參上面註39及所屬正文），保羅在此信卻不是與猶太教爭論，而是與猶太派基督徒爭論。（2）即使保羅對其對手的批評可應用到猶太教本身，亦無理由要保羅受到猶太教的看法限制（這看法似乎是：律法並不要求完全的服從）；事實只是，保羅和他當代的猶太人在神學上有分歧。So Waters, 'Galatians' 99 n.95（2nd paragraph, point [1]）. 換句話說，問題是：保羅是否必須受現存的、猶太人對聖經的解釋所限制，抑或他可以爲自己發言（Waters, *Justification* 169）。

44 Kim（*Paul* 149）問道：若果，按「猶太教新觀」的跟從者所言，第二聖殿時期的每個猶太人都可以因爲誠意地承諾遵守律法，並藉悔改和獻祭得蒙赦罪，而自稱爲就律法上的義說……是無可指摘的（腓三6），那麼保羅說他更可以靠肉體（4b）是甚麼意思呢？他的意思顯然是，作爲熱心遵行律法的法利賽人，他的成就大過他的敵對者。那麼他是否說，他比他們更好的使用律法所提供的贖罪之法，更快捷和誠懇地爲自己的罪悔改？但保羅會否認爲，那些常常不遵守律法而需要頻頻悔改者（參：路十八9～14）是無可指摘的？腓三2～6的含意豈不是：他盡量完全地遵行律法的命令，以致盡量不需要悔改？

45 「祭獻」與「獻祭」（至少在筆者的用法中）的分別，請參《羅》1.502註2第二段。

並不強調補贖之法；他的猶太教似乎以這樣的方式尋求義：盡量完全地遵守律法，以致盡量不需要悔改[46] 和獻祭。[47]

46 參上面註 44。「悔改」是猶太教典型的觀念（Charlesworth, 'Methodology' 47），但這觀念在保羅的救恩觀裡所扮演的角色是很有限的。在保羅書信裡，動詞 μετανοέω 只出現一次（林後十二21〔新約全部34次〕），名詞 μετάνοια 亦只用了四次（羅二4；林後十9、10；提後二25〔新約全部22次〕）。保羅書信這麼少用悔改的詞彙，有幾個可能的原因：（1）如正文所言，他所奉行的猶太教並不強調悔改。（2）對保羅而言，信心已包含悔改在內（J. Behm, *TDNT* 4.1005; Cranfield, *Romans* 1.144-45 n.2）。（3）更爲重要的，猶太教常從守律法的角度去解釋悔改的意思（J. Behm, *TDNTA* 642, *TDNT* 4.995-99），這詞因而在保羅眼中是被貶值了；對他來說，救贖是藉著信靠基督而得，不是藉著巴勒斯坦的猶太教所定義之悔改（行爲上的改變）得來的（Gundry, 'Grace' 33-34, as cited in Howell, 'Center' 69）。（4）根得理又認爲，保羅對於人類因犯罪而虧缺神的榮耀，感受十分深刻，以致他並不認爲試圖遵行律法是足夠的，更遑論藉悔改來接受（因沒有遵行律法而需要的）赦免。律法愈幫助罪控制人（由於人的軟弱），悔改就愈不足以處理罪咎；因悔改暗示行為上的改變（Gundry, 'Inferiority' 220）。（5）Westerholm（'Reevaulation' 156）則指出，由於保羅認爲，肉體的意念既不服從上帝的律法，也的確不能夠服從（羅八7，新譯），肉體是不能產生有效的悔改的。

47 Kim, *Paul* 143-151（esp. 151）. 所引述的學者包括 Martin Hengel（145), Mark A. Seifrid（145-46）（cf. Westerholm, *Perspectives* 219 n.29;《羅》1.137-38連註 16），Friedrich Avemarie（146）（cf. Westerholm, loc. cit., 343 n.7），C. L. Quarles（146-47）（參《羅》1.137連註 15），G. N. Stanton（147）（cf. Westerholm, op. cit. 343 n.7;《羅》1.137-38連註 16），M. A. Elliott（147 n.82）（cf. Westerholm, op. cit. 344 n.8;《羅》3.735註16），T. Laato（145 n.73）（cf. Westerholm, op. cit. 227-28;《羅》1.142），及 T. Eskola（145-46 n.73; cf. 84 n.274）. 亦參《羅》1.135-39，該處指出森達士對一世紀猶太教之描寫不夠全面，因而不夠正確。另見導論第捌節乙部第二、第三兩項觀察（上面182-91）。

達斯同樣指出，米示拿（猶太人關於律法的傳統教訓集）有幾段文字，使森達士「認爲拉比們並不以律法爲要求完全的遵從」此觀點受到質疑（Das, *Law* 32-36）。事實乃是，坦乃英（即米示拿的作者們）對於神會如何審判人類持不同的立場：有時他們認爲律法要求嚴格和完全的順從，像迦瑪列（參《聖神》216*b*）那樣；有時則認爲神是根據人多數的行爲來審判人，如約瑟之子亞基巴（參《聖神》29*a*）那樣，因而人應存著這樣的心態來生活行事，即是彷彿每一個舉動都可能是在神的審判天平上決定生死的因素。雖然多數的拉比採亞基巴的立場，但 *m. 'Aboth* 3:16顯示，拉比們的確有時聲言，神的公平要求完全的服從（*Law* 36; 參《羅》1.137註15及所屬正文，亦參下註）。若猶太人常認爲律法要求嚴格的、完全的遵從，「保羅新觀」的主要前提便是錯的（*Law* 13; idem, 'Beyond' 150）。

Das（'Beyond' 150, 151）又指出，在森達士所分析的第二聖殿時期的猶太文獻中，至少有三組文獻反映這樣的看法：律法要求嚴格和完全的順從。第一，雖然僞經《禧年書》（主前第二世紀）的作者談到神對常是有罪的選民顯出憐憫，但是他堅持，神的用意是要人遵守律法，不得違犯（151-52）。第二，雖然昆蘭文獻多處提到，神對選民的審判是按照祂的憐憫，但另一主題則申明，神對所有的人（包括昆蘭社團）的審判將會是基於他們的行爲所賺取的。必須容許這兩個主題在張力中並存（152-54）。第三，對斐羅而言，雖然天秤較重的一方肯定是神的憐憫和罪的赦免，但律法仍然要求完全的服從，是所有人都應努力達致的（155-57）。達斯繼而指出一個重要的區別（157-58）：律法可被視爲包括它的框架（這框架是恩典），在這框架內，人不必達到完全服從的標準；但是從立法的角度，律法的要求是絕對的。雖然猶太人強調神的揀選及憐憫之重要性，但是他們的確堅持律法要求完全的服從。這與保羅新觀者的論點相反。而保羅新觀者的錯誤，就是在於預

由此看來，保羅在本節下半透過舊約引句所作的聲稱（按傳統的解釋），[48] 並不是全然在猶太思想範疇之外的。[49] 此聲稱既與保羅對自己的法利賽過去之見證相符，亦由新近的一些研究顯示爲值得接納，就用不著以諾克所提出的理由來解釋。[50] 我們反而可以認爲，保羅是針對著實

先排除了這個可能：保羅同樣認爲，要完全地遵行律法的要求，若非不可能，也是十分困難的。

48 Cf. Das, *Law* 170 n.73: 按加三10本身的教導，律法要求嚴格及完全的遵從，這種律法上的完全無人（可以）達致。

49（1）達斯在其有關「完全地遵守律法」的討論中（Das, *Jews* 142-48）指出，「保羅新觀」的支持者常忽略一件事實，即本節所要求的、對律法的完全遵從確是當代的猶太教文獻裡的一個主題；完全的行爲總是猶太教的理想（142）。雖然神爲罪與失敗預備了補救之法，嚴格及完全的遵行律法仍是理想（143）。保羅當代的文獻典型地將二者並列：神的律法要求完全的順從；神對一特別的子民（不管是猶太人民整體，或是這人民之內的餘民〔如昆蘭社團所自視爲的〕）的恩選和憐憫（145）。（2）達斯又指出，坦乃英猶太教的悔改、補贖和祭獻這整個制度，正是爲要改正「違反神的任何律例和誡命所引起的情況」而設的；這制度的存在並不表示人不用完全地遵守律法，反而表明了拉比們認爲神的律法要求完全的遵從。因此，人總要努力完全地遵行律法（Das, *Law* 37）。在典型的坦乃英思想中，存在著這種未獲解決或不可能解決的邏輯張力：有罪的人是基於神的恩典和憐憫而得救，但他們仍須嚴格地遵守律法（38），前者並不除去後者（39）。在坦乃英的看法裡，有時所有的賞賜都是基於嚴格地遵行律法而定；另一些時候，神是恩慈的和憐憫人的，祂白白地把恩約賜給不配的子民；我們必須讓這種不可能解決的邏輯張力存在（43）。這種張力甚至可見於坦乃英對以色列之蒙揀選的理解：有時，他們把以色列之被選歸因於以色列或其族長的功勞，有時則把以色列之被選視爲神白白的、不配得的恩典之結果。因此，認爲在坦乃英的文獻裡順從完全是對神的揀選之回應，這看法是不正確的。雖然該文獻常以順從爲對神的回應，但坦乃英有時亦表示，神不是無理地任意而爲的，祂的賜福是根據人該得賞賜的行爲和功勞（44）。總而言之，兩約之間的文獻（僞經《禧年書》、昆蘭文獻、斐羅〔關於此三者，亦參 Das, 'Beyond' 151-58; 見上面註47第三段〕）和坦乃英文獻的一些例子表明，神的律法要求人完全地遵從，儘管此項要求被嵌入了恩典與赦免之約的框架中（268）。（3）達斯再進一步指出，主要在猶太人的天啓文學裡，約、揀選、悔改、祭獻及／或補贖所扮演的角色大爲減少，律法的要求走到前頭。人必須具備絕對的完全或多數的好行爲；神常被視爲以衡量人的行爲作爲審判的根據。僞經《以斯拉四書》在其「恩約守法主義（covenantal nomism）」和「律法之完全主義（legal perfectionism）或近乎完全主義（near-perfectionism）」這兩個立場的辯論中，見證了當約的框架倒塌時可以有甚麼結果（絕對的順從是得救的條件：參《羅》1.137）。照樣，僞經《以諾二書》、《巴錄二書（敘利亞文巴錄啓示錄）》、《巴錄叁書（希臘文巴錄啓示錄）》及《三族長遺訓》之《亞伯拉罕遺訓》都顯示，當以色列之被神揀選不再是個因素時，律法的嚴格要求便相應地成爲焦點。這些文獻很多是反映了主後70年的事件，但它們如此強調律法之嚴格要求，乃是公元70年前的猶太文獻所小心維持的、恩典與要求之間的平衡受到損害的自然結果（Das, *Law* 69 [summing up 45-69]; cf. 268）。

50 見上面註 37（693）。關於諾克第三點所提到的拉比式訓練，Hanson（*Studies* 102）認爲，雖然保羅的神學並非拉比神學，而是基督教的神學，但他所用的方法卻完全是拉比所用的。但 Dibelius（*Paul* 40）指出，若拿保羅書信與他勒目（猶太教的法典）比較，便可以看見保羅在運用拉比的邏輯技巧時極有節制。

在的猶太教發言，在其中許多虔敬的猶太人力圖藉著完全地遵行律法去獲得義（儘管他們在此事上重複地失敗）；他在加拉太的敵對者身上所看見的，就是這種猶太教。與此同時，法利賽人保羅不會說，既然沒有人可以完全地遵守律法，凡以行律法為本的，都是被咒詛的（10a）；因爲，即使他發覺自己不能完全地遵守律法時，亦不會放棄嘗試，只會加倍努力。一個人若只有律法的體制作爲他唯一可生存的世界，是不可能說出本節的話來的；本節只能出自一個找到了另一選擇，因而離開了此律法世界的人的口中。這就是說，只有從他的基督徒立場，保羅才可以說出本節的話來。他在這裡的立論，很可能是他在基督的事件底下對律法重新詮釋的一部分（13節的討論將會更清楚的顯明此點）：他一經歷到神在基督裡所賜之義，就開始對自己和他的同胞沒有完全地遵守律法有不同的看法，不再視之爲加倍努力去完全地遵守律法的驅策，而是把它看爲「沒有人可以完全地遵守律法」的標誌。[51]

保羅在本節的聲稱引起了釋經者極多的討論；甚至有認爲本節構成了加拉太書（及羅馬書）「最難解決的問題」。[52] **以上**提出了筆者認爲是本節的正確解釋；**以下**討論另外的一些解釋和理論。

（一）有認爲以律法為本的人被咒詛，是因爲從基督的角度來看，守律法的行爲並不成全律法的真義。[53] 但此解釋將一個外來體（即是不屬於文理的思想）帶進經文裡。（二）另有認爲，去行二字（在原文是三個字）在原句是動詞持守的補語，但保羅將去行視爲形容整句，引句可重寫如下：「每一個藉著如此行而不支持律法書上所記的一切的人，是在咒詛之下的」。得出的意思即是：「做出律法的行為的人（10a）這樣做的時候，

51 本段大部分取自 Kim, *Paul* 152. Cf. Hong 141 = Hong, 'Misrepresent' 177: 神在基督裡施行了拯救這新事件，使保羅認識到猶太教的補贖之法是不足夠的。Das（*Jews* 46）指出，保羅書信完全沒有提及猶太教的補贖祭牲（'atoning sacrifices'），或是在基督以外有與神和好的方法。

52 Kirsopp Lake, *BC* 5.217 n. Wisdom 4-17對近代學者對加三10的各種解釋提供了綜覽。Stanley（'Curse' 482-86）和 Scott（'Curse' 188-94）分別列出四種和八種解釋；Bonneau（'Logic' 61-62）對前者提供了撮要。

53 Kertelge, *Rechtfertigung* 209; Bring, 'Gesetz' 22-23. Cf. Bruce 158（on Bring）.

其實並不是在支持律法書上所寫的一切，因爲後一個詞的含意遠超過光是行」；這正是那些靠行爲稱義的人被咒詛的原因，因他們誤解了律法的眞義。[54] 可是，此解釋十分牽強，所牽涉的「重寫」難以成立，[55] 並且像上一說一樣將外來的思想（行律法的人誤解了律法的眞義）引進經文裡。

（三）富勒認爲，律法的行為一詞是指律法主義，此律法主義以爲人可以藉著突出自己而向神賄賂，使祂不能不祝福他；換言之，律法的行為是「有罪和邪惡的行爲」，是「向神賄賂的罪」，是「顯然的／終極的反叛律法」而不是遵行律法。如此行的人是被咒詛的，因爲賄賂是律法所禁止的，更遑論向神行賄（申二十七25，參十17）。[56] 此解釋不可取，理由如下：（1）保羅的引句（申二十七26a）或其所屬的該章整體，都不是在公開指摘律法主義之罪；所宣告的咒詛，不是臨到律法主義式地遵守律法的人，而是臨到違反某部分的律法的人，例如製造偶像、輕慢父母、和父親的妻子同寢、暗中殺人（15、16、20〔新譯〕、24節）。第二十六節是籠統性的總結，所定罪的亦不是任何的律法主義，而是沒有遵守律法一切的命令。[57]（2）富勒一面除去（或不接受）隱含的前提二（沒有人可以完全地遵守律法），同時加上兩項建議：第一，基於行爲的救恩是賄賂；第二，行賄者是受咒詛的。但保羅（或任何其他的猶太作者）並

54 Boyarin, *Radical* 139-40, 141, 'Anti-Semite' 50, 51. Wisdom 14認爲，Boyarin 的解釋的前半部分（即是在「得出的意思」之下，筆者加上引號的那部分）是對的，但是他（Boyarin）沒有認出保羅認爲是「沒有遵行律法的一切要求」的原因。這原因（按威斯頓的理解）乃是，律法本身應許要藉亞伯拉罕的後裔（複數）祝福列邦，保羅將此應許緊連於律法對違約者的咒詛；詳見下文第（十一）說（下面 713-14）。

55 作者將引句末的 τοῦ ποιῆσαι αὐτά 翻譯成 'by doing it', 並在其「重寫」中將此片語放在句首：'Everyone, who [precisely] by *doing* it does not uphold all that is written in the book of the Law, is under a curse'. 這兩點都值得置疑。引句明說 'does not continue . . . *to do them*'（cf. NKJV), 怎可能變成 '*by doing it* does not uphold . . .'? 參註34後半（上面 692）。

56 依次見：Fuller, 'Paul' 36-37; *Gospel* 96, cf. 99（首引句），'Paul' 33（次引句），*Gospel* 95, cf. 96 / 'Paul' 36（第三引句）；'Paul' 35. Cosgrove（'Faith' 146）開宗明義的說，其文章的目的是要證明，保羅在本章餘下的論證（即三13～29）支持富勒對 10～12節之解釋。

57 Schreiner, *Law* 58-59; cf. idem, 'Possible?' 151-52, 155-56. Cf. also Sanders, *Paul* 54 n.34; Waters, 'Galatians' 94. 認爲富勒的解釋牽強之釋經者還包括：Bruce 158; Kim, *Paul* 130.

沒有將律法主義描寫成賄賂。[58]（3）富勒將律法的行為與律法區別，但此區分不能成立：保羅以倚靠律法上的作為（新世，本節）和靠著律法（11節）爲可交換使用的；即使在本節，律法的行為亦是由引句的律法書上所記的一切（呂譯、和修）解釋的。若律法的行為是指律法主義，而這又是了解保羅之要旨的鑰匙，則爲何這詞沒有在本章餘下的論證中出現呢？第十二節反而直截了當地說，律法（不是對律法之誤解或錯誤的態度）與信心相對。保羅在本節的引句所定罪的是沒有完全地遵行律法，不是存著「律法主義式的心態」來遵行。[59]

（四）森達士認爲，希臘文舊約聖經將咒詛與律法二詞連起來的就只有這一次（申二十七26）。保羅在此找到了反對外邦人必須遵守律法的「證明經文」：我的敵人是受咒詛的，你們（加拉太人）若跟隨他們，也是受咒詛的。按森達士的理解，承載本節之要旨的是律法和咒詛此二詞，而不是一切一詞，後者只是湊巧在這裡出現而已。[60] 可是，（1）在七十士譯本裡，將咒詛與律法緊連在一起的並非只有申命記該節（二十七26）；至少但以理書九章十一節是另一節（亦參：申二十九20～21）；因此，若要證明律法本身宣告咒詛，申命記二十七章該節並不是保羅的唯一選擇。[61]（2）該節所定罪的是違反律法，保羅不可能拿該節來證明接受律法會帶來咒詛。由於保羅在別處同樣將律法所產生的壞結果，不是

58 Das, 'Law' 161 n.42.

59 Das, 'Law' 161-62（引句英文原作 'legalistic frame of mind' [Fuller, 'Paul' 33], 引於 Schreiner, *Law* 58）。Cf. Moo, 'Legalism' 97-98. 衛斯桐從較廣的層面（主要根據羅馬書）辯證，律法的行為一詞並沒有富勒所賦予它的負面意義（Westerholm, *Law* 120-21 = *Perspectives* 319-20）。參三12註釋註 11（下面 732）。

60 依次見：Sanders, 'Righteousness' 57-58, 59-60, *Law* 21-22. Cf. Martyn 308-9 with n.78; McKnight 155; Bayes, 'Galatians' 154.（B. Longenecker 139 n.37, Laato ['Anthropological' 354 with n.60] 及 Waters [*Justification* 77] 均指出，森達士較早時曾採納較傳統的解釋：*Judaism* 137, 483. 森達士認爲僞經《以斯拉四書》亦有同樣的教導，但拉比文獻完全沒有這種看法，即是人必須達致律法上的完全〔137〕。）

61 Laato, 'Anthropological' 355. 若保羅的目的只是將咒詛連於律法本身，他大可以引用那些將咒詛明白地連於誡命的經文，例如：申十一28，二十八15、45；詩一一九（LXX 一一八）21（ibid. n.66）。

連於律法本身，而是連於違反律法（參：羅二12，四15，七10～11），而這也是他在本節所引的申命記該節明顯的意思，因此毋需區別引句所表達的意思和保羅要用引句來表達的意思。[62]（3）一切一詞在原句的文理中出現多次（申二十八1、15、58，三十10〔七十士譯本〕）；因此，認為這詞只是恰巧在引句中出現，對保羅並無重要性，此見解值得置疑。事實上，一切對保羅的論證十分重要；引句提供了凡以行律法為本的，都是被咒詛的之理由：律法要求它一切的律例都被遵守；保羅暗示那些律例沒有都被遵守，因而咒詛已經生效。[63]

（五）費歌頓認為，這裡所說的咒詛不是律法所宣告的咒詛，而是「在律法之下，即是必須藉著律法而活，因而排除了另外那個（基本的）選擇，即是藉著信而活」；簡言之，靠律法（包括律法的全部）而活，這本身就是律法的咒詛。[64] 但這不是本節（特別是上半節的命題與下半節的引句之間的邏輯關係）自然的解釋（參上段最後數行）。

（六）斯丹理認為，第十節的眞正目的是解釋在甚麼情況下咒詛成為實在的。咒詛成為實在的「條件」有兩方面：一是不持守……而去行（方式），二是不持守律法書上所記的一切（程度）。[65] 指出咒詛這種「有條件」

62 Westerholm, *Law* 162 n.54; Laato, 'Anthropological' 355. 賴添秣進一步針對森達士的異議（*Law* 22）指出（art. cit. 356），即使猶太教並沒有像加三10一樣的要求，那也不等於保羅的意思有別於他明白地寫下的話。

63 依次見：Fung（1988）142 n.28（cf. Morris 103-4 n.28）; Das, *Law* 164-65（cf. Ryken 108）. 再看註34所屬正文（上面692）。Cf. Scott, 'Curse' 191 with nn. 14, 15; Cranford, 'Possibility' 246-47; Hübner, *Law* 153, Review 311; Lieu, 'Reading' 157; Lambrecht, *Collected* 261; Stanley, 'Curse' 485-86（endorsed by Waters, 'Galatians' 94）. 瓦特斯又指出，保羅在數節之後將會把他的整個論證繫於創世記的引句中的一個字（16節：給你的一個後裔〔新譯；後裔原文為單數〕）；因此，認為保羅的引句之重點不是在一切而是在咒詛和律法，這不大可能是保羅引用和解讀聖經的方式（Waters, *Justification* 168-69）。

64 Fee, *Empowering* 391 with n.86; cf. 394（the curse = 'the necessity of Torah observance'）. Cousar（2001）60則認為，律法的咒詛在於律法的抑制力量（'its power to suppress'）。Georgi（'Galatians' 40）認為是在於律法驅使人不斷地有所行動，有所成就。Smiles 171-72 n.149（continued）認為，相對於落在外邦人身上的咒詛（見註14〔上面687〕），落在遵守律法的猶太派基督徒身上的咒詛，是「矇騙之咒詛（the curse of deception）」，意即律法不能實現（三21）它所應許的（12節）。

65 Stanley, 'Curse' 499-500（endorsed by Bonneau, 'Logic' 73 n.34）. Hays（2000）258*b* 同意此說；保羅

之性質的目的，是要嚇阻人不要符合這條件而使咒詛生效。全節的意思即是：任何人若選擇遵行猶太的律法，為要有分於亞伯拉罕的福，就反而落在被一個咒詛威脅著的處境中，因為律法本身對任何沒有遵行它的每一項要求的人，宣告咒詛。[66] 本節指出了「以律法為獲得祝福之途」的潛在危險；它可說具有「恐嚇」的功用，它的用意是藉著指出加拉太人打算採取的行動之可能的負面結果，使他們對其結果產生恐懼，因而對所打算採取的行動重新考慮。[67] 可是，保羅從引句（10b）所取得的結論（10a），不是說凡以行律法為本的人是在咒詛的威嚇之下，此恐嚇會在條件具備時生效，而是說此等人都是在咒詛之下；不但以色列的歷史表明了約的咒詛確實生效了，而且第十三節說基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛，祂受的是咒詛，不僅是咒詛的恐嚇，祂贖出我們脫離的是律法的咒詛，不僅是律法所提出的、咒詛的威脅。[68]

只是把申命記重複強調的一點告訴加拉太人：進入了約的人是受制於它的懲罰和咒詛的。〔Waters ['Galatians' 100] 接納這一點為正確的。〕在咒詛之下（10a）意即生活在申命記「有條件的咒詛和祝福」的制度之下，嚴格地按順服與否受審判。

66 Stanley, 'Curse' 500. Cf. Tarazi 125: 在咒詛之下意即咒詛在人的頭上，可隨時出擊；Williams 90: 律法帶來神的懲罰之威脅。

67 Stanley, 'Curse' 501. Cf. idem, 'Galatians' 124 n.26. Witherington 233接受斯丹理的看法為正確的。認為本節所談及的只是「可能的（potential）」而非實在的咒詛之釋經者，還包括 Braswell, 'Blessing' 76, 78; Tolmie 116.（B. Longenecker 135 n.27認為，Braswell 的解釋「全無說服力」。）Tolmie 119認為，本節隱含的前提二可理解為：雖然在其圓滿的意義上遵守律法是可能的事，不是所有人都成功地這樣做。保羅警告加拉太信徒（他們是不習慣遵守律法的外邦人），他們若跟從他的敵對者，就是冒著落在律法的咒詛下的危險，因他們不能夠遵行律法所要求的一切。托爾米又認為，保羅的陳述（10a）和引句（10b）之間的邏輯關係這麼難以捉摸，表示這是保羅的修辭論證中的一個弱點（also 123）。

68 Das, *Law* 147-48. Cf. Scott, 'Curse' 193; Anderson, *Rhetorical* 130-31 n.7. 安德遜指出，現在時態的是字（εἰσίν）使凡以行律法為本的和在咒詛之下二者的關係成為固定的，不是有條件的。保羅意即：你若以行律法為本，你就必是在咒詛之下。Westerholm（*Perspectives* 375 n.66）指出，由於保羅認為全人類都是在罪惡之下，有條件（違犯律法才生效）的咒詛會早就成為實在的了（'would have long since become actual'; 13節表明 'it had done so'）。Wakefield 76認為斯丹理的論證有自相矛盾之處：一方面，斯丹理同意「省略了前提二」之說是錯的，不但因保羅自覺有能力遵守律法（腓三6），也因沒有人能完全地遵守律法這思想，對保羅的論證是不切題的（Stanley, 'Curse' 482-83）；另一方面，為要使這可能的咒詛成為加拉太人遵行律法有效的阻嚇，斯丹理不斷提示，保羅凸顯「遵行律法若不是完全不可能，也是危險和困難的」這個思想（ibid. 495, 500, 505 – cited in Wakefield 76 n.68）。

（七）楊諾滿提出與斯丹理相仿的解釋：保羅沒有表達出來的前提是個條件子句，「如果那些以行律法爲本的人不遵行律法的一切要求」。這不是個獨立句子，而是形容保羅開首的陳述（10a）的；保羅承認，任何屬於摩西之約的人，如果他放棄約的任何要求，就落在律法的咒詛之下，因律法本身申明，不遵守其規條者是被咒詛的（10b）。因此，在咒詛之下並不是指一個實在的情況，而是指一個可能的結果。[69] 按此理解，楊氏將保羅在這一小段（10～14節）的論證「鬆散地意譯」如下：

10節　凡以西乃之約的律法爲其生活方式的人，就落在咒詛之下（若他們故意放棄律法的任何規條）；因聖經本身向任何聲言是活在律法的管轄之下，卻放棄它的一些要求的人，宣告咒詛。

11a　因此，顯然沒有人可以基於西乃的律法／約而屬於神的子民，同時明顯地放棄其任何要求。

11b　因此，因信成爲神的子民之成員的人，必須繼續以信引導他們的生活

12節　而不是以摩西之約；此約要求人遵行它一切的規條。

13節　基督在十字架上之死已釋放我們（本乎信的人）脫離西乃之約的能力或權力，就是因我們放棄像割禮及守日等要求而咒詛我們，

14節　其結果就是，儘管外邦人是沒受割禮的，如今也不會招惹律法的咒詛，反而可以領受亞伯拉罕之福及所應許的聖靈。[70]

可是，關於本節的咒詛不是實在的而只是可能的這一點，對第（六）看

69 Young, 'Cursed' 86（'not an actual situation . . . but a potential consequence'）. 在咒詛之下的意思不是，每一個依附律法的人都因而（*ipso facto*: by that very fact）被咒詛，而是：接受摩西律法爲宗教事情上的至高權威，即是同時接受律法有權向故意放棄律法的任何要求的人，宣告咒詛（88; idem, 'Shifts' 211）。

70 Young, 'Cursed' 91.（楷體爲筆者所加。）

法的評語同樣適用於此。此外，爲要將他對第十節的解釋與第十一節銜接起來，楊氏要在第十一節也加插與第十節的插入句類似的話；這種「讀入法」是不需要的。在楊氏的意譯中，第十一節的上下兩半並無邏輯關係，故「因此」一詞是不恰當的。還有一個問題：楊氏的解釋是否有此含意——只要他們不故意放棄律法的任何要求，那些以行律法為本的人便不會在咒詛之下，即是可以藉著完全地遵行律法而稱義？但這是與保羅在本小段（以及加拉太書全書）的用意背道而馳的。[71]

（八）配合著他對律法的行為一詞的解釋（主要指那些把以色列和外邦人分開的、社會的身分標誌），[72] 鄧雅各將倚靠律法上的作為的人（10a，新世）解釋爲：那些在保羅眼中是過分強調「猶太人與外邦人不同之處」（甲）以及「構成他們之間的界線記號的、那些特別的律例」（乙）的人；他們信靠以色列爲神的「寵幸國」的地位，過分認爲自己是與「列邦」分別出來的。保羅聲言抱持這種態度的人沒有遵守律法一切的要求，因而落在神的咒詛之下。[73] 保羅區別對律法的要求兩種不同的理解，遵行律法兩種不同的方式：倚靠律法上的作為是錯誤的方式，因誤以爲律法的目的是要保護和保證以色列之立約特權，從而把外邦人排拒於約的恩典之外；但神的約所要求的是信心（與神的關係是由信心構成及維持的），因而神的祝福也是向外邦人開放的，以愛表達此信心（五6）才是遵行律法的正確方法。[74] 簡言之，以行律法為本的人之「律例與規條的心態」過分狹隘地聚焦在律法上，而咒詛落在他們身上，因他們誤解

71 Kim, *Paul* 135-36; Das, *Law* 148 n.8（最後一點）。

72 參二16a～b註釋「第三個問題」之（三）首段＝上面528-29。

73 Dunn（1993a）172, cf. Dunn（1990）231（point [2]）; Dunn, *Theology* 362: 他們繼續堅持以色列的權利及與其他民族分開，因而是在抗拒神在福音裡所顯明的旨意。結果，他們對律法的理解和實踐都是不足的，他們沒有遵行律法一切的吩咐，因而落在申命記（二十七26）所宣告的咒詛之下。鄧氏（Dunn [1993a] 171）認爲本節的思想流程之邏輯顯示，倚靠律法上的作為（10a）等於沒有實行律法所要求的一切（10b）。而落在咒詛之下即是在約之外（178）。

74 Dunn, 'Nomism' 138, 139; Dunn（1993a）173. 郭 104（參郭－黃 89-90）採納鄧氏的立場。Cf. also Dunn（1993b）91: 倚賴律法的行為其實是違反了約的基本性質；84-85: 繼續堅持律法的行為其實是違約，因而違反了以約爲基礎的律法，招致申命記的咒詛。

了義「來自信心」之性質（三11～12）。[75] 這是「對誤解律法的咒詛」，[76] 此咒詛「主要關乎那把約之應許侷限於猶太人（只因他們是猶太人）的態度：它〔此咒詛〕落在那些在律法之內如此生活，以致將外邦人（只因他們是外邦人）排拒於應許之外的人身上」。[77]

鄧氏的解釋也是不可取，理由如下：（1）此解釋倚賴鄧氏對律法的行為一詞的解釋，而那解釋是很有問題的。[78] 就本節而論，鄧氏對這詞的解釋忽視了這個事實：保羅的引句（10b）提到律法的一切命令，不只是猶太民族主義的某些「徽章」。[79]（2）此解釋沒有正視引句所用的字眼：保羅說受咒詛的是凡不持守律法書上所記的一切而去行的人，不是對律

75 Dunn（1993a）187, 181.（楷體爲筆者所加，下同。）鄧氏重複使用 'the "from works of the law" attitude' 一詞：Dunn（1993a）173, 176（2x）, 177, 178. Cf. Braxton 89:「對神的約民之範圍持偏狹（provincial）的理解，就是在咒詛之下。」

76 Dunn, 'Works' 536 = Dunn（1990）229: 'the curse of a wrong understanding of the law'.

77 Dunn（1990）229. Cf. Dunn（1993b）86; Dunn, 'Dialogue' 283:「以定罪及排斥的方式將自己與其他人劃清界線」之舉動及生活方式本身，就是沒有活出律法書所設想的（參：羅九31～32）（關於鄧氏對羅九31～32的解釋，可參《羅》3.271-73）。雖然鄧氏在這裡沒有使用「態度」一詞，但 'in a condemnatory and dismissive（exclusive）way' 顯然包括「態度」之意。這詞在同文 286與「行爲」連著出現──「保羅所反對的態度與行爲（that attitude and praxis to which Paul objects）」；又與「所關注之事」連著出現──在 MMT 和加拉太書，律法的行為一詞所表達的 'attitude and concerns'（原爲斜體）是相同的。

78 Kruse, *Paul* 81. Cf. Hong 146. 詳參二15～16a 註釋「第三個問題」之（三）的討論（上面 528-32）。

79 Scott, 'Curse' 192; cf. Schreiner, *Law* 57; Waters, 'Galatians' 95-96. 瓦特斯又指出，這幾節多次使用表示活動的詞彙（10b: 持守、遵行〔思高〕; 12b: 遵行〔思高、新譯〕），因此，保羅主要的關注很可能並不是身分的問題（Waters, *Justification* 169）。

（1）Das（*Law* 157-58, *Jews* 40, 'Beyond' 162）指出，原句所屬的申二十七～三十這一大段，所定罪的是各種各類的違法行爲：不合法的性行爲、誤導盲人、移動地界、隨從別神，甚至侵犯孤兒寡婦的權利，向他們屈枉正直。總結性的經文（二十七26〔LXX〕，二十八1、15、58）一致地強調要遵行神在律法上所吩咐的一切。律法是個整體，必須全部遵守。照樣，原句之前的一段（申二十七15～26）所提及的律例也不是限於以色列的民族特色，每一條都在摩西律法別處有相同的命令。既然原句所結束的一段，完全不是關乎那些突出以色列的民族特色的誡命，那就難以明白，爲甚麼保羅在本節所說的律法的行為應限於律法中具有「以色列民的界限標誌」之功能的那些部分。（2）Das（*Law* 159-60）又指出，昆蘭的「社團守則」要求其成員按照摩西所要求的一切重新歸向摩西的律法（1QS 5.8），他們入會時被查問有關他們的「律法的行爲」，有否按照「這一切的律例」來生活（1QS 5.21-22, cf. 6.18），那些律例包括要避免發怒、急燥、憎恨、侮慢長輩、褻瀆、陰毒、傻話，和裸露（1QS 5.25-26, cf. 6.24-7.18）（cf. *DSST* 8-11）。可見根據律法作神的子民要求成員服從律法所要求的一切（接受割禮、守安息日、食物的條例只是開始）；昆蘭社團這種類似的情形提示，保羅在加三10想到的不僅是律法中有關種族界限的那些成分。Cf. Venema, *Gospel* 177, 185-86.

法抱持錯誤態度的人。[80]（3）第十節和第十二節之間一個十分重要的連接詞是「行這些事」。[81] 按鄧氏的解釋，這詞在兩節中有不同的意思：在前一節，沒有「行這些事」意即沒有藉著信心和愛心實行律法的意圖；在後一節，行這些事則指遵行律法的吩咐，律法並不是基於信心的（12a）。這樣把兩個完全不同的意思分別給予兩節內的同一片語，實在牽強。[82] 而且鄧氏的解釋所給予這詞在前一節的意思，也不是引句的經文本身最自然的意思，而是鄧氏根據別的經文引進來的：鄧氏認爲，保羅將信心、聖靈及愛心視爲如何遵行律法的鑰匙（羅三31，八4，十三8～10；加五14）。[83] 但此論點也是有疑問的，因爲羅十三8～10和加五14所論的不是如何遵行律法，而是律法是藉著愛得以成全。[84]

（4）第十三節的律法的咒詛拾起本節的被咒詛一詞，而基督救贖我們脫離了律法的咒詛（新譯）的意思不可能是，基督的救贖使我們脫離了對律法的、錯誤的看法！[85] 爲甚麼需要基督之死來使人脫離他們對律法所持的錯誤態度呢？如果問題是人對律法之誤解或誤用，基督教導人豈不是比爲人受死更能成就其使命嗎？事實上，基督之死所成就的是遠超過救贖人脫離對律法之誤解或錯誤的態度：祂救我們脫離現在這邪惡的世代（一4，呂譯、新譯），使我們不再受制於現世的邪惡的力量（其中以罪和死的權力爲主要，可能亦包括律法本身）。[86]（5）保羅能否預期他的讀者（或聽者）會明白，「維持猶太人的種族獨特性」這種態度顯然違反了摩西的律法？[87]（6）保羅對律法的批判不是僅針對律法的社會功能，而是

80 Kruse, *Paul* 81; cf. Schreiner, *Law* 57; Tolmie 118.

81 τοῦ ποιῆσαι αὐτά（10節末），ὁ ποιῆσας αὐτά（12b）。

82 B. Longenecker 136-37.

83 Cf., e.g., Dunn, 'Dialogue' 282 n.33.

84 參《羅》3.290-91；加五14註釋第三段（下面 1207）。關於鄧氏對羅三（27及）31的理解，可參《羅》1.546-48、560-61。

85 Scott, 'Curse' 192.

86 依次見：Sandnes, 'Justification' 135-36; Das, *Law* 156-57 n.33（citing Räisänen）, 160; 一4b 註釋首段（上面 229-30）。Cf. Hong 146.

87 Ciampa 278. 作者因此認爲，鄧氏對本節的解釋雖然「有趣」，但不是很有說服力。

針對整個律法：律法帶來咒詛（10、13節）、顯明過犯（19節）、使人爲奴（23～24節），並與罪的權勢（22節）和世俗的言論（四3〔新譯〕，參9節）/宇宙間所謂星宿之靈（四3〔現修〕）有關連。[88]

（九）賴特認爲本節的邏輯是這樣的（II）：

甲　所有接受律法的人就因而接受了以色列的民族生活方式；

乙　以色列作爲一個國家已在歷史上遭受了律法的咒詛（律法宣告，以色列若不遵守它，就會被咒詛）；

丙　因此，所有現今接受律法的人都是在這咒詛之下。

賴特指出，此論證是基於以下的假設（I）（解釋上面的「乙」）：

甲　以色列整體若不遵守律法，就是在咒詛之下；

乙　以色列整體沒有遵守律法；

丙　因此，以色列是在咒詛之下。

按這種理解，保羅在此想到的不是「死後受罰」這把架在罪人頭上的刀，而是申命記本身所談及的、以色列之被放逐，被異教徒所征服。保羅當代沒有任何猶太人會否認以色列之放逐已經發生，而眞正的回歸——例如以賽亞書和以西結書所預言的、榮耀的未來——仍有待實現。[89]

可是（1）金世潤指出，上面（II）的邏輯是有破綻的：從前提「甲」

88 Hong 146.

89 Wright, 'Curse' 147-48, cf. 141（n.1引《大馬色文獻》1.5-8 [cf. *DSST* 33]）。賴特（*People* 243）將第一世紀猶太教的「敘述（narrative）」淨化爲四問四答，如下：第一，我們是誰？我們是以色列，是創造之神的選民。第二，我們在哪裡？我們是在聖地裡，我們的焦點是在聖殿上；但是吊詭地（'paradoxically'），我們仍在放逐中。第三，問題在哪裡？我們有「錯的統治者」：一面是異教徒，另一面是妥協讓步的猶太人（'compromised Jews'），或是介於異教徒與猶太人之間的希律及其家族。第四，解決的方法是甚麼？我們的神必須再次行事，使我們獲得眞正的統治，即是他自己的王權透過正當地委任的官員而施行；在等候的時期，以色列必須忠於其立約憲章。Cf. Waters, *Justification* 122-23.

Fowl（'Allegory' 85 n.20）表示同意賴特的論點，即這裡的咒詛是落在以色列身上，不是個別罪人身上的。Hafemann（'Exile' 363）認爲，保羅在本節引用申二十七26a 及 二十九19b，表示對他來說，以色列被放逐的審判尚未解除。Watson（*Hermeneutics* 433）也是認爲，保羅在 10a 的聲言，是來自申命記對以色列之歷史的解讀。Waters（*Justification* 153）則認爲，「所有猶太人皆自視爲繼續在放逐之中」此一觀念，是賴特對第二聖殿時期的猶太教之描述中，最引起人反對的一點。見正文隨後三段。

和前提「乙」不一定要得出「丙」爲結論；猶太派基督徒會從「甲」和「乙」推理出一個完全不同的結論，那就是：因此，所有現今接受律法的人，必須完全地遵行律法，以免重蹈覆轍。故此，賴特的見解未能解決本節的問題。此外，（2）爲甚麼凡以行律法為本的，都是被咒詛的呢？對於任何以申命記（二十七～三十）之約的祝福和咒詛爲基礎的人，剛好相反的結論才是合理的：「凡不以行律法為本的（即是所有不遵行律法的）都是在咒詛之下的。」由此可見，若假定「以色列繼續在被放逐的景況中」是個已確立的理論，則敵對保羅的加拉太猶太派基督徒便有比保羅更強的理據：就如以色列因不服從律法而被咒詛及被放逐，照樣，所有不遵行律法的人亦會被咒詛。故此應遵守律法！是項觀察同樣提示，當保羅說凡以行律法為本的，都是被咒詛的，然後以引句支持這話時，他不可能是在想及以色列長期被放逐的景況。[90]

（3）只因巴勒斯坦的以色列人是生活在羅馬的統治之下，就認爲他們是在「放逐」之中，這做法是不自然的；無論如何，申命記用來總結咒詛的字眼不是「放逐」而是「死亡」（三十15～20）。[91]（4）即使有些一世紀的猶太人相信，他們在羅馬佔據的巴勒斯坦生活，仍是在被放逐的咒詛之下，但文理並無任何提示，保羅提到咒詛時，主要是在想及猶太人的這種情況。事實乃是，保羅在信上從沒有明白地提出一種繼續放逐的情況，作爲要處理的「問題」。[92]（5）賴特未能提出證據，證明流還的猶太人認爲他們是在申命記的咒詛之下。凡以行律法為本的一詞的解釋不能侷限於猶太人；那麼，很難看出賴特的重構對生活在自己的希臘環境中的外邦（即加拉太的）基督徒如何是適切的。[93]（6）事實上，賴特引

90 以上兩點見：Kim, *Paul* 140-41. Thompson（*Perspective* 12）表示，新約並無足夠證據，可以支持賴特所聲稱的、「放逐」此題目之重要性及普遍性。

91 Esler 190-91. Cf. Waters, 'Galatians' 96 at n.82.

92 依次見：Kruse, *Paul* 81-82; Waters, 'Galatians' 96. 瓦特斯又指出，保羅談及自己作爲猶太人的經歷，或是「肉體上的」以色列的經歷時，從沒有提到「放逐」（Waters, *Justification* 153）。

93 Young, 'Cursed' 84. Cf. Waters, 'Galatians' 96-97: 賴特的解釋將三10a 的人限於猶太人，但所指的其實是廣泛得多的人（參本節註釋第二段下半〔上面 687〕）。Fape（'Baptismal' 162）指出，在加拉太

以爲證的一段（《大馬色文獻》1.5-8）假定，所提到的事件標誌著放逐時期之結束；而保羅從自己的經歷所見證的、猶太教的態度（參：一13～14；腓三6；羅二17～20，十2～3）並無顯示「仍在放逐之咒詛下」的意識。[94] 換一個講法，保羅在整卷加拉太書（及羅馬書）所抗衡的並不是認爲「放逐之咒詛仍在進行中」的人所持的消極看法。[95]（7）若假定猶太人一般都爲了他們繼續被放逐的景況而哀悼，則猶太教對保羅的加拉太眾教會有這麼大的吸引力，是十分難以解釋的。[96]

（8）威斯頓對賴特的基本命題——保羅的論證是基於第一世紀猶太教廣泛流傳的理解，即以色列整體繼續在放逐的咒詛之下——提出了嚴

書的文理中，外邦人對以色列人被放逐的經歷一無所知。

94 Dunn（1993a）171-72. 後一點亦參 O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 294. 關於前一點，Talbert（'Paul' 18）引賽扶理的意見（cf. Seifrid, 'Perspective' 9-11）指出，賴特所持的、保羅的世界觀是有問題的，因爲在中期猶太教（'Middle Judaism'）裡，並無廣泛的意識認爲以色列是繼續在放逐中。一些猶太文獻認爲，以色列人已開始從放逐回來（次經《巴錄一書》四36，五5～9〔see *NOAB* AP 168〕）；另一些則認爲放逐已告結束（次經《猶滴傳》四1～5，五17～19〔see ibid. 24*a*, 25*b*〕；約瑟夫，《猶太古史》4.8.46 §314, 10.7.3 §§112-13, 11.1.1 §§1-4〔see Josephus, *Antiquities* 4.627, 6.219, 6.315〕）；另有假定放逐已告結束，但另一次放逐是可能的（猶太法典米示拿的先賢集 1.11〔see *Mishnah* 674〕）。

Seifrid（'Perspective' 11）的結論值得接納：（1）在保羅當時的猶太人當中，有一廣泛的意識認爲以色列繼續在放逐中（像賴特的理論所要求的），這一點是絕不清晰的。有關的資料來源缺少此理論所要求的、一種普遍的「全國性的罪咎和哀悼」感。無疑有許多猶太人認爲放逐在某意義上仍然繼續，但亦有很多猶太人相信，放逐已在某意義上結束或（即使放逐仍是事實）其效果已得著改善。猶太人已回歸故土，聖殿已獲重建，許多猶太人已適應了在聖地以外的生活，這導致對以色列的經歷有許多不同的看法。（2）並無證據顯示，在少年時便從聖地以外回到耶路撒冷居住，又稱自己在遵行律法一事上是無可指摘的保羅，認爲自己是屬於一個因其罪咎而在放逐中受苦的民族。另外，保羅在其書信上談到以色列的失敗時，總是指著以色列民族整體而言的。因此我們不能假定，他認爲這民族的一部分是「在放逐中或自視爲在放逐中」，儘管早期的猶太資料來源也許容許我們這樣做。他對同胞的判決是包括所有猶太人的；這判決不是來自他對以色列的外在狀況的評估，而是來自它拒絕耶穌爲彌賽亞的事實。

95 Cf. Das, *Law* 153. 對賴特的見解提出異議的釋經者還包括：Wisdom 7-8; Stanley, 'Galatians' 124 n.26; Peterson, 'Atonement' 46; Räisänen, Review 118（賴特對三10～14之釋經欠缺說服力）；Seifrid, 'Perspective' 8-12. 賽扶理指出（9），如此解讀保羅只是一種舊的解讀法的變體：保羅曾被視爲被個人的罪所困擾，如今則以色列全國（或至少是其中的許多人）被認爲因他們整體的失敗而哀悼；從談到個人罪咎的重擔改爲談到國家的失敗的重擔，並沒有眞正離開「心理學主義（psychologism）」（此詞指「倚賴心理學觀念的教義」）。

96 Seifrid, 'Perspective' 9. Cf. O'Brien, 'Covenatal Nomist?' 286, citing Seifried, *Justification* 22.

重的質疑。第一，有此時期的證據指向下面這個結論：背道者落在咒詛之下，不是由於放逐的咒詛仍然繼續，而是因他們背棄了約。[97] 第二，有此時期的數股證據表示，不同的作者認爲猶太國是蒙福的，不是被咒詛的。例如：次經《便西拉智訓》（四十九12～五十24）熱烈地描寫了修復的聖殿敬拜。[98] 第三，次經《所羅門智訓》（十15）論到被拯救脫離埃及的以色列人時，稱他們爲「這聖潔的民和無可指摘的後裔」。[99] 第四，第一世紀最多產的作者其中的兩位（斐羅和約瑟夫），對討論中的看法完全沒有提供任何證據，這是饒有意義的。斐羅對申命記有廣泛的解釋，約瑟夫亦對申命記有一段很長的討論，並繼而對以色列的歷史作了詳細的註釋，在此事實底下，二人對討論中的看法並無著墨，這一點就更顯得重要了。[100]（9）以色列因爲敬拜偶像而受咒詛、被放逐，這確是申命記的重要主題，但保羅沒有引用明白地提出此主題的經文，反而引用以個人爲焦點的一節（申二十七26）；因此，認爲保羅在此引用了該節是由於以色列仍在放逐的咒詛之下，此見解值得置疑。[101]

（十）斯各脫同樣認爲，本節所說的咒詛不是個人因沒有完全地遵守律法而招致的結果，而是指申命記所言的、以色列因違犯了聖約而在公元前722/586年被放逐，之後長期在此景況中。[102] 保羅在此假定了但以理

97 Wisdom 158 n.2（continued）：這是第五章的命題，見125之結論。

98 Wisdom 158 n.13: 尤其留意四十九12（思高德訓篇14節：所羅巴伯和約書亞「二人在任期內，建造了殿宇，並爲上主高建了一座永遠輝煌的聖殿」），五十13（思高德訓篇14節：亞倫的「眾子孫，盛裝華服」）。

99 αὕτη λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον: 'this holy people and blameless seed'.

100 Wisdom 157-58.（以上第 [8] 點。）

101 Wisdom 179. Waters（*Justification* 153）基於他的研究指出，第二聖殿時期的文獻對申二十七～三十二有多種不同的解讀，並不呈現賴特所假設的「犯罪－放逐－復原」的工整模式。

102 Scott 131. 申命記二十七～三十二呈現在舊約聖經／猶太傳統中常見的模式：犯罪－放逐－復原（SER: sin-exile-restoration）。這幾章的重點清楚地是在於放逐的咒詛，此咒詛會因以色列顯而易見的不服從律法之罪（全國背道，基本上違犯聖約）而臨到她身上。這幾章的觀點顯著地是全國性而非個人性的，而舊約聖經／猶太傳統許多時候正是如此理解這幾章（Scott, 'Curse' 196-97）。第二聖殿時期的許多猶太文獻皆持這種看法：以色列在公元前第六世紀之後，繼續長期停留在放逐的情況中；只有當神介入此世界來建立祂的統治時，以色列的放逐才會結束（213, citing Michael A. Knibb）。Scott（'Tradition' 647-50）詳述「申命記之歷史觀」，即構成 SER 模式的六個元素。

（但九1～18）為全國認罪的禱告背後的、那種對以色列之歷史的看法，此看法在第二聖殿時期十分流行：就如但以理承認，摩西律法上所寫的咒詛和誓言都傾在我們身上，因我們得罪了神（11節），照樣保羅假定，申命記所寫的咒詛因以色列的罪已臨到她身上；在主前587年開始的、神的審判繼續停留在猶太人民的身上，直到復原的時候來臨。[103] 但是從保羅的角度而言，時候滿足了（四4），復原的時候已經來臨。[104]

雖然有釋經者認為，司各脫（及賴特）的「放逐論」是解釋加拉太書本段（三10～14）最具說服力的理論，[105] 更多的釋經者對此理論提出異議。[106] 除了上述對賴特的看法所提出的反對理由幾乎全部適用於司各脫的解釋（唯一可能的例外是第一點），[107] 二人共通的觀點（這裡的咒詛是指以色列長期被放逐的咒詛）還遇到更多的批評：（1）以色列整體的命運不能與其個別成員的行為分開來考慮；以色列被放逐是個別以色列人犯罪累積起來的結果。保羅所引用的原句（申二十七26a）所結束的一段（15～25節），是關乎神對個別的違法者所宣告的咒詛；集體的以色列被放逐，正好見證了個別的以色列人違反律法的行為（參〔例如〕二十九14～21〔個人〕與22～28節〔集體〕的關係）。[108]（2）即使以色列因為沒有遵守律法而被咒詛，猶太教並沒有因而尋求脫離律法；相反的，以色列失敗的史實被用來鼓勵人忠於律法，多過是被用來表示人無法遵守律

103 J. M. Scott, *DPL* 801*b*-2*a*, 'Curse' 213-14, 'Tradition' 657（endorsed by Pate, *Reverse* 147）. 司各脫謂保羅認為以色列是在咒詛之下（ὑπὸ κατάραν: under a curse〔希臘文聖經僅此一次〕）最可能的解釋，是由於但九11說申命記所指的咒詛臨到了百姓（ἐφ' ἡμᾶς: upon us）。

104 Scott 221. 以上的正文中，兩次年分上的差異是作者原來的。Cf. Scott 221: 申二十七～三十二的咒詛（複數）確實在公元前（722和）587年已臨到以色列身上。

105 Willitts, 'Context' 120 with n.48. 支持二氏之「放逐論」的還有 Keesmaat, *Paul* 197-98. Ciampa（'Galatians' 311*a*, 313*b*）認為，將加三10的咒詛解為以色列如今仍在忍受的長期被逐，可以解釋為何四25以耶路撒冷為在奴役中（現修；見拉九9；尼九36）。

106 Cf. Wisdom 8-10（against Scott）; Carson, 'Summaries' 546-47 n.158（citing S. M. Bryan, against Wright）. Wisdom 165 n.47認為，並無證據顯示保羅在加拉太書受到但以理書的影響；故此司各脫此一論點純屬臆測。

107 即上面第四段之（1）＝上面 706-7。但見下面註110後半。

108 Das, *Law* 151-52, 153, *Jews* 37-38, 'Beyond' 159-60.

法，因而勸人不要遵守。（3）以色列以往的失敗如何是加拉太人不應遵守律法的理由，這一點不甚清晰——除非保羅的要點是，加拉太人會同樣失敗；但是這樣一來，這看法便與「省略了前提二」之說（即上面筆者認為是正確的解釋）的分別不大。[109]（4）討論中的進路不能解釋保羅使用引句的方式：保羅使用引句來針對當時的、有人要遵行律法的試圖，不是將引句作為以色列在歷史上受咒詛的證據。[110]（5）賴特及司各脫對本節（和13～14節）的解釋，都未能令人滿意地闡明第十一、十二兩節與本節及與第十三、十四節的關係（司各脫根本完全忽視了11～12節）。例如，若問為甚麼靠著律法、沒有人能在上帝面前得稱為義、是明顯的（11a，呂譯），「因以色列是在延長之放逐中」絕不是個令人滿意的回答。[111]

（6）早期猶太教的文獻並不顯示，以色列延長之放逐的神學已是確立的，以致一個作者（如保羅在此）可以簡單地假定此神學。對以色列之復原的預期無疑滲透了各種形式的早期猶太教，但此種預期以「延長之放逐的神學」之形式存在，則有待證明。[112]（7）就算一部分的猶太文獻顯然呈現這種神學，但這種神學在保羅自己的思想中扮演了重要角色，同

109 像賴特和司各脫一樣，Thielman 68-69也是將本節解為指以色的歷史；他認為保羅是在提醒加拉太的煽動者，在以色列的歷史裡，遵行律法的試圖只導致失敗，以及受律法對不守法者所宣告的咒詛（cf. idem, 'Law' 126-27; 'Galatians' 266-67）。Scott（'Curse' 194 n.29; cf. Wisdom 11）指出，此說其實是「省略了前提二」之說的變體。

110 以上三點見 Wakefield 70 n.45（2^{nd} paragraph）. 關於（2），參上面註107提及的（1）。

111 依次見：Kim, *Paul* 137; B. Longenecker 138. Cf. O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 285-86（endorsing Kim and B. Longenecker）.

112 B. Longenecker 137-38. Cf. Westerholm, *Perspectives* 375 n.66: 以色列繼續被放逐此一看法並非被普世採納到一個地步，以致不用辯證，甚至不用提及而可被假定。Kim（*Paul* 137-38 with n.47）指出，可能需要區別一個表達清晰及前後一致的、關乎以色列繼續被放逐的理論（甲）和廣泛流行的、關乎以色列於末日復原的預期（乙）。甲是有疑問的，乙是沒有問題的。Silva（2001）224-25認為，以色列之被放逐也許盤據保羅的思想，但對釋經問題下結論時，不應大力倚賴保羅從沒有明白地提及，甚至沒有清楚地暗指的一個觀念。就算可以證明保羅分享了這種「以色列之被放逐」的理解，亦不能假定他在本節的引句必然是暗指這個觀念。畢竟，保羅引用聖經的方式，常有別於他同時代的人，甚或與他們相反，因此絕不能假定他在這裡引用申二十七26a 的方法和他們的用法相符。

樣有待證實。[113]（8）新約時代的猶太人大部分持著一個表達清晰、前後一致的「以色列的放逐仍在繼續」的理論，這看法是有疑問的；[114] 但即使承認這看法沒有疑問，賴特和司各脫認爲保羅在本節（和13～14節）表達了這看法，此觀點仍是有問題的。若上述的理論在新約時代是像二氏所稱的那麼流行，則保羅的加拉太敵對者也必是持此理論的。那麼，他們之所以成爲基督徒，必是因爲（按此理論）他們相信彌賽亞耶穌已結束了以色列的放逐時期。這樣，他們必是認爲彌賽亞代替性地擔當了律法的咒詛（13節）。這就是說，他們一定分享了賴特和司各脫從第十三節看出來的、保羅的看法，那就是：基督從律法的咒詛（即是被放逐）把他們（猶太人）贖了出來，這放逐的咒詛是因猶太人沒有遵守律法而臨到他們身上的（申二十七～三十）。現在問題就來了：他們既已從律法的咒詛被贖出來，爲甚麼仍堅持要遵守律法呢？他們是否這樣說：「基督既已救贖我們脫離那因我們過去的不服從而臨到我們身上的、律法的咒詛，就讓我們更盡責地遵守律法，並讓我們使外邦人也遵守律法」？但若猶太派基督徒如此理論，保羅會以他在本小段（10～14節）所用的方式提出反駁嗎？因爲，若「以色列的延長之放逐及此放逐藉彌賽亞得以結束」是個已成立的神學理論，則我們必須假定，猶太派基督徒（若不是保羅自己）曾教導加拉太人，基督的救贖就是救贖人脫離律法的咒詛，即是脫離以色列長期的被逐。若是這樣，第十三節豈不是多餘的，而引用申命記二十一章二十三節作爲佐證，豈不更是多此一舉？[115] 此外，若本節的咒詛所指的是以色列的延長之放逐，爲甚麼保羅不說「以色列（或猶太人）是在咒詛之下」，而要說凡以行律法為本的，都是被咒詛的呢？他選用後者而不用前者，因他要從申命記的證明經文取得一項籠統的結論，並且將此結論應用到猶太人和其他人。他心中的「其他人」必然包括了加拉太的猶

113 B. Longenecker 138, followed by O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 285.

114 見第（九）看法之反對理由第（8）點（上面 708-9）。

115 Kim, *Paul* 138-39.

太基督徒煽動者，以及受後者吸引的加拉太的外邦基督徒。[116]

（十一）威斯頓認爲，「沒有遵守律法的全部」在申命記是個慣用語，所表達的意思是背棄與耶和華所立的約去服事別的神。舊約聖經本身以及第二聖殿時期的猶太教文獻，一致地把沒有遵守律法的全部、服事別神因而對上主不忠，及約之咒詛此三者連在一起。[117] 保羅說凡以行律法為本的皆受咒詛，不是因他們沒有完全地遵守律法，而是因他們不忠於「神要藉亞伯拉罕的後裔賜福萬國」（三8）這個「約之目的」；對於在基督裡的人，這目的是聖約重要的一面和重要的義務。[118] 加拉太的煽動者所傳的是另一種福音（一6，現修），因而沒有忠於上述的「約之目的」。如此違犯了神與以色列立約時爲亞伯拉罕的後裔所定的目的，等同敬拜偶像。[119] 因此，本節的引句主要是應用於加拉太的煽動者身上，但若加拉太人接受煽動者所傳的另一福音（思高），此咒詛也就落在他們身上。[120] 在申命記，咒詛的功用是懲罰轉向別神或誘使別人轉向別神的人，並保護社群免受他們有害的影響；但保羅把加拉太的煽動者置於咒詛下，其目的可能不是懲罰他們，而是保護加拉太人免受他們有害的影響；因此，在咒詛之下（10a）在功用上很可能與應受咒詛（一8、9，現

116 Kim, *Paul* 139-40.（作者的 n.55所引的文章頁數不能在314的書目中找到。）

117 Wisdom 61-62, 125, 154. Cf. 221: 咒詛的基本原因是背道，在申命記和在「聖經後的猶太教」文獻（'the literature of postbiblical Judaism'）都是這樣。作者（2 with n.9, cf. 3-4）指出，他的研究所要辯證的就是，保羅將申命記這有支配力的主題（'dominant motif'）應用到加拉太的危機上。威斯頓又認爲（170），保羅故意把在申命記重複出現的律法書上所記的一切（πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου）一詞（170-75, cf. 177）納入他的申二十七26a 引句內，爲要將這詞及其文理的意義帶進加三10的論證裡。但見註26之（1），尤其是「不過」之後的部分（上面 689）。

118 Wisdom 155, 174, 179, 195.

119 Wisdom 199 n.75, 180-81. Cf. 7: 誤解了律法對在基督裡的人的意義，等於不忠於福音，亦不忠於神立約賜福萬國的目的，因而是「離開上主及其約之目的」的背道行爲。類似的解釋見 Garlington, 'Role' 120, 121: 保羅的陳述（10a）及其聖經支持（10b）涉及諷刺成分：保羅的敵對者正是在遵守律法之際，沒有遵守律法，因他們沒有支持律法的末世計畫，即是將以色列指向拿撒勒人耶穌，祂已廢除了國與國之間的、分隔的藩籬。

120 Wisdom 199 n.75, 223, 224（'this central obligation'）; cf. 183-84. 按這種理解，本節被省略的前提二就是：以行律法為本的人不忠於正文所說的「約之目的」，因而違犯了約（155-56 n.6）。

修）相同。[121]

可是，按保羅在下文的解釋，律法之約是在神向亞伯拉罕預先宣告福音四百三十年後才開始存在的（三17）：神對亞伯拉罕所表達的約，應許萬國要藉亞伯拉罕的後裔得福，[122] 這可稱爲應許之約；神透過摩西與以色列在西乃所立的約，則是律法之約（參：出二十四3、7；申二十九29，三十一9、26）。保羅顯然將此二者分開，因此他很不可能會（像威斯頓所說）將服從律法視爲包括忠於福音，即是忠於神要藉亞伯拉罕的後裔賜福萬國的應許，[123] 彷彿福音延續了律法之約。威斯頓的論證是否將兩樣東西混淆了？按威斯頓的理解，「對保羅而言，福音具有作爲在基督裡的人對約忠誠的焦點之功用，而所有不忠於神的『約之目的』者都是在咒詛之下，因他們沒有遵行律法所要求的一切事。」[124] 再一次，「神的『約之目的』」其實是指「亞伯拉罕之約的目的」，但對不忠於此目的的人宣告咒詛的卻是摩西之約所依據的律法；威斯頓是否將兩個約混淆了？此外，那些在基督裡的人（即是屬於新紀元的人）是否會因他們沒有忠於「約的目的」而受到律法之約（那是屬於舊紀元的東西）的咒詛？總言之，若筆者沒有誤解威斯頓的解釋，其主要的問題在於，按此解釋，應許之約與律法之約的關係顯得混淆不清。

（十二）在威斯頓之前，摩爾蘭已提出在某程度上類似的解釋如下。申命記（二十七～二十八）咒詛不服從律法的猶太人，因而保羅的引句（申二十七26a）咒詛那些實在沒有遵行律法的人。但是保羅大膽地從他的引句看出深一層的意義來：引句也咒詛那些沒有實行信心的人（信心是基督教會主要的身分標誌）。如此，保羅的敵對者不但被保羅咒詛（一8～9），亦被引句本身咒詛，「因他們沒有以信心包括外邦人」，即是沒有持守律法書上所寫的一切。保羅這樣把另一方面的意思加在引句關乎經驗的意思之上，使他的雙重咒詛（一8～9）顯得合理：他在該處所咒詛的不是按經驗的意思實在違犯了律法的人，而是在「沒有實行信心，沒有以信心包括外邦人」這意義上沒有遵行律法的人（即他的敵對者）。[125] 此解釋不可取，因爲此說關鍵性的「以行律法為本的人沒有以信心包括外邦人」、「沒有以信心包括外邦人等於違犯律法」等思想，都不是自然地從經文本身推理而得（像「被省略的前提二」），而是從外面引進來、強加在經文之上的。[126]

（十三）威克斐認爲，本節（及本小段）所處理的問題不是人如何獲得或失去生命（救恩），而是應在哪個範疇裡生活。關鍵性的一點是，活在咒詛之下並不等於那個咒詛已被啟動。引句（申二十七26a）表明律法宣告咒詛，因而咒詛是律法固有的一部分；故此，活在律法之下等於活在咒詛之下，不管人有否符合該咒詛的條件。本節的要旨不是如何可以避免啟動律法的咒詛，而是要不要活在律法之下。保羅勸喻加拉太人要作的，不是遵守或違犯律法，甚至不是避免那個咒詛，而是要活在新的創造中，不是活在律法及咒詛所屬的舊紀元裡。[127] 但這不是本節自然的意思：此解釋沒有正視引句的字眼（凡……一切），以及陳述（10a）與引句（10b）之間的邏輯關係。

（十四）按賴添秩的理解，本節的重點不是在所記一切之事，而是在

121 Wisdom 165.

122 Wisdom 179: 凡以行律法為本的人沒有忠於神「透過應許萬國要藉亞伯拉罕的後裔得福」向亞伯拉罕所表達的約。

123 Wisdom 179-80: 'In Gal 3.8-10 obedience to the law includes faithfulness to the gospel, which is the promise to bless all the nations through Abraham's descendants.'

124 Wisdom 182: 'For Paul the gospel functions as the focal point of the covenant loyalty for those in Christ, and all who are disloyal to God's covenant purpose are under the curse because they have failed to do all that the law required.'

125 Morland 211, 208-9, 239.

126 參第（一）（二）說的評語（上面 697、698）。

127 Wakefield 179-80. 威克斐將本節意譯如下（187）：「在舊紀元裡，你若不遵行律法就被咒詛，但即使你遵行律法，你仍是活在咒詛的威脅和權力底下；律法就是這樣運作的。」作者認爲（96 n.146），加三1～14所處理的問題最好描寫爲「在哪裡生活（*where* to live）」；cf. 184-85, 189, 206. 保羅對加拉太人提出的挑戰就是：「你們要在哪裡生活（Where will you live）」——在律法及其咒詛之下，抑或在基督裡？（186）。

引句原文的末後三字：「來遵行它們」。[128] 第十二節的引句（利十八5）重申行的原則。本節（10節，及五3）所要求的，主要不是在量的方面遵守律法到了完美無瑕的地步，而是在質的方面完美無瑕，這就是說，要存著純潔的動機來遵守律法的一切誡命（參五14：保羅以愛的原則總結律法整體）；五章十七節表示，遵行律法是內心存著純潔動機的事情（使你們不能做所願意做的意即，加拉太人遵行律法的用意可嘉，卻不斷被肉體的慾望挫敗）。但是由於罪的勢力（三22）以及肉體的慾望，沒有人可以達到這個目標；因爲，只要肉體有其慾望（且不說肉體有其行爲），就沒有完全和單獨被愛充滿的生命。[129] 上一段末的評語，同樣適用於此。此外，這第（十四）看法的主要支柱是作者對五章十七節的解釋，特別是將末句使你們不能做所願意做的解爲表示加拉太人就連被縮減的律法也不能遵守。[130] 可是，按筆者的理解，該句根本不是指遵守律法；[131] 保羅隨即拿被聖靈引導與在律法之下作對比（18節），可見保羅很不可能認爲加拉太人所願意做的就是遵行律法。如此，賴氏的解釋之主要支柱是站不住腳的。

三11　沒有一個人靠著律法在　神面前稱義，這是明顯的；因為經上說：「義人必因信得生。」

有釋經者指出，本節和下一節有插入句性質，理由如下：第一，本節在論及祝福與咒詛的文理中（8、10、13、14節）突然引入在神面前稱義的思想。第二，第十二節的引句之功用不像一般的引句；它並非（像11b、13b）由因為一詞引入，而是透過連接詞「但是」繼續上半節的思想。這表示第十一節下半和第十二節一起構成一個論證，回應（解釋）了

128 τοῦ ποιῆσαι αὐτά = 'to do them'. 參註 55（上面 698）。

129 Laato, 'Anthropological' 357-59.

130 Ibid. 358: 'The focal point is v. 17. Here Paul claims that the church members in Galatia cannot even *do* the reduced Torah.'

131 見五17註釋第六段起，尤其是最後三段（下面 1230-37，尤其是 1235-37）。

第十一節上半的陳述。第三，第十三節以「無連接詞」的形式突然引進我們一詞，而該節和第十四節的論證並非倚賴第十一和十二節的論證。[1] 按這種理解（即11～12節是插入句），第十節的思想可直接地連於第十三、十四節，並由後者完成：凡以行律法為本的，都是被咒詛的（10節），但基督救贖我們脫離律法的咒詛（13節），要使亞伯拉罕的福，因著基督耶穌臨到外邦人（14節，現修）。[2] 與此同時，第十一節的稱義（二17，三6、8）和得生（二19～20）的主題，以及靠著律法與因信的對比（二16，三2、5），都已在上文出現過，因而這兩節並非突然空降於此的外來體；不但如此，這兩節還在第六至十四節一段的交叉式排列法中，居於重要的中央位置。[3] 無論如何，這兩節本身構成三段論法，如下：

大前提：義人必因信得生／因信稱義的人，必定得生（11b，新譯頁邊註）

小前提：律法不是有賴於信心的（12a，新世），而是說：「行這些事的就必因此得生」（12b，和修）

結論：很明顯，在上帝面前，沒有一個人可以靠著律法稱義（11a，新譯）[4]

1　Tarazi 129.（「無連接詞」即 'asyndeton' = 'without a conjunction'.）Marshall（'Letter to Galatians' 217）認爲 11～12節「實際上是個插入句」。

2　Tarazi 122-23. Avemarie（'Paul' 138-39）也是認爲，13節重拾10節的脈絡，11～12節打斷了論證的要旨，是附屬於10節的解釋。

3　見三10～12註釋引言之（三）= 上面 684-85。

4　Lambrecht, *Pauline* 283 / Stanley, 'Curse' 503 with n.58; Das, *Law* 165 n.59. Scott（'Knowledge' 207）和 Avemarie（'Paul' 140）的小前提只有 12a（不包括12b）。Debanné（'Galatians' 124, 'Appendix' 10）則認爲11節本身是個縮減的三段論法，其中隱含的小前提是：「沒有一個尋求藉律法稱義的人是憑著信心而活的」（由12節部分確立）。Stanley（'Curse' 504 with n.63）指出，只要把二引句的次序倒轉，並重新安排信、律法、行等字的位置，這兩節便會得出剛好相反的結論：「沒有一個人是因信稱義，這是明顯的，因爲〔經上說〕『遵行這些事的，就必因這些事而活』〔12b，新譯〕。但信心不是有賴於律法的；它乃是說，『因信稱義的人，必定得生』（11b，新譯）。」由此可見，保羅並不是在這裡才辯證他的基本命題，而是假定了它作爲必然之理（'taken for granted'）。
鑑於正文對這兩節的要點之理解，筆者未能同意 Pate（*Reverse* 188 n.38 [continued]）的分析，如下：

10節：甲　違犯律法者是被咒詛的（ἐπικατάρατος）（申二十七26）

第十一節開首的原文小字，在明顯一詞之後再次出現，[5] 兩次應如何翻譯，視乎逗號放在明顯之前或之後而定。（甲）若逗號放在明顯之後，小字首次的功用是引入上半節的陳述（沒有一個人靠著律法在神面前稱義，這是明顯的），因而不必翻譯出來，第二次的意思是因為，其功用是引入聖經引句；得出的意思便如筆者所參考的所有中英譯本一樣。（乙）若逗號放在明顯之前，小字兩次的用法便剛好與（甲）相反：首次變成連接詞「由於／因爲」，第二次則只是引入聖經引句（因而不必譯出來），得出的意思即是：「由於沒有人是靠著律法在神面前稱義的，顯然義人是因信得生的／顯然那因信成爲義人的就可以活著。」[6] 按這種理解，本節論證的要旨就不是關乎如何稱義，而是關乎已經稱義的人應如何生活，或應如何過義的生活；不是如何開始，而是如何藉著信完成所開始的（參三3）。[7]

用以支持（乙）的理由如下：(1)「明顯 + 原文小字」是個慣用語，意即「某事是明顯的」（例如：林前十五27；提前六7，異文）；這結構比另外那個（以原文小字開始，以明顯結束，二者被整個子句隔開）常見多了。[8] (2) 希臘文獻及其他著作的證據顯示，當原文小字同時在明顯之前及緊接著明顯之後出現時（如在本節），希臘文的用法幾乎完全沒有將

11節：乙　義人必因信得生（ζήσεται）（哈二4）
12節：乙’ 遵行律法帶來生命（ζήσεται）（利十八5）
13節：甲’ 掛在木頭上的是被咒詛的（ἐπικατάρατος）（申二十一23）

作者認爲，此交叉式排列法所顯示的對比，基本上是律法（10/13節：申命記的咒詛）與福音（11/12節：申命記的祝福）的對比。筆者認為，此說的困難在於作者對11～12節的功用的理解，他說：保羅在這兩節的意思是，信靠基督（單一的信靠他）帶來申命記的祝福，即是生命（哈二4），這就是律法的目標（利十八5）。但是按正文的分析，這兩節的要點是11a的結論，而11b～12節是支持此結論的理由。

5 ὅτι δὲ. . . δῆλον ὅτι. . .

6 Wright, 'Curse' 149 n.42（賴特表示，這看法是由他的學生 Christopher Palmer 提供的），Wright 31; Witherington 348, 234; Hays（2000）259*a*; Kim, *Paul* 129 with n.4; Thielman, 'Law' 127; / Witherington 197（'the righteous one from faith will live'）. B. Longenecker 164也是把逗號放在明顯之前，但是他把小字兩次都譯爲「因爲（for）」。

7 Wakefield 167; cf. 172, 173.

8 依次見：Thielman, 'Law' 128; Wright, 'Curse' 149 n.42.

明顯連於在其前的小字。[9] (3) 本節首句的陳述在上文的論證中已被確立（二15～16），因而並不需要進一步的支持，反而可以用作進一步的結論的基礎。[10] 另一方面，反對（乙）的理由包括：(1) 在上面第二點所提及的情況下，亦有數個例子將明顯連於在其前的原文小字。[11] 這表示本節有可能是另一個例子。(2) 以聖經引句作爲論證的結論而非論據，這種用法與本段其他的聖經引句的用法（10b、13b）不符。[12] (3) 若保羅有意要把明顯連於隨後的原文小字，表示引句是結論的話，他大可以在本節開首使用「如果、既然」等詞。[13] 基於這些理由（尤其是第二點），[14] 筆者採納（甲）爲正確的翻譯。

本節開首的第二個原文小字（見註5）有幾種看法：（一）視爲反語詞，[15] 得出的意思即是：「但（即使人可以〔像10b所要求的〕那樣遵守律法）神已確定沒有人因遵守律法而被祂稱義。」[16]（二）視爲「此外」之意，即是在前述之事以外加上另一件事：第十節已指出了律法咒詛不完全遵守律法的人，第十一、十二節則表明，律法不能使人得生，連那些持守律法書上所記的一切而去行的人（10b）亦不例外。[17] 可是，上述兩種解釋都與第十節的引句之含意（全守律法者不被咒詛）以及第十二節的引句明白的意思（行律法者得生）不符。（三）視爲具有繼續論證的功用。[18] 此解釋可取。

9 Wakefield 164.

10 Wakefield 166.

11 Wakefield 164 n.102, 207指出，在32個例子中，有三個是δῆλον連於在前（而非在後）的ὅτι的。

12 Das, 'Law' 165-66 n.33. Wakefied 166-67 with n.110則認爲，三6、8，林前一31，林後十17都是聖經引句用作結論的例子。可是，這些「例子」沒有一個是像本節那樣，在 ὅτι（按此解釋視爲表達原因）之後直接加入引句（三8的ὅτι 是 ὅτι-recitative）。

13 Das, 'Law' 166 n.33（continued）.

14 Cf. Burton 166. Kuula 71 n.38提出反對（乙）的理由是：沒有一個人靠著律法在神面前稱義這事實，並不使義人必因信得生成爲明顯的。

15 δέ = adversative, 'But'（KJV, NKJV）; Bonneau, 'Logic' 74; Tolmie 120 n.57.

16 Rogers 76*a*.

17 Smiles 203-4.

18 δέ = continuative（Byrne, 'Sonship' 151 n.58）, 'Now'（RSV, NRSV, NAS, NAU, NJB, TEV）. Avemarie

在**本節上半**的陳述（11a）裡，靠著律法原文直譯是「在律法裡」。有釋經者認爲，介系詞在此並不表達憑藉之意，而是表達生命的主要取向、存在的範疇；[19]「在律法裡」意即「在律法的範疇內」，或「在律法就是規則及最後權威的範疇裡」（如在羅二12，三19，及〔可能〕腓三6）。[20] 不過，「在律法裡」一詞在五章四節也是形容動詞稱義，而該處的意思是靠律法稱義（參：徒十三39〔原文38〕）；因此，這詞在本節很可能也是靠著律法（即是靠遵守法律〔現修〕）之意，沒有一個人靠著律法[21] 在神面前[22] 稱義[23] 基本上重複了二章十六節的陳述（16a、f）。[24]

保羅說這是明顯的，[25] 隨即以**本節下半**的引句支持其說：因為經上說：「義人必因信得生。」[26] 驟然看來，保羅並沒有重複第十節「被省略的前提二」（沒有人能完全地遵行律法）作爲無人能藉律法在神面前稱義的理由，而是直接訴諸聖經所見證的、神對此事的看法（義人必因信得

（'Paul' 140）則解釋如下：11a支持10節的命題；如果（甲）「只有被稱為義的人才會逃脫律法的咒詛」可視爲當然之理，又如果（乙）「沒有人是藉著律法稱義的」，那麼必然的結論就是，（丙）「根據律法來逃避咒詛是不可能的」。可是，（1）雖然作者反對在10節的解釋裡引入「沒有人履行律法」作爲被省略的小前提（見三10註釋註36〔上面 692〕），他在這裡卻引入（甲）作爲大前提；（2）作者看出來的三段論證將保羅的結論（見註 4〔上面 717〕：作者同意這是保羅的結論）沒有人可以靠著律法稱義（11a）變成小前提（乙）；（3）作者的結論（丙）並不是保羅說的話。

19 Hansen（1989）120-21. 韓森認爲，ἐν νόμῳ 反映 10b（ἐμμένει. . . ἐν）和 12b（ἐν αὐτοῖς）引句內的 LXX 用詞。

20 Tarazi 127.

21 Fuller（'Paul' 40, *Gospel* 98）將律法解爲與10節的律法的行為同義，指律法主義。但見三10註釋註57-59所屬正文該段（上面 698-99）。

22 παρὰ τῷ θεῷ 在保羅書信另外出現四次：羅二11、13（無冠詞），九14；林前三19。Tolmie 120認爲介詞片語在此意即 'in God's estimation'（參新世：在上帝看來）；但此片語所形容的不是形容詞（如謂：在上帝看來是義的）而是動詞，因此在神面前（得稱爲義）是較好的翻譯。

23 稱義的解釋見二16a～b 註釋「第二個問題」的討論，尤其是首段（上面 522-26，尤其是 522-24）。Cosgrove（1988）54譯爲「是義的（is just/ righteous）」；他認爲 δικαιοῦν 的中間語態和被動語態在 LXX 經常表達 'to be just' 之意，並（n.33）引詩一四二2，創三十八26，詩十八10，賽四十二21（及次經《多比傳》幾處）爲證。但至少在 LXE，有關的動詞在第一、三、四段被譯爲 'justified', 在第二段則譯爲 'cleared'.

24 按10節的 ἐξ ἔργων νόμου 來解釋本節的 ἐν νόμῳ（e.g., R. Longenecker 118; Stanley, 'Curse'502），可說是殊途同歸，因 ἐξ ἔργων νόμου 亦在二16出現了三次（a、e、f）。

25 δῆλος 在新約另外只出現兩次：林前十五27（δῆλον ὅτι）；太二十六73。

26 Garland, 'Defense' 176.

生）。[27] 不過，神已表明信心是得救之途（哈二4）此一事實，表示事實上並沒有人完全遵行律法，因而沒有人可以靠著律法在神面前稱義（11a）；從律法的角度來看，所有的人都是在咒詛之下（10a）。[28] 這就是說，本節不應被解釋爲與第十節互相衝突，彷彿保羅的意思是（如再上一段的首二說）：即使有人可以完全地遵行律法，稱義仍然不是藉著律法而來，[29] 而是憑藉信心而來。保羅假定了第十節所省略的前提，然後在本節建造於其上：本節從正面補充第十節，一方面重申沒有人能藉著律法得稱爲義，同時清楚表示稱義之法是藉著信心。[30]

本節下半的引句[31]（亦見於羅一17）出自哈巴谷書二章四節下半。保羅選用此節的原因，和他在上文（三6）選用了創世記十五章六節的原因無疑是一樣的：義（人）和信在其中連著出現。[32] 希伯來文原句可譯作義

27 Byrne, 'Sonship' 151-52.

28 Byrne, 'Sonship' 152; Barrett, *Paul* 31.

29 So also Boring & Craddock 585*a*; Fung（1988）145; Harrisville, *Abraham* 9; O'Brien, 'Covenantal Nomist?' 281; Thatcher, 'Plot' 409.

30 Schreiner, *Law* 59-60. Lambrecht（*Collected* 262）指出，鑑於 10b 和 12b，我們必須假定保羅仍然想到，事實上沒有人完全遵行律法。Silva（2001）221 指出，保羅以哈二4這引句支持11a 的陳述，但引句並無提及律法；在保羅心中，證明 11a 的命題的，不是哈二4單獨地這一句，而是此句與 12b 所引的利十八5一起。這是否暗示，蕭華也是認爲保羅假定了無人能完全遵行律法此一思想？Fung（1988）145應修正如上（正文）。

31 陳23認爲「本節中的『義人必因信得生』是全書鑰句」。但五1是更佳的「候選人」。如 Aune 191*a* 所言，這複雜的信函之中心信息是自由，此信因而被稱爲「基督徒的自由之憲章」。

32（1）Sanders（'Righteousness' 58, 59）謂此二節（創十五6；哈二4）是 LXX 裡唯一合併義（'right-'）與信（'faith'）二字的經文。但亦參：箴十二17，十五28（πίστις 與 δίκαιος 在同一節出現）；撒上二十六23，次經《馬加比一書》十四35，僞經《所羅門頌歌》十七40（πίστις 與 δικαιοσύνη）；次經《多比傳》二14（πιστεύω 與 δικαιοσύνη）——儘管有關的字在這些經文所指的與前二節所指的不同。另參：申三十二4；耶四十二（LXX 四十九）5（πιστός 與 δίκαιος 在同一節出現）；賽一21、26（πιστός 與 δικαιοσύνη）。因此，如 Debanné（'Galatians' 135）所指出，森達士上述的聲稱是錯誤的；保羅選用此二節（創十五6；哈二4），不是因它們是LXX 裡唯一合併πιστ-與δικαι-這兩個字根的經文，而是因這二節是最好的經文。其所以爲最好是基於兩個原因：第一，兩個鑰字的意思較接近保羅所需要的意思。第二，兩個鑰字在句法上的關係所得出的陳述，符合保羅在加三之論證的需要：保羅所需要的陳述是，信（指信靠）在義之先並導致義，而他在此二節找到這種陳述。

（2）Ellis（*Use* 119-20）指出，加三大部分是對亞伯拉罕之事蹟的註釋（米大示）；本章的七個引句（6、8、10、11、12、13、16節），除了哈巴谷書此句，都是取自摩西五經。幾可肯定的，亞伯拉罕的故事是保羅的論證中（艾理斯說「保羅的思想中」）「因信稱義」這主題的基礎，而得自先知書

人必因他的信賴而生活（哈二4，思高），或作義人必因他的信實得生（新譯頁邊註）。[33] 七十士譯本的說法是，「義人必因我的信實而活／得生」或「義人必因信我而活／得生」。[34] 保羅的說法跟希伯來文原句和七十士譯本的說法都不同：他把所有代名詞他的或「我的」省略，可能因爲這做法使他可以不必在這兩個經文版本中作選擇，[35] 同時亦使他更易於按著他自己對信心的理解來使用此引句，即是將信解爲與律法的行爲對立的信心（參二16）。[36] 得出的結果可譯作義人必因信得生[37]或因信稱義的人，必定得生（新譯頁邊註）。[38] 但保羅是按哪一個意思來使用此引句，是個備受爭議的問題；問題的關鍵在於因信二字[39] 應連於在其前的主詞義人，

的一句（哈二4）被引用來解釋及應用創世記所設立的原則，即是在保羅筆下，哈二4的信應按創十五6的信來解釋。（筆者將作者原來的「保羅的思想中」改爲「保羅的論證中」，因筆者認爲，在保羅的思想中，因信稱義這主題至終的基礎是他在大馬士革與復活的基督相遇的經歷。參：一12c 註釋註14，一15～16 註釋第七段 = 倒數第二段，二16a～b 註釋註12所屬正文，二15～16註釋結語，二15～21註釋結語末段〔上面 292-93、327-28、521-22、569、611-12〕。）Cole（1989）141同樣認爲，保羅是以神如何對待亞伯拉罕來證明（'prove'）他的因信稱義之理；他在本節（加三11）則只是以引句說明（'illustrate'）此理。

33 Hiebert（'Habakkuk' 642*b*）指出第三個可能：「義人必因它的信實而活」，「它」指文理所談及的默示（2b、3a）或異象（呂譯、新譯）。

34 ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. 前一個翻譯將 μου 視爲所有所有格，後一個則視爲受詞所有格。LXX 的另一說法是，ὁ δὲ δίκαιός μου ζήσεται=「我的義人必因信／信實而活／得生」；此版本引於來十38（參《來》2.220-21）。Cf. Hays（1983）155-56 = Hays（2002）138-40. Dodd（*Scriptures* 51）清楚說明了，哈二3～4是出自最早期的一段傳統辯證經文（*testimonium*）。

35 Yeung, *Faith* 204. 楊詠嫦認爲，藉著省略了代名詞，保羅的引句同時總括了上述兩個傳統；他把 LXX 的 ἐκ πίστεώς μου 理解爲「因信我（神）」。Cf. Wisdom 185 n.7: 保羅把個人代名詞省略，很可能是爲要避免那些不同的代名詞所引起的討論。

36 依次見 Fitzmyer, *Gospel* 242; Morland, 'Expansion' 259. Cf. Ebeling 177: 保羅將信理解爲「信靠耶穌基督」，即是信的嚴格意義，因而使希伯來文原句的他的或 LXX 的「我的」成爲多餘的。Freed（*Paul* 100 = 'Galatians' 99）則認爲，保羅要他的讀者想到神的信實（cf. Gaston, *Torah* 59）；但費瑞德又說（'Galatians' 100），保羅很可能想到對神的信實，義人的生命是來自信實。作者更清晰地說（*Morality* 239），保羅不但強調信實，亦強調義人；明顯的含意就是，不義的人不會獲得永生，儘管他們具有信實。費瑞德以此支持其「信徒必須過道德的生活」之命題。

37 新譯、和修同；參思高、當代、金譯；KJV, NKJV, NRSV, NAS, NAU, NIV, NJB. 在這前提下（參註50〔下面 724〕），M. Silva（*DPL* 641*a*）認爲，保羅省略了 LXX「我的」一詞的效果是使引句較接近希伯來文原句。

38 參呂譯、現修；RSV, NEB, REB, TEV, CEV; Bruce, *Paraphrase* 27.

39 Corsani（'Letters' 87）指出，ἐκ πίστεως 在 LXX 出現僅此一次。在保羅書信，此片語只見於加拉太書（9次）及羅馬書（12次），兩者都有引用哈二4這引句（加三本節；羅一17）。

抑或應連於在其後的動詞得生，抑或是同時形容二者的。

（一）鄧雅各認爲，譯文應保持模稜兩可。[40] 他認爲因信是形容主詞抑或動詞的爭議是離題的；保羅的要旨正是，義人的義者身分是由信心得來並由信心決定的，而這包括他以義者的身分「活著」；因信標誌著並構成他與神的關係，從開首到結束都是這樣。[41] 可是，這看法將因信視爲肩負雙重任務的雙關語，一面形容在前的主詞義人，一面形容在後的動詞得生，而這做法是「難以容許」的；遇到居中的介詞片語可連於其前或其後的話之時，釋經者必須在二者中作選擇。[42]

（二）用以支持因信是形容動詞[43] 的理由——附筆者的回應——包括

40 Dunn（1993a）168 with n.2: ὁ δίκαιος <u>ἐκ πίστεως</u> ζήσεται = 'The righteous <u>from faith</u> shall live.' 在英文如在原文，中間的介詞片語可形容在其前的主詞或在其後的動詞；但中文的語法並不容許這種結構，在「義人因信必得生命／就可存活」這種直譯裡，「因信」只能形容隨後的動詞。

41 Dunn（1993a）174. Wisdom 186 n.8表示贊同。Cf. Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ' 328 n.1: 由於律法不能提供義或生命（三21，二21），保羅在第三章的論證完全沒有解決本句的模稜兩可；也許這模稜兩可是故意的。

42 M. J. Harris, *DNTT* 3.1177-78.（引句英文原作 'hardly permissible'.）

43 持此立場的釋經者包括：Wright, 'Curse' 149 n.41; VanLandingham, *Judgment* 290.

（1）在（二）的前提下，海斯討論了「義人要因誰的信心而活」這個問題（Hays [1983] 155-57 = Hays [2002] 138-41）。他認爲保羅的引句模稜兩可的形式，容許他從哈巴谷書該節引出多種含意來；他對上述的問題提出一個三重的答案（[1983] 156 = [2002] 140）：

（a）彌賽亞會因（他自己的）信心（信實）而活。

（b）義人會因彌賽亞的信心（信實）而活。

（c）義人會因（他自己的）（對彌賽亞的）信心〔信靠〕而活。

（圓括號是原來的，方括號爲筆者所加。）海斯聲言，唯有將這三個解釋連在一起並認爲全是正確的，保羅的思想才會變得完全可理解。筆者倒認為，只有（c）的一部分是對的——義人是「因他對彌賽亞的信靠」而成爲義人的。

（2）海斯認爲引句中的 ὁ δίκαιος 是指彌賽亞（Hays [1983] 151-54 = Hays [2002] 134-38）。Cf. Hanson, *Studies* 42-43, *Utterances* 55; Wallis, 'Faith' 111-12; Cousar, *Theology* 114 n.11. 可是，此說不能成立，理由如下：將引句的義人解爲彌賽亞（一位獨特的人物），使引句的意思變成（按海斯的理解）上述的（a）；這樣一來，引句並不能證明<u>沒有一個人</u>可以靠著律法稱義（11a，新譯），反而可說證明相反的立場，即「有人（指彌賽亞）稱義是由於他對律法的忠信」（W. Johnson, 'Paradigm' 190）。若要引句支持上半節的陳述，義人便得與沒有一個人相對應，因而意即「任何一個義人」（Williams, 'Hearing' 88 n.2; cf. Dunn [1993a] 174-75）。Hays（2000）259*b* 則說，「在其論證的現階段，保羅並不明確地指耶穌」；這是否表示，作者已修正了他先前的解釋？

（3）D. Campbell（*Quest* 219）也是認爲，對保羅而言，哈二4明確地預言，彌賽亞在一段受苦時期後將要從死裡復活，從而開創來世的救恩。（4）Cummins 199則認爲 ὁ δίκαιος 同時指彌賽亞和信徒（cf. 200 n.29）。

以下各點：（1）保羅在上文是在闡釋基督之信的主題；他現在使用引句來表明，義人是從或藉著他（她）所信靠的耶穌基督之信而活的。[44] 可是，此解釋涉及「信耶穌基督」抑「耶穌基督之信」的爭議；而上文已經辯證，前者才是正確的理解。[45]（2）在保羅的思想裡，下半節的義人必因信得生這整句是與上半節的稱義對應的；這就是說，得生所指的主要不是稱義之後的圓滿的基督徒生命或死後的生命，而是藉著信（不是藉著律法）發生的稱義之舉本身；人是藉著信達致義或義的生活。[46] 此解釋以稱義來解釋得生，是把二者混淆了；但二者在保羅的思想中雖然是緊密相連，卻仍是分開的。[47]（3）將因信連於主詞，通常要求在因信之前重複主詞的冠詞。[48] 但按血統做以色列的（林前十18，思高）一詞的原文，在介詞片語之前並無重複以色列之前的冠詞；整個詞語的字序表示，將討論中的因信連於義人在字序上是沒有問題的。[49]

（4）本引句和下一節的引句一起呈現雙重的比較：兩種人用兩種不同的途徑達到同一個目標：義人必因信得生，就如遵行這些事的人，就必因這些事而活（12b，新譯）。[50] 可是，兩個引句的造句法並不是完全平

44 Matera 119: ‘the just person lives from or by the faith of Jesus Christ in whom he or she believes.’

45 參二16a～b 註釋「第五個問題」的討論（上面 550-61）。

46 Lambrecht, *Pauline* 283（‘one comes to righteousness, to righteous life through faith’）.

47 羅五17:「那些領受……所賜之義的人……要在生命中作王」這講法表示，保羅假定了義的賜予和永生之間有一內在的關係（參《羅》2.151-52）；五18：稱義得生命意即稱義引致生命，稱義的結果是生命，就如定罪的結果是死亡（參《羅》2.158）；五21：得永生是獲得義者地位的結果（參《羅》2.177-78）；八10：聖靈因著義的緣故賜給你們生命（新譯；參《羅》2.602）。

48 即是要求 ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστεως, 而不僅是 ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως. So, e.g., Lambrecht, *Pauline* 283.

49 τὸν ’Ισραὴλ κατὰ σάρκα（林前十18）的意思相等於 τὸν ’Ισραὴλ τὸν κατὰ σάρκα 或 τὸν κατὰ σάρκα ’Ισραήλ. 由此推論，ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως 亦可視為相等於 ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος 或 ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστεως.

50 Moody, ‘Habakkuk’ 207*a*. 比較：

12b	ὁ ποιήσας αὐτὰ	ζήσεται	ἐν αὐτοῖς
11b	ὁ δίκαιος	[ζήσεται]	ἐκ πίστεως

（方括號為筆者所加，表示這不是此字原來的位置。）Hays（1983）150-51 = Hays（2002）133-34加入 11a: οὐδεὶς δικαοῦται ἐν νόμῳ, 其中的介詞片語也是形容動詞的。Cf. Silva（2001）228 n.24（cf. Silva, ‘Faith’ 224 n.18）：沒有人會辯證說，ἐν αὐτοῖς 應連於主詞 ὁ ποιήσας αὐτά. Hanson（*Studies* 41-42）辯證說，保羅以利十八5來「加強」哈二4這做法，直接暗示了「靠律法得生與因信得生」

行的，因動詞得生在兩個引句中居於不同的位置（於12節是在中央，於11節是在末後）；正因二引句的結構不盡相同，從下一個引句的因這些事（顯然是副詞）來推斷本引句的因信也是副詞，這做法是不穩妥的。[51] 此外，兩個引句各有自己在所屬的一節內的功用，而不是在回答同一個問題（如謂：怎樣的人可以如何得生？）。[52]（5）若把因信連於主詞義人對保羅而言是重要的，他大可以輕易地修改引句的字序，將介詞片語因信放在冠詞和義人之間，從而清楚表達因信稱義的人（新譯頁邊註）之意；而保羅欲表達某一論點時，他會毫不猶豫地修改七十士譯本的說法。[53] 可是，保羅沒有把因信放在義人之前，就如他沒有把因信放在得生之後（二者中任何一個做法都會消除經文的模稜兩可）；他只是保留了七十士譯本原文的次序。[54]

（6）原句在其文理中的意思是，以色列的義人會因他對神的信心或對約的忠信（因信），得以在經歷敵人的入侵之後回歸故土（得生）。保羅的引句應按其原意來理解。[55] 可是，保羅自己如何理解引句（以及他要讀

的對比，因而支持義人必因信得生的翻譯。但我們可以（根據作者所用的辯證法）反過來說，（ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως）ζήσεται 與（ὁ ποιήσας αὐτά）ζήσεται 之間的平行狀況提示，因信稱義的人跟行這些事的人彼此對應，二者表達了對同一個問題相反的答案；這問題不是「人怎樣可以得生？」，而是「誰可以得生／活著？」（cf. Manson, *Paul* 47）。

51 Stanley（‘Curse’ 504 n.60）根據二引句的平行結構而達到與慕迪（見上註）相反的結論，即因信應連於義人。比較：

12b	ὁ ποιήσας αὐτα [= ἔργα νόμου]	ζήσεται	ἐν αὐτοῖς
11b	ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως	ζήσετα	[ἐν αὐτῷ]

（方括號是作者原來的。）作者認為此平行結構的邏輯暗示，在哈巴谷引句之後有「藉之」二字。Young（‘Cursed’ 89 with n.49）贊同此說，但正確地將 ἐν αὐτῷ 修正為 ἐν αὐτῇ（因其前述詞 πίστις 是陰性的）。如此理解二引句的平行勝於慕迪的理解，因保留了本節引句的字序；但其弱點是需要在引句之後補充另一介詞片語。

52 下一個引句（12b）的功用是說明律法與信的對比（12a）；本引句（11b）的功用是說明無人能藉律法稱義（11a）。

53 Silva（2001）228 n.24.

54 Moody（‘Habakkuk’ 205*b*-6*a*）指出，哈二4b 在希伯來文聖經和 LXX 的兩個說法，一致地顯示同樣的字序：義人 ─ 因（他／我的）信 ─ 得生。

55 Garlington, ‘Role’ 99-100. Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.191 with n.71: 把因信連於義人有違馬索拉抄本及 LXX 二者的原意。Abegg（‘4QMMT’ 215）認為，此引句（按其原意來理解）是三5的修辭問句所要求的答案（藉著信所聽見的）有力的重申。

者如何理解引句），主要是從上下文及此引句在其論證中所佔有的地位看出來的。[56] 這就是說，保羅不一定要按照引句的原意來使用它；事實上，他把原句中的所有代名詞略去，這足以表示他並不是完全按照引句的原意來使用引句的。上半節的靠著律法……稱義一詞自然地提示，應把因信連於義人（從而得因信稱義的人〔新譯頁邊註〕）而不是連於得生（從而得因信得生）。[57] 況且保羅在上文（從二15開始）所關注的，一直是人根據甚麼可以被神稱義的問題（三6、8），而不是義人應如何生活的問題。[58]

從以上（三段）的討論可見，用以支持因信應連於得生的那些理由都不是決定性的。（三）用來支持因信是形容主詞義人[59] 的理由已在上一段對第（6）點的回應中提及：（1）保羅使用引句來支持他在上半節的陳述，而該陳述是關乎稱義之舉。如此，本節的上下兩半基本上是另一對、關乎稱義的、正負兩面的陳述，像二章十六節一樣。換句話說，本節前後兩半的對比是靠著律法……稱義與因信稱義的對比。[60]（2）因信稱義一直是文理所強調的（二16，三6、8）。此外，本節的引句在羅馬書（一17）也是用來說明，不是義人如何生活，而是他們是如何成爲義人

56 Burton 166.

57 Sanders, *Law* 53 n.23.

58 Hill, *Greek* 146; Mueller, 'Observations' 119. 參二15～21註釋結語「安提阿事件的意義」（上面610-12）。

59 持此立場的釋經者還包括：G. Barth, *EDNT* 3.95*a*; Betz 147*a*; Corsani, 'Letters' 87, 89; Dahl, *Studies* 161, 169; Howard 62; Hübner, *Law* 19; Hume 53; Kwon 63, 64; Lim, 'Literalism' 52-53, 57; Morris 104; Pelser, 'Opposition' 398; J. Sanders, 'Habakkuk' 100; Tolmie 120; Hansen（1989）245 n.128（但 Hansen [1994] 94 n. 則說，兩個可能都與保羅的論證相符）；Martyn 307（但314的意譯則把因信一物二用，同時形容主詞和動詞）。

60 依次見：Rogers 76*b*; Hansen（1989）245 n.128. Williams（'Romans' 257 n.49）辯證如下：11b 引入引句的因為一詞表示，11a 只是保羅以自己的話重申先知的話。11a 說：沒有一個人靠著律法在神面前稱義，這是明顯的。因此，與沒有一個人……稱義對應的是義人必……得生，靠著律法則與因信相對。因此，就如靠著律法必須連於稱義，因信也應連於義人。保羅的意思是：由於沒有一個人可以靠著律法在神面前稱義，只有藉著信稱義的人才可得生；信心就是得稱爲義的途徑。這就是說，保羅把哈巴谷書的話理解爲因信稱義的人，必定得生。

的。[61] 反對將因信連於義人的一個理由是：保羅書信並沒有與「藉著信〔成爲〕義」平行的例子。[62] 不過，雖然因信稱義的人這特別結構[63] 在新約再沒有另一個例子，但是因信而得的義（羅九30）、出於信心的義（十6）、信基督的義（腓三9a）這些結構[64] 顯示，用來形容一個動詞的介詞片語——「藉著信稱義」是保羅神學的基石[65] ——亦可以用來形容與此動詞同字根的名詞。同樣，用來形容一個動詞的介詞片語亦可以用來形容與此動詞同字根的形容詞：使你有智慧，可以……得著救恩（提後三15，新譯）與在善事上有智慧（羅十六19）[66] 就顯示這種關係。由此可以合理地推論，形容詞義字——它所表達的狀況是動詞稱義的結果——或是由「冠詞＋形容詞」構成的名詞義人，亦可以由介詞片語因信來形容。[67]

總結上文的討論，筆者認爲（三）的理由強於（二），因此按保羅的用意，引句應翻譯爲因信稱義的人，必定得生（新譯頁邊註），意即藉著信而稱義的人便有分於神藉著基督成就的救恩。[68] 保羅這樣引用哈巴谷書原句，引起了一個相當嚴重的問題。（1）這問題不僅涉及保羅把引句原來的信字（＝「堅定不移、信實」）[69] 解爲「信靠、信心」；若僅是這樣，

61 Hansen, loc. cit. 此點詳參《羅》1.262-71（尤其是266-67之〔三〕、269）。

62 Lightfoot, 'Romans' 251; Hendriksen, *Romans* 1.64-65 n.31.

63 ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, 即是以介詞片語ἐκ πίστεως形容形容詞δίκαιος.（冠詞ὁ則把整個片語化爲相等於一個名詞。）

64 原文依次爲：δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως, ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, δικαιοσύνην . . . τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ. 參：羅三22（δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）；腓三9b（τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην）。

65 Cf. οὐ δικαιοῦται . . . ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ（加二16a）；δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ（16b）；ἐκ πίστεως δικαιοῖ/δικαιωθῶμεν（三8 / 24）；δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ（羅三26）；ὃς [God] δικαιώσει . . . ἐκ πίστεως καὶ . . . διὰ τῆς πίστεως（三30）；δικαιωθέντες . . .ἐκ πίστεως（五1）。

66 原文依次爲： σε σοφίσαι εἰς（σωτηρίαν）, σοφοὺς εἰς（τὸ ἀγαθόν）.

67 此論據主要取自 Mueller, 'Observations' 119.

68 保羅自稱爲希伯來人所生的希伯來人（腓三6），表示他很可能是以亞蘭文爲他的母語（參《腓》349）；而在亞蘭文，「生命」與「救恩」是同一個字（Bruce, *Romans* 76）。Zerwick §226指出，保羅保留了 LXX 引句所用的、中間語態的 ζήσεται（加三11 ＝ 羅一17；加三12 ＝ 羅十5），但自己說話時則用 ζάω 的主動語態（如在加二19）。

69 BDB 53（s.v. אֱמוּנָה, 3 a）; Hatch, *Faith* 5-6; Richardson, *Theology* 235.

我們也許還可以說，保羅並沒有違反先知的原意，因爲引句中的信是指從靠賴耶和華而產生的忠信不移；對神的忠信是以對神的信心爲其基礎的，二者不能分開；保羅在引用原句時，不過是「剝去了『信實』的表皮，只留下『信神』的核心」而已。[70]（2）但問題是較此更爲嚴重的。希伯來文原句的意思是清楚的：義人必因他對神的忠信而得以存活。七十士譯本的誤譯（把「他的」譯成「我的」），使原句的意思變成：神的信實是救恩的基礎。[71] 按猶太會堂的教訓，此引句是律法的總結：虔守律法者（＝義人）會因他的信實得救。[72] 昆蘭社團對引句的解釋是：猶大家遵守律法的人（＝義人）會因他們所受的苦以及他們對義之教師的信賴（或忠信；即是信賴或忠於此教師對律法的解釋）而得以脫離審判——這樣的「因信稱義」其實仍是因行爲稱義。[73] 希伯來書作者所用的說法是*我的義人必因信得生*（十38，新譯）；按他的理解，信字所指的首先是在苦難中仍然堅貞不移的對神忠信（如在希伯來文原句一樣）。[74] 這些事實顯示，保羅對引句採取了與眾不同的解釋，而他的解釋更是與原句的意思背道而馳：[75] 原來的「信實」意味著順從律法，保羅卻使用引句來辯證，稱義是藉著信心而不是靠遵行律法。保羅怎麼可以這樣做呢？[76]

70 依次見：Lightfoot 155; Butterworth, 'Justification' 19; Allen, 'Romans' 8（'he strips faithfulness to its core of faith in God'）. Collins（'Exegesis' 152）也是認爲，保羅在引用哈二4時「忠於聖經的原意」。楊詠嫦認爲，保羅的信心觀與哈巴谷書的信心觀是一致的：兩者都同時強調「信靠（包括相信）」和「忠信（意即順服的生活）」這兩方面（Yeung, *Faith* 208-10）。

71 保羅把「我的」略去，並忽視原句之前的一句（哈二4a），從而將有關神的信實的一項陳述，變成預先指向基督徒對神的信心（Stanley, 'Curse' 124-25）。

72 猶太人他勒目的傳統說：在西乃山上，摩西領受了613條誡命，大衛王把它們綜合爲十一條（詩十五），以賽亞六條（賽三十三15～16），彌迦三條（彌六6～8），以賽亞二條（賽五十六1）；最後，哈巴谷把它們綜合爲一條。So Atkinson, 'Justification' 65; cf. Yeung, *Faith* 212.

73 Cf. VanderKam, *Scrolls* 181-82; Boring, Berge & Colpe, *Commentary* 462（No. 759）; Silva（2001）166, 225; M. Silva, *DPL* 641*a-b*. R. Longenecker 118-19還提供了另一些例子，說明保羅當日的猶太人對哈二4有多種不同的理解。

74 參《來》2.220-22。

75 原句或其文理都沒有任何負面的、對律法的評語，因而保羅的引句（按其原意）並不支持上半節的陳述（Stanley, 'Curse' 125）。

76 以上兩點，（1）和（2），主要取自 Silva, *DPL* 641*a*. 蕭華的解釋是（641*b*; cf. Silva [1994] 1214*a-b*）：

保羅是從神已藉著基督完成救恩的角度來解釋聖經：聖經所載的事件，是按照神的計畫順序向前發展的，如今卻必須從基督已來臨的角度回顧而加以解釋，因爲這些事件的至終意義來自它們與基督的關係。正因這個緣故，保羅可以從預言已經應驗的角度，按照救恩歷史的實況，將神對亞伯拉罕的應許（*萬國都必因你得福*，加三8）解爲神預先把因信稱義的福音傳給亞伯拉罕；又將神給*亞伯拉罕和他的後裔*的另一些應許中的*後裔*，解爲特指基督一人（16節，新譯）。[77] 照樣，保羅按照*福音的真理*（二5、14）——沒有人可以靠著律法稱義，信靠基督是稱義唯一的途徑（二16、21，三6～9、10）——給予哈巴谷書的引句「福音化」或「基督化」的詮釋：他把*義人*與*信*合併，從而得出「與神有正當關係的人（*義人*）是因*信*而獲得此關係（*稱義*）」之意，[78] 是這樣的人會*得生*（得享救恩）。[79]

就是這樣，律法（第十節的引句，申二十七26a）和先知（本節的引句，哈二4）一起證明保羅的命題：律法宣告，*凡以行律法為本的，都是被咒詛的*；先知則宣告，*因信稱義的人，必定得生*；二者一起證明，信徒是因信基督稱義，不是因行律法稱義的（二16）。[80]

哈二4本身暗指創十五6（兩段都用了鑰字「義」與「信／信實」的希伯來文字根）：亞伯拉罕之信不僅是一時的經歷，而是一生的忠信順服，先知呼籲猶太的百姓效法以亞伯拉罕這充滿信心（'faith-full'）的一生。這就是說，哈二4與創十五6有同樣的思想，前者是先知對後者的解釋；對先知來說，信心與信實是不可分割的。而對保羅來說，使人稱義的信心並不排除順服神的命令。故此，保羅並沒有操縱哈巴谷書的引句，用它來支持與先知原意相違的看法；該節經文反而是保羅的教訓的一個來源。*筆者認為*，正文下文的解釋較爲可取。

77 見三8註釋第四、五兩段（上面678-80）；三16b～d註釋第九段（下面792）。

78 Ziesler（*Righteousness* 177）認爲，*義*字在這裡具有「其圓滿的、通常的意思」，即包括「法庭裁判式和倫理性」這兩方面的意思。*但*引句是支持 11a 的，因此，引句內的*義*應按 11a 的*稱義*來理解，而作者也承認（178），*稱義*有法庭裁判式的意思。

79 Cf. Atkinson, 'Justification' 66-67. Jeremias（'Paul' 369*a*）說：*義人必因信得生*（得生是信的賞賜）是保羅從前的理解；但他如今把引句解釋爲*因信稱義的人，必定得生*。Wakefield 170, 171, 172, 173, 174則認爲ζήσεται所指的是如何生活而不是如何獲得生命（參ζάω在二14、19～20的用法）；此解釋跟作者對本節之主旨的理解有關連（參註7所屬正文〔上面 718〕）。*但*上半節提到*稱義*，而保羅思想中*義*與*生命*之間的關係（見註 47〔上面724〕）提示，這裡的*得生*應指末日的救恩。

80 Cf. Watson, *Hermeneutics* 428.

三12　律法原不本乎信，只說：「行這些事的，就必因此活著。」

上文曾經指出，本節的引句之功用不像一般的引句；它並非（像11b、13b）由因為一詞引入，而是透過連接詞「但是」（＝只）[1] 繼續上半節的思想。這表示第十一節下半和第十二節一起構成一個論證，回應（解釋）了第十一節上半的陳述。[2] 換句話說，本節延續了上一節下半的話，繼續辯證爲甚麼沒有人可以靠著律法在神面前稱義（11a）。

本節開首有但是（思高、金譯、現修）一詞，[3] 提出了與因信稱義（11b）相反的原則。保羅再次從正反兩面辯證。（甲）從正面而言，保羅引申命記十八章五節的話說，遵行這些事的人，就必因這些事而活（12b，新譯）。[4] 按原句的文理，這些事是指同一節（利十八5）上半的我〔耶和華〕的律例典章，那些律例典章是關乎性關係的事（7～23節；參二十10～21）；違例者要從民中剪除（29節），遵從者則可繼續享受生命，即活著不是指永遠的生命，而是繼續正常的在應許之地生活。[5] 在這裡如在羅馬書十章五節，[6] 保羅似乎是按原句的文理來了解引句，即順從誡命是以色列得以繼續在應許地享受神的祝福之法；因此，引句不是在

1　原文爲強烈反語詞 ἀλλά: ‘on the contrary’（NRSV, NAS, NAU, NIV）, ‘Instead’（TEV）.

2　見三11註釋首段（上面716-17）。

3　δέ = ‘But/but’（NRSV, TEV / RSV）, ‘However’（NAS, NAU）.

4　原來的ἃ ποιήσας ἄνθρωπος變成ὁ ποιήσας αὐτά. αὐτά是原句的ἅ字的前述詞。Cf. Wisdom 188 n.24. R. Longenecker 120-21認爲有此可能：他勒目的一個傳統強調利十八5這個籠統的人字，並由此引申「連外邦人——只要他遵守律法——亦可以在神眼中被看爲大祭司」；保羅將此字從引句省略，可能是因他知道這傳統，就無法包括這字在引句之內；他可能甚或要暗示，利十八5應從與虔敬的外邦人有關的經文之列剔除。筆者認為此解釋流於臆測；簡單而自然得多的解釋是，ὁ ποιήσας αὐτά 已簡潔地表達了遵行這些事的人之意，ἄνθρωπος 一字變成多餘的。另一可能是，保羅在這裡（和10b）模仿申二十一23（引於13節）所用的 πᾶς ὁ 這種講法；略去人字的效果就是使 ὁ ποιήσας 更被強調（Tolmie 121 with n.65）。亦參下面 註 8。

5　Cf. Moo, ‘Fulfillment’ 325: 由於以色列已因爲神的揀選而進入了神的福澤之範疇中，就必因這些事而活的應許必須視爲指生命的延續。Cf. Dumbrell, ‘Abraham’ 26. 不過，對保羅的讀者而言，這些事最可能使他們想到的，就是第十節的律法書上所記一切之事（Bruce 162）。Rogers 77*b*, 78*a* 認爲，引句使用的介系詞 ἐν（不是 11b 引句中的 ἐκ）表示，ἐν αὐτοῖς 所指的是現今的生活之方式而不是生命（永生）的基礎；Silva（Review of Rogers 382）以此爲作者「過分解釋希臘文的細節，包括介系詞」的一個例子。

6　參《羅》3.337-347（尤其是 345-47）；下一個註末行。

談及如何可得永生。引句的目的是簡潔地概述保羅所了解的、律法或摩西之約的精髓：祝福有賴順從。按這種理解，保羅是在向那些以行律法為本的人（10a）提出警告：他按照引句的原意（祝福有賴順從）引申指出，藉行爲稱義的原則是在於行律法；他的目的是要藉此告訴他們，「此路不通」，因爲沒人能遵行律法遵行得夠好，以致可以稱義（10節隱含的前提二）。由於人是有罪的，他的行總不能使他達致得生的目標，[7] 那是因信稱義的人才可以達致的（11b）。

既然律法的原則是這樣（祝福有賴順從），此原則與信心的原則之對比便清晰可見：一個說，因信稱義的人，必定得生（11b，新譯頁邊註）；另一個說，遵行這些事的人，就必因這些事而活（12b，新譯）。得生和活在原文是完全相同的字；[8] 這使保羅可以按拉比的一項釋經原則將兩個引句平排並列。[9] 但雖然兩者都以生命爲其目標，所牽涉的原則卻是完全相反、彼此排斥的。因此，保羅可以（乙）從反面來說，律法原不本

7　Cf. Moo, ‘Fulfillment’ 326-27; Kim, *Paul* 153; Matera 124.
（1）George 235認爲，12b 可與10節連著來理解爲一個理論性的、與事實不符的條件：若有人眞的能履行摩西五經全部的律法（按拉比的一種計算法是242條命令和365條禁令），這樣的人就能因此稱義。但世上有這樣完全的人嗎？（2）Watson（*Paul* 199 n.88）認爲，保羅在本節的意思可能像在羅馬書一樣：律法關乎得生的應許（羅七10）是眞實的，但這應許因肉體的軟弱而不能實現（八3）。Cf. Waters, *Justification* 68: 保羅引用利十八5（亦見羅十5）來表明，得生命是遵行律法的結果。（3）Smiles 207（cf. 205）認爲，（遵行）律法能給人生命的應許是騙人的，因爲神的用意從來不是藉著律法賜人生命。Wakefield 81也是認爲，如果神給人一個應許，是祂肯定知道斷不能實現的，這就使神成爲詐騙者。不過，關於羅七10，可參《羅》2.412-13。（4）Avemarie（‘Paul’ 138, 140-41, 147）則認爲，12b 只是保羅用來支持 12a（律法與信心無關）的聖經引句，保羅的興趣只在於引句的負面含意，即「律法，由於它要求遵行，並不引至信心」；對於「遵行律法就獲得生命」這救恩信息，保羅是不感興趣的。保羅完全曉得他同時代的人將利十八5解爲救恩的應許，但他在自己的解釋裡故意忽視他們的聲稱。
關於保羅的引句（加三12；羅十5），亦參《羅》3.345-46註 49，又3.278註 35。

8　ζήσεται. 此字爲中間語態，參三11註釋註68（上面727）。在三12，保羅將利十八5的ἅ ποιήσας ἄνθρωπος改爲ὁ ποιήσας αὐτά, 使後者與11節的ὁ δίκαιος的對比更爲清晰（Morland, ‘Expansion’ 259）。

9　Cf. Barrett, *Adam* 40 n. 此原則稱爲「同類（equal category）」，是拉比釋經最古老的七個原則之一：若在摩西五經裡，兩段經文中有相似或相同涵意的字出現，則這兩段經文不管本身是如何不同，仍然受同樣的規則管制著，亦有同樣的應用法（Strack, *Introduction* 94）；簡言之，這兩段經文可借助於彼此來互相解釋（Jeremias, ‘Gedankenführung’ 148）。

乎信（12a）。本乎信與上一個引句的因信（11b）在原文是同一個介詞片語；此片語在這裡的準確意思不容易捕捉，中英譯本提供了多種不同的翻譯。[10] 釋經者提供的翻譯和解釋也是眾說紛紜、莫衷一是。[11] 較可能的解釋包括：（一）這話意即律法與信心分屬不同的歷史範疇：「在救恩歷史的連續中，前者所佔有的草皮與後者所佔有的不同。」[12]（二）律法與信心無關（當代），因律法要求人遵行它的誡命才可得生。[13]（三）律法不是基於信心，其基本運作方式是小心地遵守律法的誡命或教導來生活。[14]（四）律法所指的，很可能與上一節靠著律法所指的相同，即是指倚靠律法的行為（10a）；本節可意譯如下：藉律法的行為得救與信心相反，因為藉律法的行為得救意即遵行律法的就可以因他的順服而活。[15] 筆者認為，本句最適宜翻譯為「律法不是基於信心」，[16] 意即信心並不是律法的運作原則或方式，遵行律法的要求才是；[17] 而這裡的律法是指西乃的律法對以

10 （1）本乎信、本於信（呂譯）、以信德為本（思高，參金譯）；（2）出於信（新譯、和修）；（3）有賴於信心（新世），'（does not）rest on faith'（RSV, NRSV）；（4）以信心為憑藉（現修）；（5）根本與信心（無）關（當代），'has（nothing）to do with faith'（TEV; Kuula 72），'（not at all）a matter of having faith'（NEB）；（6）'（not）based on faith'（NIV, CEV），'based（not）on faith'（NJB），'（does not）operate on the basis of faith'（REB）.

11 例如：（1）「律法的起源不是信心」（Martyn 315）。（2）信心並不需要律法作為補充及支持（Kruger, 'Law' 316）。（3）「律法主義是一種內心的態度，此態度不能與信心的態度並存」（Fuller, 'Paul' 40-41 = *Gospel* 98）。此解釋的基礎是這兩節的律法與10節的律法的行為同義，皆指律法主義（參三11註釋註21〔上面 720〕）。但見三10註釋註57-59所屬正文該段（上面 698-99）。衛斯桐從較廣的層面辯證，律法一詞不能解為律法主義（Westerholm, *Law* 132-34 = *Perspectives* 331-33）。參三10註釋註59（上面 699）。

12 Garlington, 'Role' 101（cf. idem, *Defense* 17），endorsed by Calvert-Koyzis, 'Galatians' 97; cf. Silva, 'Faith' 243 n.61.（引句英文原作 'the former does not occupy the same turf in the salvation-historical continuum as the latter'.）Cf. Silva（2001）233: 若律法的意思是多過「律法的行為」（10a），12a 這話就是聲稱，西乃之約屬於與福音不同的救恩歷史時期。Silva（2001）221 解為：律法不能被視為屬於 'of faith' 這種類（'the law cannot be viewed as belonging to the category "of faith"'）。

13 Räisänen, *Paul* 163. Cf. Avemarie, 'Paul' 138. 亦參註10之（5）。

14 Witherington 235.

15 Schreiner, *Law* 60. Cf. Silva（2001）193: 律法是指「律法作為使人稱義的工具（the law as justifying agent）」，如在 11a 一樣；Silver, 'Faith' 243: 律法是指「律法視為一種『行為』系統（a system of "doing"）」，以致個人在神面前的地位是由「行為（works）」界定的。

16 即註10之（6）。

17 Cf. Westerholm, *Law* 111（cf. *Perspectives* 303）：要求行為的律法是基於與信心不同的原則。

色列人的要求。[18] 很可能加拉太的煽動者引用利未記十八章五節來支持他們的論點，即遵行律法的要求是稱義之法；保羅則拿上一節的哈巴谷書引句（11b）與本節的利未記引句構成對比，為要說明遵行律法不是稱義的途徑。[19]

18 I.e., νόμος here =「西乃的立法／法律（the Sinaitic legislation）」，「在西乃山加諸以色列身上，要他們『行』的、神的要求」（Westerholm, *Law* 110, 111）; cf. Hansen（1994）94-95.

19 Silva（2001）194. Cf. Silva, 'Faith' 242.（1）Watson（*Hermeneutics* 428, 429）認為，保羅似乎是按「接連（consecutive）」的方式解讀五經的兩個引句：較早的、利未記有關得生（和修）的應許，已被申命記所宣告的咒詛（保羅將此咒詛的範疇普世化了）所超過（'overtaken'）而取消（'cancel[led] out'）了；申命記的引句既與利未記的引句分開，就變成哈巴谷書的引句之相反。筆者對此解釋存疑。

（2）一些釋經者認為，保羅在11～12這兩節的釋經法跟其後的拉比以實瑪利（參《聖神》278*a-b*）所提的第十三條釋經原則相似：該原則說，相反的兩段經文應由第三段消解其間的張力；在這裡，保羅以創十五6（參：加三9、14）化解哈二4與利十八5之間的衝突（Cohn-Sherbok, 'Exegesis' 130-31; King, 'Paul' 365; Schoeps, *Paul* 177-78 [cf. M. Silva, *DPL* 637*b*]）。此解釋不能令人滿意，因為：第一，創十五6在加三6（即是遠在另外的二引句被引進來之前）已被引用，且不是用來化解哈二4與利十八5之間的衝突（Hays [1983] 219 = Hays [2002] 190; Wakefield 90 n.119）。第二，哈二4先（在加三11b）被提及，然後（在 12b）利十八5（因與哈二4相對）被引用來證明，稱義斷不能藉著律法而來；保羅似乎並不認為兩節互相衝突，因而並無張力需要化解。第三，創十五6證實信心的原則（哈二4）而否定遵行律法的原則（利十八5），因此不見得是提供了「彼此衝突的經文之間的和解」。

（3）Dahl（*Studies* 161-62）指出，上述對以實瑪利之釋經原則第十三條的傳統解釋其實是不正確的，因為：第一，兩段表面上互相衝突的經文通常會被解釋為指著不同的事而言，或適用於不同的情況；只有在特別的情形下，才會引用第三段經文來解決衝突。第二，以實瑪利的第十三條釋經原則直譯作：「兩段互相衝突的經文，直至第三段到來在二者之間作出取捨」（'Two scriptural passages which contradict one another until a third passage comes and decides between them'〔原文照錄；這是個未完成句——除非英文句子在印刷時，在 'one another' 之後漏了 'should be upheld' 等字〕）。此釋經原則的一個較古老和較圓滿的說法（此說法被認為是出自拉比亞基巴〔參《聖神》29*a*〕）是：「兩段彼此對應卻互相衝突的經文，應在其文理中予以確定（should be upheld in their place），直至第三段到來在二者之間作出取捨。」由此可見，基本的原則是：兩段經文的解釋不應使二者彼此否定，而是二者同樣有效，各自在其文理中有確切的意思。「第三段經文」只在附屬句中提及，而且此附屬句加上一項條件：在兩段經文發生衝突的情況下，如果根據文理釋經而得的解決衝突之法，與第三段經文所要求的解決方法不同，則應放棄前者而採納後者。達爾（164）認為可以假定，在保羅的時代被認識和使用的，只有基本的原則——兩段彼此衝突的經文應區別其文理來解釋，藉此同樣予以確定。

（4）達爾（171-74; endorsed by Jervis 90）認為，保羅就是用這基本原則來解釋哈二4和利十八5之間的衝突：保羅首先斷定哈二4是主要的一段，並說明其基本有效性（13～18節），繼而解釋似乎與之衝突的一段（利十八5）其實並非如此（19～25節）。此解釋值得置疑，因為：第一，兩個引句是在保羅論證的過程中被引進來，各有其用以證明之點；保羅不是以「它們是彼此衝突，構成解釋上的難題的兩段經文」的形式引用它們的（參三11註釋註 52〔上面 725〕）。第二，13～18節和 19～25

藉著第十至十二節的三個舊約引句，保羅說明了一件事：信心是蒙福的途徑（7～9節），而律法作爲與信心完全相反的一項原則，斷不能使人稱義，只會帶來它本身所宣告的咒詛（10～12節）。

在轉到隨後兩節之前，我們要提出／討論一些**跟以上不同的解釋**。（一）第十二節下半的引句，並非說明與信心相反的原則，而是說明與「靠著律法稱義」（參11a）相反的原則：保羅的意思是，生命的應許不是藉著遵守律法而得，乃是藉著完成律法而得，就是基督成全律法時所成就的。[20] 此解釋被評爲「不中鵠的」，[21] 實不爲過。（二）第十二節的對比是在約之外所經歷的律法（12a）與在約之內所經歷的律法（12b）之對比：在約之外，律法產生忿怒，將咒詛帶給外邦人；但是在約之內的人，他們的生活是基於神的信實，他們遵行律法，並且因此活著。[22] 可是，如此區別本節的上下兩半，將明顯地描寫同一個律法的兩句話視爲分別描寫兩種經歷之中的律法，實爲牽強。（三）利未記十八章五節是加拉太的煽動者所用的口號，藉以聲稱「遵行律法的人必要藉聖靈得生」，意即遵行律法促進「在聖靈裡的生命」。[23] 可是，（11～12）這兩節根本沒有提及聖靈。[24]（四）配合著他對第十節（及1～14節此一整段）的理

節並沒有依次提及（作者假定兩段依次解釋的）兩個引句（Hays [1983] 220-21 = Hays [2002] 191-92; cf. Wakefield 91 nn. 123, 124）。

（5）Meeks（'Galatians' 17 n.5）則認爲，構成張力或「兩難」的是申二十七26（若不全守律法就被神咒詛）及哈二4和利十八8（即使遵守律法亦不能使人達致義，因爲義只是藉著信而得），而申二十一23（按基督徒的宣講來解釋）提供了同時脫離律法和咒詛的方法。但（4）之下的「第一」點（作出必要的更改後）同樣適用於此說。

20 Bring 130. Cranfield（*Romans* 2.521-22）認爲，保羅在羅十5將利十八5應用於基督身上：原句的人在保羅筆下是指基督；在祂的生與死上（尤其是後者），基督行出了律法的義，即是完全地滿足了律法的要求。葛嵐斐認爲，保羅在加三12引用利十八5時所想到的，也是基督完全的順服（522 n.2）。但見《羅》3.337-39的討論。George 236也是認爲，葛嵐斐這看法背後的釋經是牽強的。

21 Hanson, *Studies* 48（'off the mark'）. Cf. Dunn, 'Works' 541 n.51; Dunn（1990）235 n.54.

22 Gaston, *Torah* 74, 82（71提出對律法一詞的數個定義）。Cf. Dalton 65 n.x.

23 Cosgrove（1988）59（cf. 87, 115, 118, cited by Lull, Review 94）.

24 Lull, Review 94. 盧勒又指出，律法是聖靈的來源（意即遵行律法是獲得聖靈的方法）這看法，在猶太教或早期基督教的證據十分薄弱。

解，[25] 威克斐將第十二節的引句翻譯爲「那已經行了這些事的人，要繼續生活在其中。」引句不是在談及如何得生，而是描寫了一個陷阱，人若試圖根據律法來生活，就落在這陷阱裡。保羅要表達的意思即是，律法是個關閉的體系；你若實行律法，就活在律法之中而無法走出來，再次被困在這舊紀元之內。[26] 可是，行字原文分詞的過去不定時時態在這裡較可能是籠統用法，[27] 因而不適宜把它翻譯成「已經行了」。撇開分詞的這個翻譯，介詞片語亦較可能是表達憑藉（新世／呂譯：憑著這些事／靠著這些法）而不是表達地方（「在其中」）之意。

（五）森達士較早時曾認爲，在第十節，藉著律法的行爲稱義之所以不可能，是由於無人能完全遵行律法（隱含於10節的前提二）；但是在第十一、十二節，所用的理由屬於較爲「教條式」的性質：律法無論如何不能使人稱義（＝給人生命，三21），因律法是基於行爲，而只有信心給人生命。[28] 作者後來則認爲，這（10～13）三節只提到那教條式的理由，因保羅並不認爲律法是不可能履行的。[29] 不過，上文已經辯證，第十節實在隱含了沒有人可以完全地遵行律法這個前提，[30] 因而森達士較早的看法勝於他後來的立場。就他較早的看法而論，「律法無論如何不能使人稱義」這話，似乎有「即使有人能完全遵行律法」的含意；這就引我們到下一個理論。（六）第十一節說，稱義不能藉著律法而得，因稱義只能藉著信心而得；第十二節繼而說，律法與信心是互不協調的。如此，律法原則性地並不代表稱義的另一方法；即使有人完全遵守了律法，他仍然不能藉此進入與神的正當關係中。律法不可能是斷定此關係的根據。[31] 即使律法

25 參三10註釋倒數第二段（上面715）。

26 Wakefield 176, 188, 195.

27 Wallace 615 n.8: 'used generically'.

28 Sanders, *Judaism* 483 n.37, 'Fulfilling' 106.「教條式」英文原作 'dogmatic'.

29 Sanders, *Law* 20-27（esp. 23-27）. 參三10註釋註60（上面699）。

30 參三10註釋第四至八段（上面690-97）。

31 Hong 139 = Hong, 'Misrepresent' 178-79.

可以完全地被遵守，亦斷不能使人得救；遵守律法只能容許約以及約的福澤繼續下去。[32] 不過，保羅在本節較可能仍是假定了，律法所定下的要求無人能完全遵守，因而引句的應許不能生效。因爲引句的行字使人無法不將此引句連於第十節的引句；兩節都隱含了同樣的信念，即普遍的沒有完全遵行律法帶來律法的咒詛，人不能藉著遵行律法而得生。[33]

（七）蓋西門指出，利未記十八章五節在猶太文獻多處[34]皆與「遵行律法爲要將來獲得永生」有關，這些文字應被使用來說明保羅在這裡的意思，即得生可能已從「日子得以長久」轉化爲「永生」。[35] 威立司認爲，鑑於猶太傳統的這種「聖經內部的釋經」，保羅對利未記十八章五節這引句的用法可能反映了此句在猶太傳統中所取得的、擴充的終末性意義。[36] 此句在其原來的、立約的文理中是指約的目的，即「耶和華欲傾倒在以色列及（透過以色列）整個世界的、無法想像的福澤」這個可能。[37] 但以西結和尼希米在重述以色列的歷史時，則以此句表達這個「約之可能」因以色列的頑梗而沒有實現；以色列落在律法的咒詛之下，至終被擄到異地，只能等候未來的復原；這就是說，以西結和尼希米將終末性的意義賦予此句，但此句的意義是負面的，描寫了以色列復原前的時期，即是直至及包括被擄的時期。[38] 昆蘭社團的《大馬色文獻》則把正面的意義賦

32 Hong 142 = Hong, art. cit. 179.

33 Lambrecht, *Pauline* 284, 288. Cf. Cassirer, *Grace* 40; Thielman, *Law* 129; Barrett, 'Interpretation' 397-98. Schreiner（*Law* 61-62）和 Das（*Law* 157 n.34）都指出，藉律法得生的應許之所以爲無效，是由於以色列沒有遵行律法的一切要求（LXX 利十八5：πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου；參二十22）；這也是以西結書（二十11、13、16、21、23～24）及尼希米書（九26～27、29～30、33～34、36～37）對利十八5的理解。以色列人的歷史必曾對保羅表明，藉著遵行律法得生的應許是難以實現的。

34 包括福音書的路十25～37；可十17～22及平行經文；僞經《所羅門詩篇》第十四篇（cf. *Pseudepigrapha* 2.663-64）；以及昆蘭的《社團守則》4.6～8（cf. *DSST* 6-7），《大馬色文獻》3.14～16（cf. ibid. 35），以西結書的他爾根二十11、13、21。Cf. Avemarie, 'Paul' 127-29.

35 Gathercole, 'Torah' 140-44.

36 Willitts, 'Context' 109-10. 引句英文原作 'inner-biblical exegesis'.「終末性」即 'eschatological'（參一1b～c 註釋註 28〔上面 217〕）。

37 Ibid. 111（cf. 122）.「可能」英文原作 'potential'.

38 Ibid. 112-14, 116, 122.「約之可能」英文原作 'covenant potential'.

予此句：昆蘭社團的成立意味著以色列的復原業已開始，他們是「神的終末餘民」，神與（以他們爲代表的）以色列重新立約，在此之前一直沒有在以色列的歷史中實現的「約之可能」，如今實現在這社團身上。[39] 保羅解讀此引句的方式，可能與上述的猶太傳統相符（他很可能熟悉以西結書及尼希米書的有關經文）。按這種理解，加拉太書三章十二節被翻譯成：「律法並不是出自信心，但律法是出自『遵行這些事的人，就必因這些事而活〔新譯〕』。」[40] 負面的一句（12a）是從屬於並支持正面的一句（12b）的，全節的要旨是要指出，律法是得自何處。按照上述的、解讀利未記十八章五節的猶太傳統來理解保羅的引句，此句可視爲一個單元，所指的是以「沒有實現約之可能」爲其標誌的那段歷史時期，此時期與以信心爲標誌的「已實現的約之可能」的時期（11b）相對。如此，本節可意譯如下，以表達其圓滿的意思：

12a　從末日的角度而言，西乃之約（＝律法）並非源自「約之可能」已經實現（信心）的時期，

12b　而是源自以色列未曾實現「約之可能」（＝遵行這些事的人，就必因這些事而活）的時期。

本節的對比，按救恩歷史／放逐－復原的框架來理解，是兩個時期的對比。[41]

這種解釋也是不可取，理由如下：（1）保羅在這一段（10～14節）使用了以色列之「被放逐－得復原」作爲他的論證框架，這假設值得置疑。[42]（2）上述猶太傳統的證據並不能證明，保羅解讀利未記十八章五節的方式，與以西結、尼希米或昆蘭社團的解讀法是一樣的。[43] 更爲重要

39 Ibid. 114-116.「神的終末餘民」英文原作 'God's eschatological remnant'.

40 Ibid. 118:

'12a　*and*（δέ）the Law is not out of（ἐκ）faith

12b　*but the Law is from*（ἀλλά）"the one who does these things will live by them".'

41 Ibid. 118-22.

42 見三10註釋註 101 及所屬正文該段（上面 708-9）。

43 這一點是 Willitts（'Context' 110）自己承認的。

的，(3) 威立司要在第十二節下半的引句之前加插「律法是源自」等字，又要將引句解爲「利未記十八章五節所代表或暗示的那『東西』」，[44] 繼而將這「東西」按上述的猶太傳統解爲指「約之可能」未得實現的時期，這些都是牽強的做法。[45]

4.2.3 基督：過渡之法（三13～14）

與上一小段（10～12節）相反，第十三節開首並無連接詞；[1] 這現象凸顯了主題的改變——從「律法帶來咒詛」（10節）到「基督的救贖使人脫離律法的咒詛」（13節）。[2] 如上文所指出，第十一、十二節有插入句的性質；第十三、十四節的思想不是直接連於該二節，而是連於第十節；[3] 本節所論的律法的咒詛應根據第十節來理解。[4]

三13 a　基督……贖出我們脫離律法的咒詛；

按原文的次序，本節開首的一句是基督由律法的咒詛中救贖了我們（13a，金譯）。其中除了基督一詞[1] 因佔有句首位置而受到強調外，我們（被放在動詞救贖之前）[2] 似乎也是被強調的，所提示的意思大抵是「我們這些在律法的咒詛之下的人」（所指的是何人，見下面「丙」部〔744-50〕的討論）。這開首的一句有三方面需要討論。

---

44 Ibid. 118: 'Paul states that the law *is* from the '*thing*' that is represented or implied by the Leviticus 18:5 clause（"the one who does these things will live by them"）.'

45 Avemarie（'Paul' 130-37）縱覽了對引於羅十5及加三12的利十八5的多種解釋。

1 此現象稱爲 'asyndeton'（參三1～5註釋引言註5〔上面 615〕）。參較10節（γὰρ . . . γάρ）、11節（δὲ . . . ὅτι）、12節（δὲ . . . ἀλλ'）。

2 Cf. R. Longenecker 121, endorsed by Pelser, 'Opposition' 399. Garland（'Defense' 176）認爲，無連接詞現象的神學性效果就是提示「唯獨基督」之意。此見解值得置疑。Tarazi 123的解釋較爲可取：保羅故意不用連接詞（δέ 或 ἀλλά），爲要將本節跟前一（或兩）節分開。Cf. Wallace 658: 'Asyndeton . . . occurs . . . when there is an abrupt change in topic.'

3 見三11註釋首段（上面 716-17）。

4 Bonneau, 'Logic' 72.

1 參一1b～c 註釋第五段（上面 215-16）。

2 文法上稱爲 'hyperbaton', 即是故意不按其自然的次序來擺放一個字（BDF §477.1）。

（甲）贖出或救贖（當代、新譯、現修同）原文直譯可作買出來（呂譯）；[3] 用在商業意義上，此詞提示付出「價錢」將物件贖回來或付出贖金使人獲釋之意。[4] 但是用在基督的救贖上（如在本節和四5），此詞很可能並無「向某人繳付贖金」之意，[5] 而只表示基督爲人付出了高昂的「代價」，即是祂自己的生命（13b～c）。[6] 贖出在這裡是過去不定時時態，加上隨後一句說基督為我們受了咒詛（13b），所指的是基督在十字架上之死（13c），因此這裡所說的救贖是基督在過去一次完成的、客觀的救贖之舉。[7]

至於救贖這觀念的背景，（一）有認爲促成此觀念之發展的最大動力，來自當時「聖禮式的奴隸贖身法」：主人和奴隸來到神殿，將奴隸賣給神明，又從神殿的庫房取得贖金，此贖金是該奴隸從他自己的積蓄中已繳付給庫房的。是項交易使奴隸歸神明所有，但是就他與人的關係而論，他是自由的。[8] 這種交易與基督的救贖有相似之處：二者皆涉及繳付贖金／付出代價使奴隸永久獲釋；亦涉及神明與獻祭；奴隸贖身「是爲得到自由」（五13〔思高〕，參1節）。[9] 另一方面，二者之間有幾點重要的分

---

3 ἐξαγοράζω（Fee [*Empowering* 392 n.89] 誤作 ἐξαγορέω）除了本節和四5，在新約另外只出現兩次，都是在把握時機一語中（思高：弗五16；西四5；cf. BDAG 343*b* [s.v. 2]）。

4 在保羅書信別處，簡單的動詞 ἀγοράζω 明白地連於「贖價」的觀念：你們是重價買來的（林前六20，七23）；這贖價就是基督的寶血（彼前一19；參：啓五9）。Malina & Pilch 205（cf. 208）則認爲，救贖在這裡的意思是將一班人（我們＝以色列）的名譽和地位恢復過來。

5 如 Knox（*Paul* 222）所言，在這裡問誰接受「贖金」就像在賽四十三3問誰接受埃及、古實和西巴爲贖價同樣荒謬。諾克斯認爲，保羅這種講法（贖出並不牽涉贖金）可能源自可十45所載、耶穌所說的那句話；在捨命作多人的贖價一語中，也是沒有贖價由誰收取的思想。

6 Marshall（'Redemption' 153-54 n.4）提供這有用的區別：「贖金」是指爲要使被擄或被囚者獲釋而繳付的「價錢（price）」，「代價（cost）」則指救贖者在金錢、生命及所作的努力上需要付出的東西。Cf. LN 37.131: ἐξαγοράζειν 所用的方法「對救贖者是昂貴（costly）的」。

7 Deissmann, *Light* 330. 羅三24在基督耶穌裏的救贖（新譯）則有兩方面的意思：「它一方面是在一特定的時刻進入人類的歷史中，另一方面卻是在那整個歷史中伸延下去；在基督的死與復活中一次發生的事（客觀意義上的救贖），同時是常常發生的事，就是無論何時，人藉著相信耶穌而被納入祂的裡面，成爲祂身體上的肢體，他們就得蒙救贖，並且繼續享受這救贖（主觀意義上的救贖）」（《羅》1.501，理由見499-501）。

8 Deissmann, *Paul* 173. Cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.124-25. 引句英文原作 'sacral manumission'.

9 Harris, *Slave* 121. Deissmann（*Light* 330）指出，聖禮式的奴隸贖身法要有獻祭才算完成。

別：第一，在所謂聖禮式的奴隸贖身法裡，付贖金者名義上是所敬奉的神明，其實是奴隸本身贖回他的自由；[10] 但是按新約的救贖觀念，不是要獲釋的奴隸繳付贖金，而是神或基督眞實地付出救贖的巨大代價。第二，新約並無提及有贖金繳付給奴隸原屬的主人。第三，雖然基督徒已永久獲釋，但他們同時實在的成了一位新主人的奴隸（參：羅六16～20，七4），不像獲釋的奴隸只是名義上屬於名義上買贖了他的神明。第四，基督對祂的新奴隸的擁有權是實在的，不是虛構的。第五，基督徒對他的舊主人沒有任何義務。第六，新約所用的動詞並不是那些論及奴隸贖身的銘文所用的動詞，後者沒有在新約出現。鑑於上述的分別，不宜將新約的救贖觀念的背景視爲聖禮式的奴隸贖身法。[11]（二）救贖的背景較可能有兩方面：一是舊約——神救贖以色列脫離埃及的奴役（例如：出六6，十五13；詩七十四2〔七十士譯本七十三2〕），使他們成爲祂寶貴的產業（出十九5～6；申二十六18；瑪三17）；另一是新約時期釋放奴隸的做法，被視爲因付出贖價而造成擁有權之改變。[12]

（乙）我們獲救脫離的是律法的咒詛。（一）伯頓認爲，基督使人脫離的不是律法的咒詛，而是「以爲神是嚴格地根據律法來對待人類」這種錯誤的觀念。伯頓又認爲必須清楚區別律法的咒詛和神的咒詛；他甚至聲言，「看不見這事實就是全然誤解了保羅」。[13] 前一點被評爲「以現代人

10 F. Büchsel, *TDNT* 1.126; K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.275 n.106.

11 Harris, *Slave* 121-22.（關於第五點，新約用的是 (ἐξ)αγοράζειν, 德爾斐〔Delphi〕的合約所用的是 πρίασθαι.）事實上，Boring, Berger & Colpe（*Commentary* 463 [No. 760]）指出，上述 Deissmann 的看法新近受到質疑：論及奴隸贖身的銘文爲數不多，亦無使用鑰字贖出；神明並沒有把奴隸購下（新世本節），他只是個居間者，爲奴隸的「出售」作出安排，這是奴隸本身不能作的，卻可以由別人（例如親戚或朋友）代辦的。若是這樣，就更不能將聖禮式的奴隸贖身法視爲新約的救贖觀念的背景了。

12 Harris, *Slave* 122（with reference to Marshall, 'Redemption' 159）. 另一可能的背景是：一個被擄到異邦的戰俘，可以由一個與他同屬一城的市民代付贖金而使他得以被遣返本國（W. Elert 的見解，轉引自 Marshall, art. cit. 158 with n.5）。Hester（*Inheritance* 60 n.1）指出，在此制度下，被贖者需要償還贖金，這變成被贖者至終是自己賺取他的自由；這不利於保羅有關神白白的恩典以及人不能自救的論證。

13 依次見：Burton 168-71, 及 164, 165, 168, 172（引句出自 168）。Martyn 326同樣認爲，保羅如此理

的觀點不合理地解釋保羅的思想」，實屬合理。[14] 後一點也是「全然值得反對」；這咒詛固然是律法的咒詛，因爲是律法所宣告的，但它同時是神的咒詛，因爲律法是神的啓示。[15] 如喬治所言，本節應當借助於哥林多後書五章二十一節（上帝使那無罪的替我們成為有罪的〔新譯〕）來理解：從救恩歷史的角度看，基督在十字架上所背負的咒詛，並非被錯誤地放在祂身上的，而是正當地落在祂的身上，因祂是無罪的代罪祭牲，天父把祂差到世上來，正是爲了這個目的。[16]

（二）按鄧雅各的解釋，基督之死所除去的律法的咒詛是「『誤解律法』的咒詛」，這咒詛在此之前曾防止了亞伯拉罕之福達到外邦人。[17] 鄧氏說：我們記得以行律法為本的人都是在律法的咒詛之下（10節），因此，「基督的救贖工作之目的，可以完全恰當地指明爲除去那咒詛，即是使約之應許的承受者，可以脫離保羅當代多數的猶太人所持的、對約與律法過度狹隘之理解所產生的不良效果，以致猶太人和外邦人可以一同進入較圓滿的、約之應許的範疇中」。[18] 可是，如金世潤所指出，鄧氏的解釋其實牽涉兩個嚴重的問題。第一，鄧氏對律法的咒詛這關鍵性的觀念之理解，呈現混亂情形。在鄧氏對第十節的解釋裡，律法的咒詛是指律法對猶太人所宣告的咒詛，因為他們對律法的、民族主義式之理解，

解：宣告祝福的是神，但宣告咒詛的不是神，而是律法。Smiles 198也是認爲：τοῦ νόμου 是主詞所有格，至少是來源所有格；咒詛基督的不是神，而是律法。而律法在咒詛基督的同時，就顯出它是與神隔離的。

14 Ridderbos 126 n.9（'an unjustifiable modernization of Paul's thought'）.

15 依次見：Ridderbos, *Theology* 196（'Altogether objectionable'）；F. Büchsel, *TDNT* 1.450. Peterson（'Atonement' 46）問道：若律法的咒詛不是神的咒詛，它是甚麼？

16 George 241-42. 律法錯誤地咒詛耶穌（從而說明它不再代表神的旨意），這見解見於 Kim, *Origin* 274-75（endorsed by Pate, *Reverse* 218）, *Paul* 42, 157. Cf. Bonneau, 'Logic' 77-78: 神使耶穌從死裏復活，推翻了律法對耶穌的評估。

17 Dunn（1990）229. 引句英文原作 'the curse *of* a wrong understanding of the law'（斜體爲筆者所加）。

18 Dunn（1990）229-30（endorsed by Braxton 89）. 引句英文原作 'the purpose of Christ's redemptive work can be specified quite properly as the removal of *that* curse, as the deliverance of the heirs of the covenant promise from the ill effects of the too narrow understanding of covenant and law held by most of Paul's Jewish contemporaries, so that both Jew and Gentile can enter into the fuller scope of the covenant promise'.（斜體是原來的。）

將約之應許限於猶太人（只因他們是猶太人）。[19] 但在這裡，鄧氏卻把律法的咒詛解爲猶太人對律法所持的、民族主義式的理解所產生的「不良效果」。[20] 律法因猶太人的民族主義態度而對他們宣判的咒詛是絕不可能「防止了亞伯拉罕之福達到外邦人」的；只有他們的民族主義態度所產生的「不良效果」才可以。但這樣一來，律法的咒詛的意思已不再是第十節所言的律法的咒詛了。[21]

鄧氏的解釋的第二個問題，比第一個更爲嚴重。鄧氏將第十節的以行律法為本的解爲主要指熱心支持律法的猶太人，這些人是在律法的咒詛之下（申二十七26）。但是根據鄧氏對第十三節的解釋，只有外邦人才是基督之救贖的眞正受惠者。基督的救贖對猶太人的影響只在於改正他們「對律法的錯誤理解」，使這錯誤的理解不再防止亞伯拉罕之福臨到外邦人；基督的救贖卻眞的把外邦人從猶太人對律法之誤解所產生的「不良效果」救贖出來，以致他們如今可以領受亞伯拉罕之福。可是，僅僅改正猶太人「對律法之誤解」斷不能稱爲把他們從律法的咒詛中救贖出來，此咒詛是律法因他們沒有常常照著律法書上所寫的一切去行（10b，新譯）而對他們宣告的。若基督的救贖所除去的，只是猶太人「對律法之誤解」所產生的（對外邦人的）「不良效果」，則第十節那些因沒有持守律法書上所記的一切而去行的（10b，和修）而被宣告爲在律法的咒詛下的、熱心支持律法的猶太人，便仍然是在那個咒詛之下！如此，鄧氏的解釋使基督在十字架上的救贖工作實際上與猶太人無關。[22]

（三）費歌頓認爲律法在此爲同位所有格，律法的咒詛意即「律法（因其規範性的義務）就是咒詛」，咒詛就是「〔活〕在律法的義務之

19 參三10註釋註73所屬正文該段及隨後兩段，即第（八）說及評語（上面703-6）。

20 Kim, *Paul* 132-33; 133: 'It is no longer the curse *for* a wrong understanding of the law, but the curse *of* a wrong understanding (the appositional genitive).' 參上面註17。

21 Kim, *Paul* 133. Sloan（'Paul' 44）同樣批評鄧氏對律法的咒詛一詞的「移動的定義（shifting definition）」。

22 Kim, *Paul* 133-34. Cf. 20: 鄧氏對13節的解釋完全忽略了以色列。See also 21, 48-49; Kuula 74 n.47.

下」。他認爲保羅在第十一、十二節對第十節引句的解釋提示這看法，四章五節（要把律法以下的人贖出來）進一步支持這看法。保羅的論證一直所關注的（除了三19～22），就是基督既已來臨，遵行律法已告結束。遵行律法就是那要被除去的咒詛，除去之法就是由基督爲我們成爲咒詛。[23] 不過，上文已經辯證，本節所論的律法的咒詛應根據第十節來理解，[24] 而該節提示，（四）這詞的正確意思是，律法（對所有沒有完全遵行其要求的人）所宣告的咒詛。如根得理所指出，第十節的咒詛是落在沒有遵守全部律法的人身上，因此，基督把我們從律法的咒詛中贖出來（和修）這話明顯地暗示，由於人沒有完全地遵行律法，使信靠基督的救贖成爲必須的；不然的話，保羅用不著重提咒詛。保羅的論證不是：即使人完全遵行律法，永生亦不能臨到他，而是：永生並不臨到他，因為他遵行律法遵行得並不完全。[25]

23 Fee, *Empowering* 392（taking τοῦ νόμου as genitive of apposition: 'the law with its regulatory obligations'), 393, 395（'the curse of being under the obligations of Torah'). Cf. Kuula 76. Bayes（'Galatians' 154-56）也是認爲，律法本身就是咒詛；其所以爲咒詛，是因律法之紀元是盼望未得實現、欠缺完全的時期；而從律法的咒詛贖出，是指猶太人關乎彌賽亞的盼望獲得實現。

24 見三13～14註釋引言（上面738）。ἡ κατάρα τοῦ νόμου 一詞在整本希臘文聖經僅此一次；但形容詞被咒詛的（ἐπικατάρατος）及名詞咒詛（κατάρα）與律法一起出現，則分別見於申二十七26（引於加三10b）及申二十九26；書九2；但九11。本節這詞極可能是根據10節的引句而鑄成的（so also Bonneau, 'Logic' 72；Wisdom 3 n.13）。

25 Gundry, 'Inferiority' 213. Scott（'Curse' 215 n.95）指出，正文之（四）對律法的咒詛的理解跟以下的事實相符：κατάρα 在 LXX 常與主詞所有格連著使用，例如：約坦的咒詛（士九57）、永恆主的咒詛（箴三33，呂譯）、「母親的咒詛」（次經《便西拉智訓》三9〔思高德訓篇三11〕）。因此，（1）律法所提及的咒詛（'the curse named in the law': O'Neill, 'Works' 84）這解釋較不可能。（2）Silva（2001）64指出，理論上 τοῦ νόμου 可視爲受詞所有格，意即我們咒詛律法；但事實上沒有釋經者採納此看法，因爲這個意思完全不符合文理。（3）Wallace 106認爲 τοῦ νόμου 也許是 'genitive of production/producer'（104）的一個例子，意即「由律法產生的咒詛」。但其實律法並不「產生」咒詛；咒詛的產生，是由於人沒有完全遵行律法，而律法對所有這樣的人宣告咒詛。因此，仍是以正文的意思較爲可取。（4）Hume 54說，律法對外邦人是咒詛，因律法將他們排拒於約之外，把他們定義爲罪人；律法對猶太人是咒詛，因所有試圖遵行律法的都不能履行律法的要求，因而被咒詛。但 10b 的解釋不能這樣只應用到猶太人身上（這涉及我們是否單指猶太人的問題；見正文下文之〔丙〕）。

（5）按 Braswell（'Blessing' 86-87）的解釋，猶太人若越過律法所設的界限而在外面流蕩，律法的咒詛就會臨到他們。基督之死所除去的，就是律法所構成的界限和藩籬（'removed the curse-barrier of the nomistic boundary . . . the removal of the *torah*'s boundary-barrier'）。此解釋與作者將 10

（丙）基督所救贖的我們主要有兩種解釋。[26]（一）指「我們猶太人」[27]或「我們猶太基督徒」。[28] 用以支持這看法的理由包括：（1）保羅在二章十五節曾區別猶太人和外邦人；因此他在本句是指「我們猶太人」，下一章再詳細闡釋這個思想（四4～5）。[29]（2）基督所救贖的是律法之下的人（四5，新譯、和修），而這些人是猶太人。[30]（3）本節首句提到律法，末句引律法的話，使人自然地想到猶太基督徒；[31] 第十四節明確地提及外邦人，這顯然有別於本節的我們。[32] 這兩節所用的代名詞呈現一種進程：我們（13a、b）指猶太人，外邦人（14a）是「你們」，我們（14b）指「猶太人和外邦人一起」。[33] 所提示的情景就是：基督取了猶太人被律法咒詛

節的咒詛解為咒詛的恐嚇（參三10註釋註 32之〔1〕，註 67〔上面 691、701〕）同出一轍，但是並
不可取。(6) Stanley（'Curse' 506）將律法的咒詛解為與遵行律法有關連的「負面可能性（negative
potentiality）」。再一次，此解釋與作者將10節的咒詛解為咒詛的恐嚇（參三10註釋註67所屬正文該
段），同出一轍，但是並不可取（cf. Kim, *Paul* 134-35）。保羅的話最自然的意思是，基督在其死亡中像祭牲般擔當了實在存在的咒詛（Waters, 'Galatians' 98-99）。(7) Lieu（'Reading' 158）持類似的看法：基督藉著吸收了申二十一23及其咒詛到自己身上，廢除了不利於（外邦）信徒的「可能之咒詛（potential curse）」。

26 Dalton（'Meaning' 38）將這兩節的我們解為指「保羅在寫信時將自己與他們認同的異教基督徒（pagan Christians）」。此說被 R. Longenecker 93 n.4評為「完全出於個人的癖性（quite idiosyncratic），並無說服力」。

27 E.g., Brawley, 'Contextuality' 102 n.12（point 3）; Engberg-Pedersen, *Paul* 331-32 n.18; Lim, 'Literalism' 53; Machen 179; Rogers 78*b*; Thielman, 'Law' 277 n.34（continued）.

28 E.g., Betz 148*b*; Caneday, 'Redeemed' 203-4; Fitzmyer 786*a*（§23）; Garlington, 'Role' 117; McKnight 156; Tarazi 130-31; Travis, 'Christ' 334; Wright, 'Curse' 143. 賴特認為，在耶穌的十字架上，以色列被逐之咒詛達到其頂點（141）；律法將罪／咒詛引到以色列身上，使之可以在彌賽亞（= 受膏立的、以色列之代表）之死一事上被處理（152, cf. 153）。但見《羅》3.207註57第二段。Kruse（'Spirit' 114）亦指出，將以色列受羅馬管轄視為以色列仍在律法的咒詛之下，這種理解是有疑問的，因為保羅從沒有說（耶穌也沒有說），巴勒斯坦被羅馬佔領乃是神因以色列的罪而咒詛以色列的結果；保羅也沒有將救贖說成「從羅馬的佔領下獲釋」。

29 Hooker, *Continuity* 34-35.

30 Boers 69; Matera 124. B. Longenecker 91-92認為，單是動詞救贖（ἐξαγοράζειν）已足以使我們留意四5，因動詞的意思與本節相同的，在保羅書信（筆者按：其實是在新約，見註 3〔上面 739〕）就只有該節。

31 Lambrecht, *Pauline* 286-87; cf. 304 with n.6, Lambrecht, *Collected* 262. 蘭伯瑞（*Collected* 287 n.39）指出，他較早時（*Pauline* 264-65）曾採納另外那個解釋，即正文下文之（二）。

32 Hong 78-79, 196; Bayes, 'Galatians' 154.

33 Boers 69. 波爾斯解釋，若問為甚麼猶太人需要被贖脫離律法，外邦人才可以有分於亞伯拉罕之福，答案很可能是：猶太人只要認為「在律法之下」是有分於神給亞伯拉罕的應許之唯一方法，他們就

的情況（13c），救贖了那個情況（13a～b），為要建立一個新的紀元，在其中所有的人都可以在基督裡得救（14節）。[34]（4）羅馬書第十五章（8～9a）提出同樣的次序：基督作了受割禮者的僕人，為要證實神對列祖的應許，並使外邦人因祂的憐憫榮耀神。在該處如在這裡，猶太人的得救導致外邦人得蒙憐憫。[35]

多勞遜可說是這第（一）種立場最有力的代表，他的理論獲得好些釋經者採納。多勞遜的論證是這樣的：（1）在這兩章有三段經文（三13～14，三23～29，四3～7），其中每一段都有一可辨認的進程——我們這組別及其窘境；基督與這窘境認同；我們這組別得救贖；所有的信徒獲得救恩的福澤。這提示保羅認為以色列的救贖是外邦人獲救的必經步驟。（2）按猶太人的看法，外邦人在末日要被納入神的子民，但神會首先救贖以色列，然後外邦人會分享以色列的福澤；按此背景來理解目前的兩節（三13～14）得出很好的意思。[36]（3）以色列得贖脫離它在律法下的窘境，如何使外邦人可以領受祝福呢？答案是：以色列在律法下的捆綁，只是全人類在「宇宙的元素之靈」（四3、9）之下受捆綁一個特別的形式。以色列怎樣蒙救贖脫離律法的咒詛，外邦人亦要以同樣的方式蒙救贖。基督與之認同的，不僅是人類的普世性窘境，也是以色列所取的、此窘境的特別形式，以致以色列的救贖，可以作為「普世性救贖之代表性樣本」。[37]

不能認識到，外邦人也可以有分於這應許。參較下面註 37（Kruse 的解釋）。

34 B. Longenecker 93; B. Longenecker, 'Contours' 136.

35 Hooker, 'Interchange' 17 n.13. 關於羅十五8～9a 的解釋，可參《羅》4.510-26。

36 多勞遜將 13～14a 視為保羅根據十字架事件，將一猶太思想模式作了根本的重新詮釋之結果；按此思想模式，外邦人之被納入神的子民，是以色列在末日蒙救贖的結果（Donaldson, 'Inclusion' 100, cf. 102, 106）。因此，那些被救贖脫離律法的咒詛者僅為猶太基督徒（94）。Cf. Fung（1988）148-49 n.62.

37 Kruse, *Paul* 87-88, summarizing Donaldson, 'Inclusion' 95-99（1）, 99-102（2）, 102-6（3）, respectively.（引句英文原作 'a representative sample of the universal redemption'.）柯盧斯加上這一點：猶太人得贖和外邦人得福的關連，亦在於猶太人得贖脫離律法的咒詛後，把救贖的信息帶給外邦人（*Paul* 88, 89; cf. Kruse, 'Spirit' 114-15）。參較上面註 33（Boers 的解釋）。對多勞遜的理論表示贊同的釋經

關於（3）那個問題，另有釋經者回答如下：以色列可說是「代表全人類的樣本」，以色列在律法之下的奴役代表了普世在罪之下以及在宇宙的元素之靈之下（四3、9）的奴役；因此，以色列從律法的咒詛中得蒙救贖，可以帶來普世性的結果。[38] 此釋經者進一步解釋如下：由於猶太人是列國的代表，「猶太人得贖就同時及同等地是外邦人的救贖」。基督成爲肉身及受苦，完全地與人類認同，不僅與在律法的咒詛下的以色列認同，亦與在罪和鬼魔的權勢下的外邦人認同。特別是在十字架上，基督以他們的代表的身分代替了所有的罪人；事實上，祂是全人類的代表和替身。[39]

我們的另一種解釋是：（二）這詞包括猶太人和外邦人，[40] 或猶太基督徒和外邦基督徒。[41] 用以支持此說（同時反對上一說）的理由包括：（1）這裡和第二章（14節及下）不同，保羅完全不是在處理猶太人與外邦人之間的分別；並無任何表示，第十三節的我們是與第十四節的外邦人構成對比。[42]（2）第十四節上半特別提到亞伯拉罕的福臨到外邦人，這並不表示外邦人與第十三節的我們構成對比，而是因爲保羅在這裡拾起第八節的引句：萬國都必因你得福（萬國原文與外邦人相同）。[43] 保羅特別強調亞伯拉罕的福要普及於外邦人（金譯），可能是由於這福被認爲

者還包括：Cummins 109 n.54; Matera 120; Matera, 'Death' 291 n.19; Witherington 236-38.

38 Hong 83-84（cf. 141）, 'Misrepresent' 178.（引句英文原作 'a kind of *representative sample* for the whole of mankind'. 筆者以「可說是」代替了作者的 'a kind of'.）類似的解釋見 Dumbrell, 'Abraham' 26.

39 Hong 86, 95-96. 引句英文原作 'This redemption of the Jews is *at the same time* and *on equal terms* the redemption of the Gentiles'（86, 斜體是原來的）。作者認爲，基督的救贖在邏輯上（但不是在時間上）有兩個步驟：先是以色列蒙救贖，然後，此救贖同時及同等地延伸至外邦人（95-96）。但若事情是這樣，乾脆把我們解爲包括猶太人和外邦人不是更簡單和自然嗎？

40 E.g., Bell, 'Substitution' 165 n.35; Boice 460; Bruce 166-67; Das, 'Oneness' 181 n.17; Ebeling 172; R. Y. K. Fung, *DPL* 199*b*; Howard 59; Kim, *Paul* 142 n.61; Pate, *Reverse* 210; Schlier 136-37; Schreiner, *Law* 62 n.63; Scott, *Adoption* 156; Williams, 'Justification' 91-92.

41 Tolmie 121; Tolmie, 'Redemption' 260.

42 Räisänen, *Law* 19.

43 Byrne, 'Sonship' 153 n.69.

是只屬於猶太人（亞伯拉罕肉身的後裔）。[44] 保羅的意思是說，在基督耶穌裡，連外邦人亦可領受亞伯拉罕之福。[45]（3）第十四節下半的動詞我們……得著必定是指所有的基督徒（包括加拉太的信徒），因那句話回應了他們是如何領受聖靈的問題（2、5節）。若保羅心中有這樣的一種進程：我們（猶太基督徒，13a），〔你們〕外邦人（14a），我們（所有人一起，14b），則他必會在第十四節下半使用了「我們所有的人」來說明此點。[46] 換一個講法，第十四節下半的我們必定包括上半節的外邦人，而這我們回應了第十三節上半兩次提及的我們（13a、b）；因此，第十三節上半的我們，就如第十四節下半的我們，是包括外邦人在內的。[47]

（4）如果保羅認爲猶太人得贖是外邦人得福的先決條件，他理應清楚表明此點，而不是只以代名詞之改變（我們－外邦人－我們）來表達這麼重要的一個思想。[48]（5）在早期基督教的教義問答或禮儀論到耶穌基督之死的陳述中，為我們（13b）是常用的公式；在保羅口中，為我們是指基督爲所有人而作的救贖行動，就如聖靈的賜予是爲所有基督徒的（14b）。[49]（6）保羅的論證之目的是要說明，基督的十架把以行律法為本的人（10a）和那以信為本的人（7、9節）完全分開了。第十三節的為我們必定是指那以信為本的人，而後一個詞肯定包括猶太基督徒和外邦基

44 Das, *Jews* 124-25. 達斯指出，14b 不用強調外邦人領受聖靈，因爲1～5節已有力地表明此點。留意 14a 的 εἰς τὰ ἔθνη 被放在主詞（亞伯拉罕的福）和動詞（γένηται）之前，表示受到強調。

45 B. Martin, *Law* 102-3. 馬卑司指出，13節的我們與14a的外邦人的「對比」，亦即是 14a 的外邦人與 14b 的我們的「對比」；此「對比」不是外邦人（14a）與「我們猶太人」（13節、14b）之對比，而是外邦人（14a）與「我們——外邦人和猶太人」（13節、14b）之對比。

46 Byrne, 'Sonship' 153 n.69. 即是使用 ἡμεῖς πάντες, 而不是僅以動詞 λάβωμεν 來表達「我們所有的人——猶太基督徒和外邦基督徒——一起領受」這整個意思。Räisänen（*Paul* 19）指出，若保羅一聲不響便從「我們 = 猶太基督徒」（13節）轉到「我們 = 外邦人和猶太人一起」（14b），那是奇怪的。不過，支持立場（一）者大抵會說，14a 的外邦人就是此轉變的訊號。作者提出的另一問題是：猶太人得贖脫離律法的咒詛，如何可以將祝福帶給外邦人？但見上面註 37-39 所屬正文。

47 馮 209 = Fung（1988）149, endorsed by Waters, 'Galatians' 103. Cf. Kuula 47-48.

48 Cf. Morland 222-23 n.141.

49 依次見：Hansen（1989）123; 及 Martyn 317（point [b]）, 335. 基督為我們死（羅五8；帖前五10〔現修〕），為我們捨命（約壹三16），為我們捨了自己（弗五2；多二14）；神為我們眾人把他交出來（羅八32，新譯），使那無罪的，替我們成為罪（林後五21）。原文皆用 ὑπὲρ ἡμῶν 一詞。

督徒。[50]（7）第十四節兩個平行的目的子句都是從屬於主句基督……贖出我們（13a）的，而在那兩個子句裡面，獲得亞伯拉罕之福的和領受聖靈的，分別是外邦人和必然包括外邦人在內的我們。[51]

（8）外邦人與猶太人同樣沒有完全遵行律法，因而同樣地站在律法所宣告的咒詛下；外邦人必須本身被救贖出來，脫離律法的咒詛，亞伯拉罕之福才可以臨到他們。雖然外邦人並不擁有摩西的律法（他們是沒有律法的外邦罪人〔二15，現修、和修〕），但是摩西的律法所提供給猶太人的，本性在某程度上也提供給外邦人（羅二14）；這「本性之律法」並不是與摩西的律法完全兩樣的律法，而是類似摩西律法的一樣東西，只不過它不像摩西律法那麼清楚明確而已。[52] 因此，外邦人在原則上同樣是受制於律法的咒詛。[53] 由此看來，保羅並無有系統地維持著「在律法之下」的猶太人與沒有律法的外邦人（羅二12、14）的區別，而是將外邦人視為

50 Hansen（1989）123.

51 Bryant 178 n.43.

52《羅》1.373-74。同書 376進一步解釋：從羅二14～15a 可見，「（甲）這些外邦人按本性做的一些事，是刻在他們心上的；（乙）這些來自上帝的要求雖然取了與摩西律法不同的形式，但在意義和內容上卻是與摩西的律法相同的；因此，這些外邦人對自己就是摩西的律法。保羅欲申明的要點就是：雖然神的要求並非以舊約律法的形式臨到外邦人，但外邦人是像猶太人一樣站在神的要求底下；因此外邦人對那刻在他們心上的、（摩西的）律法的要求所作的回應，跟猶太人對刻在石版上的摩西律法所作的回應，是完全等量齊觀的。」Cf. Waters, 'Galatians' 102（agreeing with Fung [1988] 149）. 瓦特斯又引 Westerholm（*Law* 193）的意見指出另一點：羅六14～15暗示，羅馬信徒在經歷恩典之前是在律法的奴役下的；七4～6則談到他們「已向律法死去」。因此，除非認為這兩段（以及在某些方面，羅五～八全部）皆指猶太基督徒的經歷，就得承認保羅在羅馬書將外邦基督徒視為先前是「在律法之下」的。

53 Cf. Byrne, 'Sonship' 153 n.69; Das, *Jews* 124. Rogers 79*a* 對此提出異議：羅二12明言，神會按兩個不同的標準分別審判兩種不同的人：沒有律法的，不按律法；在律法以下的，按律法。因此，沒有律法的外邦人，並不是在律法的咒詛下。不過，12～15節的功用是要證實和說明 11節神不偏待人那句話。保羅考慮到外邦人和猶太人在他們對律法的知識這事上的不同處境：12a 論沒有律法的外邦人（14節），12b 論擁有律法的猶太人的情形。12a 的沒有律法和不按律法原文是同一個副詞（ἀνόμως）；沒有律法或在法律之外（思高）犯罪，指外邦人是在不認識摩西律法的情況下犯罪的；不按律法或在法律之外（思高）滅亡，同樣是指他們會在沒有摩西的律法、因而不認識這律法的情況下滅亡（即是在末日的審判被定罪）。（參《羅》1.363-65。）那麼，沒有律法的外邦人在末日是按甚麼受審判和被定罪的呢？就是按 14節所談及的「本性之律法」，這「本性之律法」就是外邦人所具備的、摩西的律法之對等物（見上註的解釋）；既然他們是按此「摩西律法之對等物」受審判和被定罪，可見原則上，沒有律法的外邦人仍是受制於律法的咒詛的。

分享了猶太人的窘境；[54] 不過，保羅並無辯證此點，因此他把外邦人也描寫為在律法之下（加三23，四5），很可能是「不自覺地籠統化」的做法。[55]

（9）多勞遜所提及的三段經文，其實並不支持他所看出來的進程。[56] 相反的，三章二十六節和四章六節（代名詞你們在其中出現），都只是簡單地將其上文所提及的福澤歸予加拉太的基督徒，表示他們也得了救贖，被收納為神的兒子；卻並無任何暗示，外邦人參與其中所根據的條款是和猶太人不同的。照樣，目前的兩節（三13～14）可解為：基督之死為所有人帶來祝福。[57]（10）顧撒珥指出，多勞遜之解釋的困難在於，本書對於猶太人作為猶太人的得救問題，完全沒有或甚少表示關注。他們的窘局並不是信上迫切要討論的問題。如果保羅是要沿著猶太文學之期待的路線來提出救恩的次序（先是猶太人得救贖，然後是外邦人被包括在救恩之內），他一定會使用一個更清晰的字（不像我們那麼模稜兩可）作為救贖的直接受詞。羅馬書的影子（一16：先是猶太人，後〔也〕是希臘人）似乎厚厚的籠罩著多勞遜的解釋。[58]

筆者認為，支持（二）的理由較（一）強，故採納（二）為正確的看

54 George 233指出，自亞伯拉罕開始，神與以色列的交往對所有其他人具有「範例性意義（paradigmatic significance）」。

55 Westerholm, *Law* 195, endorsed by Morland 223 n.141（continued）.（引句英文原作 'an unconscious generalization'.）衛斯桐承認，一位比保羅更有系統地思想的人，會將在律法之下一詞限於猶太人，或是為它的用於外邦人提出理由（op. cit. 219）。參三23b 註釋註 20及所屬正文（下面 855）。筆者認為，正文採納的解釋勝於顧撒珥的解釋，即認為外邦人可被形容為「在律法的咒詛之下」，因為律法所築起的牆垣把他們排拒於神的子民之外，除非他們接受猶太教的宗教體系而進到「律法下」（Cousar, *Theology* 117）。

56 見註 35之後的一段開首（上面 745）。

57 Westerholm, *Law* 195, substantially = *Perspectives* 416-17. Räisänen（*Law* 21）認為，上述三段經文之間的相似，表示保羅不是偶然用了不小心的表達方式，而是當他談及從律法的咒詛或律法的權勢下得救贖時，他並不認為外邦人的處境跟猶太人的處境是有分別的。Martyn（'Elements' 17; also cited in Cousar [2001] 70）認為，保羅在三13～四6小心地交替使用代名詞及動詞的主詞（時而我們，時而你們），實在是心理上有效的方法，以堅持人類在基督來臨之前是像獨石般沒有分別的一整群（'the undifferentiated monolith of humanity before Christ'）。

58 Cousar, *Theology* 116.

法，即我們同時包括猶太人和外邦人。按這種理解，本節上半（13a）的邏輯可表達如下：「〔我們——猶太人和外邦人（後者有律法的原則在他們心裏）——都是在律法的咒詛之下，〕基督已爲我們成了咒詛，從咒詛中救贖了我們。」[59]

三13b　基督既為我們受了咒詛，

此句原文作（基督）為我們成了詛咒（13b，和修）；這就是基督把我們從律法的咒詛中贖出來（13a，同上）的方法。[1] 成了詛咒[2] 是修辭學上的換喻，意即基督接受了律法所宣告的咒詛；[3] 又或者這是「以抽象代替具體」的一個例子，咒詛意即「背負咒詛者」。[4] 就救贖的事實而論，兩個解釋可合併爲一：基督爲我們接受了律法所宣告、因我們沒有完全地遵行律法而落在我們身上的咒詛，成爲背負咒詛者。[5] 為我們[6] 在這裡可翻譯爲替我們（當代、新譯），因爲文理在談及的是基督爲我們背負了律法

59 Anderson, *Rhetorical* 160. 安德遜認爲（159），保羅在本節的論證所缺少的一環（圓括號內的一句），可從羅馬書補充而得。參上文之（8）。

1 （1）Brondos（'Cross' 22, 25-26）認爲，γενόμενος 的（過去不定時）時態表示，此分詞所指的行動是在動詞 ἐξηγόρασεν 所指的行動之先，意即基督先成爲咒詛（cf. NKJV, RSV, NAS, NAU: 'having become'），然後才把我們贖出來；此救贖其實有待基督再來時才實在發生，只是由於當基督復活及被高舉時，神就已指派基督爲此救贖的代理人，因而保羅可以使用過去時態的動詞救贖。可是，若分詞和動詞同爲過去不定時時態（如在本節），分詞就常常表達與動詞同時發生的行動（cf. Wallace 614 with n.2, 624-25）。因此，多本英譯本都把 γενόμενος 譯爲 'by becoming'（NRSV, NEB, NIV, NJB, TEV; cf. CEV 'when he became'）.（2）Davis（*Structure* 152-53）卻認爲，成了詛咒並不表達救贖的方法，其意思只是，基督被掛在木頭上，即是死在十字架上。

2 γενόμενος . . . κατάρα. Cf. γίνεσθαι εἰς κατάραν（LXX 賽六十四9；耶五十一8）。

3 So, e.g., Burton 171.「換喻」即英文的 'metonymy'（so also Boers, *Christ* 252; 參《聖神》360*a*）。

4 H. Riesenfeld, *TDNT* 8.509; F. Büchsel, *TDNT* 1.450: *abstractum pro concreto*. McLean（*Rituals* 124）則解爲以咒詛代替「咒詛的對象」，即是被咒詛者（cf. idem, 'Pharmakos' 192）。Cf. LN 33.474: 'Christ . . . became something accursed'.

5 Davies（*Paul* 284）說：「我們未能從拉比的著作找到任何資料來說明基督成爲『咒詛』及成爲『罪』〔參：林後五21〕的觀念，因此我們在這裡必須以此爲足，就是將這兩個觀念看爲基督爲我們受苦不可能再強的表達方式，那是保羅思想基督被釘十架時從心中絞出來（wrung out of Paul's heart）的。」

6 ὑπὲρ ἡμῶν, 此詞見三13a 註釋註 49及所屬正文（上面 747）。den Heyer（'Galatians' 234）認爲這詞在此是指保羅自己；但若這是保羅的用意，他大可以再用為我（ὑπὲρ ἐμοῦ〔二20〕）一詞。

的咒詛，以致我們不用自己背負此咒詛。這咒詛可以說是被神從我們的身上轉移到基督身上。[7] 從隨後的引句（13c）可見，保羅以基督之被釘十架（掛在木頭上）爲祂為我們受了咒詛之時；藉著死在十字架上，基督使律法的咒詛對我們失去了效能，以致我們這些因沒有完全地遵行律法而招致律法的咒詛的人，如今得以脫離律法的要求和咒詛。[8] 而基督之所以能夠使律法的咒詛失效，是因祂以「在一生之中完成了律法」者的身分，藉著祂的死滿足了律法的要求。[9] 保羅將基督的使命描寫爲把我們從律法

7 McLean, *Rituals* 137. Wallace 387認爲很難否認 ὑπέρ 在此（如在約十一50）有代替之意（在林後五14肯定有此意思）。McLean（'Pharmakos' 191）甚至說，學者幾乎一致同意，ὑπέρ 在加三13有代替性的意思。Räisänen（*Law* 250）指出，將代替的價值賦予基督在咒詛下的死亡，就是保羅回答「彌賽亞爲何以這麼令人驚駭、阻礙人相信的方式死亡」這問題的方法。
從本節看出基督之死爲代替性（vicarious, substitutionary）的釋經者還包括：Zerwick §91; Moule 64; DM 111-12（§121）; F. Büchsel, *TDNT* 1.450-51; H. Riesenfeld, *TDNT* 8.509, 512; W. Mundle, *DNTT* 1.417; M. J. Harris, *DNTT* 3.1197; Caneday, 'Redeemed' 203; Cousar, *Theology* 115, 117; McLean, *Rituals* 126; Morris, *Preaching* 55-56, 58-59; Weber, *Power* 107; Marshall, 'Letter to Galatians' 224. 馬學而說，這也許是通常所稱的「代替」在新約裡最清楚的陳述。作者指出（n.33），到了這時期，已發展出這樣的觀念，即傑出的個別人物（如殉道者）之死亡可以把國家從間或特別明顯的、神的忿怒中拯救出來（僞經《馬加比四書》十七21：殉道者「彷彿成爲我們國家的罪之贖價」）。因此，基督徒就可以聲言，耶穌完全扮演了這種角色，因祂是彌賽亞和神的兒子。
（1）Stott（'Influence' 346）也是認爲，13節上半「很可能是新約裡談到代替最淺白的陳述」。斯托得更認爲 13b 應翻譯爲「神使基督爲我們成爲被咒詛的」，與林後五21神使那無罪的，替我們成為罪平行。可是，保羅的用詞不容許這翻譯，因分詞 γενόμενος（中間語態）的意思是（基督）成為，不是「神使基督成爲」。（2）「奇異交替」一詞（郭一黃 85、91、103）也是有問題的，因「交替」的意思是「輪流（alternation）」，「替換」（91）或「交換」才是 'exchange' 的正確翻譯。（3）McLean（'Pharmakos' 205）認爲，保羅在書寫加三13和林後五21時，他的思想是被希羅文化的「pharmakos rituals（代罪禮儀）」現象引導著的（a pharmakos = 'a substitutionary victim'）。不過，就保羅書信本身的證據所及，保羅是用舊約祭獻的詞彙來描寫基督之死的（羅三25，八3〔可依次參《羅》1.516-24，《羅》2.538-40〕；林前五7）。

8 Bruce, 'Problems. 4' 263 with n.1, 'Problems. 5' 268 with n.4, *Defence* 15, *Message* 28. Ciampa 59, 278-79指出，申二十一23只是支持基督成爲咒詛此一事實（因祂被掛在木頭上），但是基督為我們成了咒詛……把我們從律法的咒詛中贖出來，這觀念包含以賽亞書第五十三章的回響。換言之，保羅是借助於賽五十三來解讀申二十一23：後者表示基督是被咒詛的，前者則提示，有一義者將要為別人的罪而受苦。司暗帕認爲，加一4及二20同樣含有賽五十三的回響（參一4a 註釋註5第二段之（1）= 上面 228）。Cf. Stern 547: 賽五十三清楚地描寫了彌賽亞爲了別人的罪而經歷「受苦和死亡的咒詛」。不過，咒詛一詞沒有在該章出現；參三13註釋結語註 5（下面 758）。

9 F. Büchsel, *TDNT* 1.126. Cf. Schlier 140; Ridderbos 126; Kertelge, *Rechtfertigung* 211; Pate, *Reverse* 187-88 n.38.

之下（四5）以及從律法的詛咒中贖出來（和修），因此他所想及的是從一種抓緊我們的權勢中得釋放，多過是我們的罪咎被轉移到基督身上。[10]

一些釋經者認爲，基督之死不是代替性，而是代表性的：保羅將基督視爲我們的代表，不是我們的替身；正因爲基督以我們的代表之身分在今世分享了我們做人的狀況，祂使基督徒在新紀元中分享祂復活的生命。[11] 可是，如金世潤所言，如果一個罪人爲其他的罪人受苦，使後者可以被判無罪，他的受苦當然較屬代表（多過是代替）性質；但若一位無罪者爲罪人受苦，爲使後者可以被判無罪，他的受苦就必然同樣地是代替性和代表性的。[12]

貝漢斯和朗列科都認爲，第十三節上半（13a～b）很可能是基於保羅之前的、猶太基督徒的認信，他們將基督之死解釋爲救贖性的自我犧牲。鄧雅各正確地質疑此說，因爲保羅的用詞與文理打成一片，而且是

10 Marshall, 'Letter to Galatians' 224. 馬學而又指出（225 n.35），「罪咎的轉移」不是保羅的用詞，儘管林後五21的講法與此十分相似。

11 Hooker, Review 167-68. Whiteley（*Theology* 137）及 Dunn（'Death' 139-41）分別以「參與性（participatory）」和「代表性（representative）」二字來形容基督之死，而不用「代替性（substitutionary）」一詞。Kim（*Origin* 277 n.3 [continued]）指出，雖然鄧氏承認基督之死同時是代表性和代替性的，但他試圖貶抑後一個意思。關於基督之死的代替性質，可參 Packer, 'Substitution'.

12 Kim, loc. cit. 班納認爲，「基督將神的忿怒集中在自己身上，從而滿足律法的要求」這種代替論是不足夠的，因它給人這樣的印象：基督擔當一切，「我們安然逃脫（we escape scot free）」。鑑於保羅強調信徒與基督同死的事實（二19c〔原文分節法〕；羅六4～7，七4～6），我們沒有安然逃脫，我們乃是與基督一同掛在十字架上，受了刑罰。這就是我們如今脫離了律法之咒詛的原因（cf. Byrne, 'Sonship' 154-55, endorsed by Hansen [1989] 124）。可是，如果我們如今脫離了律法的咒詛是因我們自己受了刑罰，基督為我們成爲咒詛的意義又在哪裡呢？問題的關鍵似乎是在於，信徒是在甚麼意義上「與基督同死」的？按筆者的理解，我們的與基督同死（羅六8）「乃是神所作關於我們的、滿有恩慈的決定。就我們與神的關係而論，祂選擇了把我們犯罪的生命視爲已成過去。……基督在十字架上以我們的代表的身分受死，神接納基督之死爲我們的死，以致當基督受死時，我們也死了」（《羅》2.191-92）。按此理解，我們得以脫離律法的咒詛，不是因我們自己受了刑罰，而是因基督以我們的代表的身分，替我們背負了律法的咒詛：他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪（彼前二24）。
針對「代替論容許人免去因他們的罪而受審判，自己卻不需要有任何眞正的改變」這項異議，馬學而指出，信心使人十分眞實地與基督聯合（Marshall, 'Letter to Galatians' 225-26）。維護「代替」是救贖工作的核心部分者，包括：Morris, *Cross* 404-19; Ladd, *Theology* 427-28, 434 = 賴德，《神學（下）》504-6）。亦參巴刻新近的文章：Packer, 'Substitution'.

保羅在這裡的別具特色之論證的必要部分，隨後更有屬於保羅特色的引用聖經爲證。[13]

達爾認爲，本節的代替觀念很可能與以撒之被捆綁（創二十二）有關：保羅引句（13c，引申二十一23）中的懸在木柱上的人（新世本節）可與兩角纏在灌木中的公綿羊（創二十二13，思高）比較；如此，被釘十架的耶穌被視爲神所供給的、獻祭用的羔羊。這裡有預表的成分；不過，被視爲預表基督的不是以撒，而是那公綿羊。達爾認爲，目前的（13～14）這兩節，跟另二段（羅八32，三25～26）所保存的傳統片段，都使用了使人想起以撒之被捆綁的詞彙，並且都把基督的補贖解釋爲亞伯拉罕獻以撒後，神對亞伯拉罕起誓而作的應許之兌現。[14] 可是，認爲保羅書信一些地方反映了「以撒之被捆綁」此拉比傳統，這個看法是很有疑問的；[15] 若保羅沒有用以撒預表基督，他用被灌木扣住的公羊預表基督，這可能性就更少了。

鄧雅各將基督為我們成了咒詛的意義解釋如下：對忠誠的猶太人保羅而言，引句（13c，引申二十一23）所言的咒詛是約之福澤的相反；被神咒詛即是被逐於約和應許地之外（申二十八58～68），亦即是被放在外邦人的地位上。耶穌被釘十字架，表示神棄絕了他，將他列在外邦人之中，把他看爲在約和約民之外。但復活的基督在大馬士革向保羅顯現，清楚表示神已悅納被釘十架的基督，將祂顯明爲正。這事所隱含的推論

13 依次見：Betz 151*a*; R. Longenecker 121, 122; 及 Dunn（1993a）177. Cf. Waters, 'Galatians' 92-93: 三10～13整個論證的用詞、風格和內容，無容置疑地是「保羅式（Pauline）」的。

14 依次見：Dahl, *Jesus* 142-43, 144-45. Hahn（'Covenant' 93）則認爲，在保羅的心目中，申二十一23的在木頭上（ἐπὶ ξύλου）和創二十二9的在……柴上（ἐπάνω τῶν ξύλων）可能是連起來的。漢思格承認，單憑「鈎字（hook word）」ξύλον 建立起來的這種聯繫不是決定性的；但是他進一步認爲，加三13～14的思想流程跟以撒之被捆綁有不容否認的關係：以撒之被捆綁在柴上贏得神（與亞伯拉罕）起誓立約，要藉著亞伯拉罕的後裔賜福萬國（πάντα τὰ ἔθνη）；基督在木頭上之死，使以撒被捆綁之後所給的亞伯拉罕的福（創二十二18）得以藉著耶穌基督及於外邦人（τὰ ἔθνη）。可是，保羅所指的、外邦人要因亞伯拉罕而得的福（加三8）並不是在以撒被捆綁之後才宣告的，而是亞伯拉罕早就獲得的應許（創十二3）。這給漢思格的看法扣上問號。

15 請參《羅》2.757-58所提出的理由。

就是，神已接納在約之外的「外人」、被律法咒詛的罪人、外邦人。[16] 可是，如賴特所指出，雖然基督背負了律法的咒詛之結果確是，祝福臨到外邦人（14a），但是鄧氏所重構的、保羅達到這結論的步驟，沒有一個（步驟）跟保羅實在說的話相符。[17]

三13c　因為經上記著：「凡掛在木頭上都是被咒詛的。」

因為一詞表示，保羅現在引用聖經的話，[1] 是要解釋他爲甚麼可以說，基督為我們成了咒詛（13b）。[2] 這個結論是保羅再次使用猶太拉比「同類」的釋經原則而得的：[3] 第十節的引句（申二十七26a）和本節的引句（二十一23c）在七十士譯本皆以被咒詛一詞開始，[4] 前者對每一個不完

16 Dunn（1990）99-100; Dunn, 'Nomism' 123; Dunn（1993a）178（endorsed by Wiley 134 n.7）. Cf. Dunn（1990）106: 'The crucified out-law owned by God means that God owns those without-law';（被釘十字架的罪犯被神承認，表示神承認在律法之外的人）；Wiley 37: 保羅的信念是，「神確認（validate）被釘十架的『外人』耶穌，表示他確認他們〔外邦人〕。」

17 Wright, 'Curse' 153 with n.51. 賴特稱鄧氏論證的步驟爲「拐彎抹角和很不可能的（tortuous and improbable）」。Cf. Kim, *Paul* 132, 9. Sloan（'Paul' 45）提出的問題是：基督是在律法以下（四4、5，參三10、13）死亡的，這死亡怎能被理解爲一個「外邦人」之死呢？D. G. Reid（*DPL* 951*a*）從「神戰（divine warfare）」的角度解釋加三13如下：基督（像個打仗的君王）在自己的國土內懸掛於樹上，這死亡和示眾使人想起艾城王（書八29）和亞摩利五王（十5、26）被掛在樹上的命運。屬天的戰士（即是神自己）的約之咒詛，落在這位以色列的代表、神的兒子身上，全國的罪都積聚在祂一身。對保羅而言，這等於說，神在基督裡吸收了約之咒詛。可是，這是否就是保羅在本節的思想，值得置疑。

1 這裡的引句公式是 ὅτι γέγραπται（保羅書信僅此一次，新約另外只見於可十四27）；本書的另三次則用 γέγραπται γάρ（見三10註釋註 20及所屬正文〔上面 688〕）。按 Childs（*Theology* 238）的觀察，除了此處，保羅沒有引用聖經來支持有關基督的陳述。

2 Morland 215指出，13b～c 是個縮短的三段論法，其中的結論被放在籠統的前提之前，特殊的前提則被省略，如下：

籠統的前提：凡掛在木頭上都是被咒詛的（13c）
（特別的前提：基督被掛在木頭上）
結論：基督受了咒詛（13b）

Debanné（'Appendix' 11）則沿用「大前提」和「（隱含的）小前提」等詞。

3 首次是在 12節。見三12註釋註 9及所屬正文（上面 731）。

4 只有在 LXX 才可以看見此點：申二十七26用 ἐπικατάρατος, 二十一23則用 κεκατηραμένος（此二字是基於同一個動詞 καταράομαι）。在希伯來文聖經，這兩節用了兩個不同的字。嚴格地說，被「同類」的釋經原則連起來的兩節之共用語詞，既不在馬索拉抄本，亦不在 LXX（so Caneday, 'Redeemed' 196）。

全遵守律法的人發出被咒詛的宣判，後者宣告每一個掛在木頭上的人都是被咒詛的；保羅將這兩節經文連起來，以前一節（申二十七26a）解釋後一節（二十一23c），從而將基督之死重新詮釋如下：耶穌在十字架上之死（根據本節的引句，有咒詛連於這死亡），是祂背負了所有沒有持守律法書上所記的一切而去行的人所招致的、神的咒詛（10節的引句）。

關於本節的引句[5] 之使用，以下幾點值得留意。（一）保羅以形容詞被咒詛的取代原句的完成時態分詞受咒詛。[6] 斯丹理對此現象解釋如下：雖然引句已脫離它原來的文理，但完成時態分詞仍然暗示，原句的咒詛在那人被掛在木頭上之前已經落在他身上；但這含意是保羅不能接受的，因他使用此引句的目的是要支持上半節那句話（13a～b），而基督之成爲咒詛以救贖我們是藉著祂在十字架上之死（參：林前十五3），即基督是被掛在十字架上之時才（不是在此之前已）被咒詛的。[7] 不過，此解釋不能確定，因爲那個完成時態的分詞可能只是用作形容詞，故此不宜強調其「已被咒詛」之意。[8] 較簡單亦較可能的解釋是，保羅將原句的完成時態分詞，改爲與第十節的引句相同的形容詞；[9] 此改動的效果（若非目的）就是凸顯兩個引句在保羅文理中的關連：按保羅的理解，基督在十架上爲我們所受的咒詛（本節），就是律法對沒有遵照其要求而活的人所

5 LXX 申二十一23c: ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. 保羅的引句首先將開首的 ὅτι 省略，因這字在保羅的文理中是無意義的，甚或有侵擾性（Stanley, 'Evidence' 245）。

6 即是以 ἐπικατάρατος 取代 κεκατηραμένος.（Waters ['Galatians' 87] 誤稱前者爲 'participle'.）

7 Stanley, 'Evidence' 246; cf. idem, 'Curse' 505 n.64.

8 Garlington（'Role' 115-16 n.48）質疑，將完成時態分詞改爲形容詞（作者誤作 'switching participles'）是否可以表達斯丹理所說的那種分別。

9 Wilcox, 'Tree' 87; R. Longenecker 122; Caneday, 'Redeemed' 196-97; McLean, *Rituals* 135.（1）坎納德（art. cit. 204）又引 B. Lindars 的意見認爲，此改動使原來的陳述（'everyone is accursed who hangs'）變成咒詛（'cursed is everyone who hangs'）。可是，就希臘文原文而論，並不見得 κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ（申二十一23）是表達事實（對），ἐπικατάρατος（加三13）則表達咒詛（不一定對）。本註釋所參考的英譯本中，只有 RSV 譯爲 'Cursed be'（有別於 'Cursed is'）。（2）McLean（op. cit. 136）又認爲，保羅使用此字可能也是暗指「代罪羊」（利十六5～22）的圖像（《巴拿巴書信》7.7, 9引述一資料來源，其中三次稱代罪羊爲 ἐπικατάρατος），但他正確地說不應堅持此點。Osiek（1984）34也是認爲，保羅在本節可能暗指代罪羊的圖像。參四5註釋註 24（下面 944）。

宣告的咒詛（10節）。[10]

（二）原句在受咒詛之後有「被神」二字（見註5），此二字在保羅的引句中被省略。按布魯斯的解釋，這是由於「基督是被神咒詛的」這種講法的含意，與保羅對基督之死的理解發生衝突：基督之死是祂順服神的救贖旨意至高的舉動（參：羅五19；林後五19）。[11] 斯丹理則解釋如下：神的咒詛落在犯罪者身上，這觀念在申命記及受其影響的文獻中十分普遍（尤其是申二十八～三十）；但在本節，爲我們成爲咒詛的不是一個「罪人」，而是那無罪的（林後五21）。雖然保羅很可能會承認，基督爲我們所背負的律法的咒詛實在是神自己的咒詛，[12] 他在引句中把原句的「被神」二字省略，或是由於他的基督徒感性厭惡基督是「被神咒詛的」這種講法，或（更可能地）是由於免得讀者誤會基督是個罪人，因而被神咒詛。[13] 筆者倒認為，保羅將二字省略的原因也許相當簡單：在原句，「被神」二字是形容分詞受咒詛的；或更準確地說，分詞具「動詞－形容詞」的雙重功能，[14] 而「被神」所形容的，是受咒詛這分詞內的動詞方面。但是在保羅的引句裡，原來的分詞已被形容詞所取代，「被神」二字失去了它所自然地「屬於／形容」的動詞，因而也就一同被省略了。[15] 事實上，不論是在引句裡或在前一句（13b）的陳述中，保羅都沒有提到神，因爲他的要點只是在於表明，基督為我們成了咒詛。[16]

10 Stanley, 'Evidence' 246; McLean, *Rituals* 136.

11 Bruce 165, followed by Fung（1988）148（但見下文）。Morland（'Expansion' 263）也是認爲，保羅並不把申二十一23視爲表示，基督是被神咒詛和摒棄的。

12 參三13a 註釋註 16所屬正文一段（上面 740-41）。McLean（*Rituals* 137）卻認爲保羅故意省略被神二字，爲要強調咒詛是由律法（不是由神）發動的。Cf. Bonneau, 'Logic' 76.

13 Stanley, 'Evidence' 246. 斯丹理（'Curse' 505 n.64）較早時則採納前一個解釋（即是由於保羅的基督徒感性）。B. Longenecker 也是認爲，保羅欲避免「神咒詛耶穌」這個不加修飾的結論（145）；「被神咒詛」這講法未能公平地對待保羅對「神和祂忠誠的兒子之關係的、複雜的動力學（intricate dynamics）」之理解（146）。Waters（'Galatians' 87 with n.38）採納 Hays（2000）260*b* 的解釋，即保羅省略「被神」二字，爲要確保讀者會將本節的咒詛與三10的咒詛連起來。

14 文法上的講法是，the participle is a verbal-adjective.

15 Caneday（'Redeemed' 198）也是認爲，ἐπικατάρατος ὑπὸ θεοῦ 'is doubtful Greek'.

16 Caneday, art. cit. 197, with reference to Wilcox, 'Tree' 87.

（三）在原句的文理中，掛在木頭上並不是處死的方法，而是指在被定罪者以別的方式處死後，把他的屍體掛在樹上（參：申二十一22）或懸在木桿上（思高），使他蒙受示眾（呂譯）的羞恥。[17] 原句（二十一23c）在希伯來文直譯作「被掛的人是神的咒詛」，其意思模稜兩可，可解作因為被挂的人是上帝所咒詛的（呂譯），但在猶太傳統中亦被解釋爲「被掛的人是對神的咒詛」，意即公開示眾的屍體是神所憎惡的。七十士譯本採納前一個意思，而保羅的引句是取自此譯本。[18] 但在保羅筆下，引句的掛在木頭上顯然是指被釘十字架。[19] 這與以下的事實相符：第一，在許多的舊約經文中，掛字的希伯來文動詞（已經）不是指（如在申二十一23）處決之後附加的刑罰（示眾），而是指在其他地方慣用的絞死、（以木樁）刺死，或釘十字架的行刑方式；[20] 第二，在耶穌的時代，申命記二十一章二

17 J. Schneider, *TDNT* 5.39 n.12. Cf. McLean, *Rituals* 131. 申二十一22 LXX 作 κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου.

18 Barrett, *Paul* 117-18. Cf. Caneday, 'Redeemed' 200. Maccoby（*Mythmaker* 67-68）指出，保羅的解釋不是源自法利賽人的傳統，因爲按法利賽人對申二十一23的解釋，即使被掛者是犯了死罪，他仍然不被認爲是被咒詛的，而是以接受死刑來贖罪；罪犯的屍體要被短暫地懸於柱上，但之後必須被取下來而不是留在柱上過夜，因爲這樣做會招惹神的咒詛。換言之，咒詛不是落在被處死者，而是落在那些把屍體示眾的人身上。有一解釋這樣說，人的身體是按照神的形象造的，因此，容許被處決的罪犯的屍體掛在那裡等於咒詛神，即是褻瀆神（cf. NEB: 'a hanged man is offensive in the sight of God'）。馬科比由此而得的結論是：保羅對申二十一23的解釋是他自己對「希臘文七十士譯本那個頗爲模稜兩可的翻譯」個人的反應。不過，引句的話值得商榷，因爲，如正文所言，LXX 所採納的意思是夠清晰的。

19 以木頭／木柱（新世）指十字架，是原文此字在新約的特別用法（J. Schneider, *TDNT* 5.39）。ἐπὶ ξύλου 在新約另外出現兩次，也是（如在本節）與動詞 κρεμάννυμι 連著使用，指基督被釘十字架（徒五30，十39）。這兩節顯示，早在保羅之前，申二十一23已被應用於基督被釘十架一事上。κρεμάννυμι 在新約另外出現四次（即新約共七次）：兩次（太十八6；路二十三39）爲被動語態（如在加三13）；另二次爲不及物用法，一次按字面意義（徒二十八4），另一次爲比喻性意義（太二十二40）。Cf. BDAG 566（s.v.）. 本節的 ὁ κρεμάμενος 二字，前者爲 'generic article', 後者爲 'gnomic present'（Wallace 230, 524, respectively）。
Schoeps（*Paul* 179-80）採納 Günther Klein 的見解，認爲申二十一23的被掛一詞有「被懸掛」及「被高舉」的雙重意義（參：約八28，十二32）。可是，有別於約翰，保羅認爲耶穌被高舉是在祂復活時才開始的（參：腓二8～9；弗一20～21）。此外，替我們（加三13b）是指基督之死，不是祂的被高舉（so, correctly, Kertelge, *Rechtfertigung* 211 n.247）。如 Bruce 166所指出，雙重意義之說更牽涉「一位被高舉者是被神咒詛的」這種荒謬的意思。

20 G. Bertram, *TDNT* 3.918. 參（例如）創四十19、22，四十一13；斯五14，七10。

十三節已被解爲指釘十字架。[21]

三 13　總結本節的討論，保羅將基督之死描寫爲代替所有信徒（包括猶太基督徒和外邦基督徒）接受了律法的咒詛，因而使他們得以脫離此咒詛。對基督之死如此解釋，顯然是保羅成爲基督徒之後，重新思想十字架的意義而得的結論：它把保羅所領受的那些信條（林前十五3～5；羅八34）避而不提的事，明白的說出來。[1] 保羅歸主後，便要再思十字架的意義，像在他之前的早期門徒一樣。[2] 既然他的歸主經歷包括認耶穌爲彌賽亞（參：林後五16），[3] 他就必須對基督在十架上受咒詛之死有所解釋，而此解釋要與基督復活及被高舉的榮耀事實互相協調。[4] 保羅所用的方法，就是以「同類」的釋經原則作出上述的解釋。[5]

有釋經者說，如此引用申命記二十一章二十三節可謂令人讚賞的爭辯伎倆；[6] 這話實在不錯，但我們不應以爲，這方法只是保羅在與敵對者

21 Dunn, 'Nomism' 120; Dunn（1990）99. 鄧雅各引以下兩段爲證：（1）在昆蘭社團第四洞穴所發現的那鴻書註釋之 4QpNah 1.7-8（see *DSST* 195; cf. Boring, Berger & Colpe, *Commentary* 464 [No. 761]）；（2）在第十一洞穴所發現的聖殿經卷之 11QT 64.6-13（see *DSST* 178）。後一段將申二十一22的字序（人若……被治死了，你將他掛在木頭上）改爲「你要把他掛在樹上，他必要死」（64.8, 10-11），即是將掛在樹上視爲行刑本身（Silva [2001] 223-24; Borgen, 'Crucified' 347-48; 後者從斐羅提出進一步的證據）。亦見 Bruce 165 對這兩段的註釋。

1 W. Grundmann, *TDNT* 9.544. Vos（'Paul' 48）強調，在保羅之前，從沒有人將這種救贖意義給予基督的工作（耶穌本身更不會這樣看自己的宣教使命）。Wilcox（in support of N. A. Dahl）則認爲，「加三 13a～14〔原文照錄〕是保羅所取用的、猶太基督徒米大示〔釋經〕的片段」（'Tree' 99）。關於達爾的理論，參三 13b 註釋第四段（上面 753）。Morland 224 指出了「米大示之說」的主要問題，那就是：若保羅在此暗指創二十二（亞伯拉罕獻以撒），他便是將此事連於「把亞伯拉罕的信解爲順從」的傳統，而這是跟他在三 6 對信心的解釋背道而馳的。

2 關於後者，可參 Davies, *Paul* 228-29.

3 見一 15～16b 註釋第七段（上面 327-28）。

4 Garvie, 'Gospel' 191; Menoud, 'Revelation' 136.

5 尤見三 13c 註釋首段（上面 754-55）。Hengel（*Cross* 232）則認爲，徒五 30 和十 39（參三 13c 註釋註 19〔上面 757〕）表示，將耶穌在十字架上之死解釋爲為我們成了咒詛，並不是保羅的釋經「發現」（cf. Caneday, 'Redeemed' 208）。可是，關鍵性的咒詛一詞沒有在該二節出現（參三 13b 註釋註 8〔上面 751〕）。因此，較穩妥的見解是，將申二十一 23 應用到基督的被釘十字架，屬於早期的基督徒釋經傳統，此傳統被保羅及路加一同採用（Borgen, 'Jesus' 233）。

6 Headlam, *Paul* 83. Stockhausen（'Principles' 162-63）將保羅引用申二十一23的原因和該節的文理拉

爭辯之時才想出來的。保羅自己極可能曾用此經文來駁斥早期門徒有關一位「被釘十架的彌賽亞」之宣稱，[7] 現在耶穌復活的證據既已使他不得不承認那項宣稱是眞確的，他也就不能不尋求一個方法，來協調此宣稱的有效性（甲）和申命記那律法的宣判（乙）二者。因此，加拉太書本節所見的、對十字架的絆腳石（加五11〔思高〕；參：林前一23）的解決辦法，必是保羅在其基督徒生命的早期便已想到，而不是到爭辯爆發時才想到的。[8] 如另一釋經者所言，「保羅不用等待爭辯之爆發；他有個猶太主義者在他自己心中，從一開首他就一定要和他〔此猶太主義者〕達成協議。」[9]

三 14　這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，使我們因信得著所應許的聖靈。

本句在原文由兩個平排的目的子句組合而成，因此這便叫較好的譯法是這是要使（呂譯）。譯文所補充進來的主詞這字意即基督這樣做（現修），指上一節所描寫的、基督的救贖行動（13a）。換言之，本節（至少上半節）表達了基督把我們從律法的詛咒中贖出來（和修）的目的。問題是：本節第二個目的子句是與第一個目的子句同等的（甲），抑是從屬於第一子句的（乙）呢？若是前者，[1] 本節便是描寫了基督之救贖行動的雙

上關係。她指出，文理所談及的事情是：長子與第二兒子、承繼權、兩個母親相互的地位（15～17節），以及長子的悖逆及刑罰的必須（18～21節）。而加拉太書的主要問題是亞伯拉罕的兒子之產業，他們的母親被明明地提及（四21～31），猶太人一外邦人的問題提供合理的「生活處境（Sitz im Leben）」（此詞可參《聖神》482*a-b*）。不過，對筆者而言，此項有趣的觀察並無說服力。

7 參「一 13～14　保羅爲何逼迫教會？」之討論倒數第二段（上面 316-18）。Cf. also Hengel, *Pre-Christian* 83; Dunn（1990）99; Dunn, 'Nomism' 120; Barrett, *Paul* 117-18. Headlam（loc. cit.）說：「很可能沒有另一段經文較此〔申二十一23〕更常被猶太人引用來反對基督徒，證明耶穌不是基督。」

8 Cf. Bruce, *Defence* 15, *History* 229, 'Paulinism' 6, 'Problems. 4' 263; F. F. Bruce, *ISBE* 3.711*b*.

9 Mackintosh, *Forgiveness* 103.（「猶太主義者」英文原作 'Judaist'.）Cf. Hengel, *Pre-Christian* 64: 釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石（林前一23）這話，不僅是基於基督徒宣教士保羅的經歷；它早就是法利賽教師掃羅自己內心的信念。（作者使用保羅和掃羅這兩個看似對比的名字，可能只是爲了修辭效果；保羅從開首就同時有這兩個名字：參一 1a 註釋首段〔上面 210-11〕）。

1 I.e., taking the second ἵνα-clause as coordinate with the first: so（apparently）KJV, NKJV, RSV;（clearly,

重目的；若是後者，[2] 第二個目的子句所表達的，便不是此救贖行動之第二個目的，而是其首個目的（14a）之目的。[3] 筆者認爲（甲）正確，理由見下一段。

本節與上文在結構上的關係有兩點值得留意。（一）首個目的子句（14a）與上文第六／七至九節互相對應，這可見於以下的字詞上的關連：亞伯拉罕（6/7～9節）、福（8～9節）、外邦人（8節）；第二個目的子句（14b）則與上文第一至五／六節（特別是2、5節）互相對應，這可見於受、聖靈、因……信等詞在本節被重複過來。[4] 事實上，這兩個目的子句按相反的次序分別總結了上文第一至五／六節（由14b 總結）和第六／七至十三節（由14a 總結）的論證。[5]（二）本節與上文這種前後呼應，可能是一較大的交叉式排列法的一部分，如下：

甲　你們領受了聖靈是因你們信了福音（1～5/6節）

乙　亞伯拉罕獲得應許，萬國要因他得福（6/7～9節）

丙　律法只能帶來咒詛（信心才是稱義／得生之法，10～12節）

丙’　基督把我們從律法的咒詛中贖出來（13節）

乙’　爲要使亞伯拉罕的福可以普及於外邦人（14a）

甲’　爲要使我們可以因信得著所應許的聖靈（14b）[6]

---

by adding ‘and’）NJB. 思高、金譯（14b以並使我們開始）、當代（14b以我們也開始）採納此看法。持此立場的釋經者包括：Boice 460; Borchert 293; R. Longenecker 123; Matera 120; Cousar, *Theology* 116 n.19, 117; Kruse, *Paul* 281.

2 I.e., taking the second ἵνα-clause as subordinate to the first. 多數中英譯本讀起來給人的印象都是，這些譯本採納此看法：呂譯、新譯、新和、現修、和修；NRSV, NAS, NAU, NIV, TEV, CEV. 持此立場的釋經者包括 Lightfoot 140*a*.

3 Harrisville（*Abraham* 10-11）則認爲第二個ἵνα（14b）表達 14a 的結果。

4 Holmstrand 169. Garland（‘Defense’ 172）指出，在 6～14節這一段，除了包含有關律法之引句的（10、13）兩節，每一項陳述都提及信心（6、7、8、9、11、12、14節）；但論證的頂點（14b）再回到 1～5節所強調的、領受聖靈一事。（三6有過渡性質；不過筆者認爲，它屬於上文多過屬於下文，見三1～6註釋引言〔上面 614〕。）

5 Martyn 323; Garland, ‘Defense’ 176-77; cf. Sanders, *Law* 22; Kwon 62 n.64. Silva（2001）221認爲，本節的兩個目的子句將上文的論證帶到頂點，而所用的方法就是將六個重要的觀念聚集起來：亞伯拉罕（6～9節）、基督（1、13節，皆提到十字架）、外邦人（8節）、應許／祝福（8～9節）、領受聖靈（2、5節），和信心（2、5、6～9、11～12節）。

筆者認爲，單是（一）所提出的事實，即是本節的兩個目的子句按相反的次序總結了上文的兩個段落，因而甲－乙－乙’－甲’之交叉式排列法是可視爲確定的，足以提示本節的兩個子句是同等的關係（即14b 並非從屬於14a）；若第十至十三節亦可納入（二）這較大的模式之內，「同等關係」的立場就更可接納。[7]

在「同等關係」的前提下，（一）羅傑斯認爲第十四節的我們（像第十三節的我們一樣）是指猶太基督徒，即本節的兩個目的子句分別表達了基督的救贖帶給外邦人及猶太人的益處，而這兩節的整個思想可意譯如下：基督將猶太人從與摩西律法有關的咒詛贖出來（13a），祂所用的方法就是代替猶太人成爲咒詛（13b）。基督這樣做有雙重的目的：第一，爲使亞伯拉罕的福可以在基督身上爲外邦人實現出來（14a）；第二，爲使已在亞伯拉罕裡蒙福的猶太人，獲得到此爲止尚未實現的益處，即是長久以來所應許的聖靈（14b）。[8] 可是，如上段所述，第十四節下半是與第一至五節（尤其是2、5節）對應的，而在該處領受了聖靈的是加拉太的外邦人。加拉太人既被保羅嚴詞提醒他們已領受了聖靈，他們就一定不會將我們因信得著所應許的聖靈這話，理解爲單是指猶太人。[9] 故此，這話裡面的我們不可能是單指猶太基督徒。（二）海斯認爲第十四節的我們包括猶太人和外邦人，而這兩節的邏輯是這樣的：基督之死救贖了我們猶

---

6 Cf. Tolmie 123（n.74表示，此排列法支持兩個目的子句是同等的）。亦參三10～12註釋引言第三段（上面 684-85）。Das（*Jews* 123）將 10～12節細分爲：丙－律法的咒詛（10節）；丁－憑信而活與遵行律法相對（11～12節）；但作者所用的語法（‘if these verses [1-5, 14] were part of a larger chiasm’）似乎表示，他對此排列法存疑。

7 在這較大的交叉式排列法中，後三項都只是一節或半節，前三項卻都是數節之長。不過，這現象不難解釋：如上言，14b 和 14a 屬總結性質；11～12節則有插入句性質，因而與 13節對應的基本上只是 10節（參三11註釋首段〔上面 716-17〕）。這就是說，（二）的模式值得接納。

8 Rogers 80*b*（cf. 81*b*, 82*a*）. Witherington 240也是認爲 14b 的我們是指猶太人。Rogers 81*b* 又認爲，這兩個目的有重疊之處，因爲給外邦人的、亞伯拉罕之福（14a）包括將聖靈賜給有信心的人（14b）。

9 Das, *Jews* 123-24.

太人脫離律法的咒詛（13a），這有兩方面的效果：第一，在基督裡，亞伯拉罕的福臨到外邦人（14a）；第二，我們（猶太人與外邦人一起）領受聖靈（14b）。[10] 可是，上文已經辯證，第十三節的我們亦非單指猶太人。[11] 因此筆者認爲，正確的解釋是：（三）這兩節的我們皆指猶太基督徒與外邦基督徒一起。[12]

以下對本節的詮釋，就是按照上述的雙重結論進行的，所指的結論即是：第一，兩個目的子句是同等關係；第二，我們包括猶太基督徒和外邦基督徒。

在首句（14a），在連接詞要使（呂譯、現修、和修）之後，原文以及於外邦人（金譯）開始。[13]「保羅特別強調亞伯拉罕的福要普及於外邦人（金譯），可能是由於這福被認爲是只屬於猶太人（亞伯拉罕肉身的後裔）。保羅的意思是說，在基督耶穌裡，連外邦人亦可領受亞伯拉罕之福。」[14] 亞伯拉罕的福這詞出自舊約（創二十八4）；[15] 在該節所指的是神要把迦南地賜給亞伯拉罕及其後裔爲業的應許（參：十二7，十三15，十七8）。[16] 但是保羅在這裡完全沒有提及迦南地；那麼，這裡所說的、亞

10 Hays (2000) 262*b*.

11 見三13a 註釋，「丙」之下的（二）= 上面 746-50。

12 Das（*Jews* 127）則認爲，從三1開始，我們和你們都包括所有的信徒，只不過你們是特指加拉太的基督徒。

13 εἰς τὰ ἔθνη = 'to the Gentiles'（e.g., NRSV, NEB, NIV, NJB）. 這翻譯比 'on/upon the Gentiles'（KJV / NKJV, RSV）或臨到外邦人正確，理由如下（Tarazi 134）：LXX 有系統地將希伯來文的 *berakah 'al*（'blessing upon'）的介系詞翻譯成 ἐπί（例如：創二十七12；出三十二29；申二十八2）而不是 εἰς。εὐλογία εἰς 在 LXX 出現唯一的一次（箴十一26），所翻譯的希伯來文是 *berakah le*（'blessing to'）. 因此可合理地假定，若保羅的用意是說亞伯拉罕之福臨到外邦人，他會使用了通常的介系詞 ἐπί 而不是 εἰς.

14 上面 746-47（= 三13a 註釋註 44-45所屬正文）。Cf. Williams 94. 其絃外之音，就是要加拉太人認識此事實對他們本身的意義（cf. Byrne, 'Sonship' 156）。

15 ἡ εὐλογία 'Αβραάμ, 希臘文聖經僅此二次。εὐλογία 在加三14本節指神所賜的福（BDAG 408*b* [s.v. 3 b α]）。此字在保羅書信另外出現八次（新約全部共十六次），分別指基督的祝福（羅十五29；可參《羅》4.646-47）、祝福之杯（林前十16，思高）、屬靈的福氣（弗一3）、巧語（羅十六18），和慷慨解囊（林後九5、6〔各二次〕）。

16 Cf. Speiser, *Genesis* 215; Das, 'Oneness' 181.

伯拉罕所蒙受的祝福（思高、金譯）或上帝應許給亞伯拉罕的福澤（現修）是指甚麼呢？主要有兩種解釋。（一）亞伯拉罕的福就是下一句所提到的所應許的聖靈。[17] 用以支持此解釋的理由有二：第一，本節的兩句是平行的，第二句解釋第一句，即亞伯拉罕的福被解釋爲所應許的聖靈；[18] 第二，第九節說，那以信為本的人和有信心的亞伯拉罕一同得福；本節說，我們因信得著所應許的聖靈。由此可見，與亞伯拉罕一同得福即是獲得所應許的聖靈，因而亞伯拉罕的福即是所應許的聖靈。[19]

不過，（二）亞伯拉罕的名字和動詞得福剛在上一小段連著出現了兩次（8、9節），這就有力地提示，亞伯拉罕的福一詞應借助於該二節來理解。根據上文的解釋，「神對亞伯拉罕的應許可以被稱爲福音的預先宣告，是由於福音所言的因信稱義（因而外邦人亦可因信稱義，8a），早已隱含於神給亞伯拉罕的應許〔8b〕之內：外邦人要藉著信與亞伯拉罕一同得福〔9節〕（即是像亞伯拉罕一樣因信稱義）。」[20] 由此看來，本節亞伯拉罕的福是指因信稱義之福。[21]

此福是在基督耶穌內普及於外邦人（金譯）的。這介詞片語是保羅對神原來給亞伯拉罕的應許內的因你（創十二3）和因你的後裔（二十二18）[22] 二詞的詮釋：基督耶穌就是藉著代替我們背負了律法的咒詛，而

17 N. L. Calvert, *DPL* 3*b*; Andrews 157-58; Cosgrove (1988) 50; Cosgrove, 'Arguing' 547; Cousar (1982) 133; Hubbard, *Creation* 202-3; Lemmer, 'Mnemonic' 377-78 n.47; McKnight 138, 150; Fee, *Empowering* 811. 費歌頓進一步解釋爲：藉著基督之死而成就，透過聖靈大能的職事而成爲事實的、末日的生命（參下面註 21）。

18 Hansen (1994) 96; Lambrecht, *Collected* 203.

19 Cosgrove (1988) 85——若筆者沒有誤解作者的意思。

20 參三8註釋，尤其是第五段，即倒數第三段（上面 673-80，尤其是 679-80）。8b 的引句出自創二十二18；Marshall（'Letter to Galatians' 226）認爲，加三14a 很可能是該節的回響，保羅是在解釋該節。

21 So also Cloete, 'Rainbow' 278; Garland, 'Defense' 176; Pelser, 'Opposition' 397; Williams 94; 周 103。Fee（*Empowering* 395）則認爲，這福不只是「因信稱義」，而是指向那藉著基督之死而成就，透過聖靈大能的職事而成爲事實的、末日的生命（參上面註 17）。費歌頓又將亞伯拉罕的福意譯爲「藉著因信稱義而得兒子的名分」（ibid.）。

22 ἐν σοί, ἐν τῷ σπέρματί σου. 保羅在 8c 的引句合併了創二十二18的萬國（τὰ ἔθνη），即是外邦人，和十二3的都要因你得福。見三8註釋註 20-23所屬正文（上面 676-77）。

把我們從律法的咒詛中贖出來的那一位（13a～b）；祂就是外邦人要藉之而得福的、亞伯拉罕的後裔（16節）。[23] 就如第八節之引句內的因你原文可視爲同時具地方性和媒介性意義，[24] 本節的在基督耶穌內原文可作類似解釋：藉著基督耶穌（現修）所成就的救贖（媒介性意義），因信稱義之福得以普及於外邦人；在基督耶穌內，即是藉著信與基督聯合而成爲「在基督裡」的人（地方性意義），外邦人得與亞伯拉罕同享因信稱義之福（參9節）。[25] 不過，由於保羅在談及的主要是救恩歷史的事實，[26] 因而前者（媒介性意義）可能是這詞的主要意思。總言之，上半節的要旨是說，基督的來臨及其救贖工作，爲外邦人（不是單爲他們，而是也爲他們）打開了不用遵行律法，而是唯獨藉著信稱義之門。[27]

若以**第二句**（14b）爲從屬於第一句（14a），釋經者便可以在這兩節看出某種進程來：第十三節論猶太基督徒，本節首句提及外邦基督徒，第二句提到二者一起。這進程亦可視爲：猶太籍的使徒蒙救贖脫離律法

23 Scott（'Curse' 220）則認爲，保羅之所以能夠說，創十二3的亞伯拉罕之福是在彌賽亞基督裡臨到外邦人，是由於他使用了「同類」的釋經原則（此原則見三13c註釋註4及所屬正文〔上面 754〕），將創十二3（ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη）和詩七十二（LXX 七十一）17的彌賽亞的祝福（καὶ εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς）連起來，如在次經《便西拉智訓》四十四21（思高德訓篇 22～23）一樣。可是，就有關保羅的部分而論，此說流於臆測，尤其因爲就證據所及，保羅從沒有引用詩七十二（LXX 七十一）（cf. M. Silva, *DPL* 631; Ellis, *Use* 150-52）。正文的解釋則爲文理（8、13、16節）所支持。

24 參三8註釋註 33-35所屬正文（上面 679）。

25 Lategan（'Formulas' 81）則認爲，ἐν Χριστῷ 所提供的選擇是：亞伯拉罕之福及於外邦人的途徑（'channel'）或取用此祝福的方法（'means'），即是藉著在基督的身體上有分。

26「救恩歷史」即德文的 Heilsgeschichte（《聖神》249*b*）。Barrett（*Adam* 4 n.）對 'history of salvation' 和 'redemptive history' 兩個翻譯都表示不滿意，並認爲這德文字沒有令人滿意的英譯。所謂救恩歷史，是指聖經所記載的、神所行的事情，這些事情按神的計畫在歷史中發生，其目的是要使神的子民得蒙拯救，因而它們一方面顯明神的救恩，同時它們本身亦是神藉以施行拯救的方法。Cf., e.g., Cullmann, *Time*, 'Relevance'. 亦參《聖神》453*b* 對英譯 'salvation history' 一詞的解釋。在布特曼派的學者及其影響所及的範圍之外，學者普遍承認，保羅以救恩歷史爲其思想架構（cf. Bruce, 'Salvation' 79-80, 82-87）。

27 Kwon 162指出，14節不只是重複 6～9節的因信稱義，而是進一步聲言：祝福是在基督耶穌內臨到外邦人，不是靠遵行律法。基督與律法是互不協調的。

的咒詛（13節），其結果就是福音傳給外邦人（14a），然後這福音在加拉太的外邦基督徒的經歷中被顯爲正（獲得證實）。按此理解，不論在時間上或邏輯上，第二句都是依賴第一句的。[28] 但上文已經辯證，本節的兩個目的子句是同等的，因而上述的進程並不存在。[29]

在這前提下，（一）馬廷認爲第二句是解釋第一句的。兩句的內容所呈現的對稱似乎支持這種理解：

爲使亞伯拉罕的福（甲）可以臨到（乙）外邦人（丙）在基督耶穌內（丁）

這就是說，爲使我們（丙）得著（乙）應許，即是聖靈（甲）因信（丁）

布魯斯同樣認爲，兩句只是以不同的話表達同一個目的，保羅的意思即是：基督爲我們忍受了咒詛，其目的就是要我們領受神對亞伯拉罕所應許的祝福——換言之，要我們藉著信領受所應許的聖靈。[30] 按這種理解，保羅就是將亞伯拉罕的福解釋爲得著所應許的聖靈。[31] 可是，上文已經辯證，亞伯拉罕的福所指的並不是所應許的聖靈，而是外邦人要藉著信與亞伯拉罕同享因信稱義之福。[32] 因此，另一解釋較可取：（二）因信稱義之福可以及於外邦人（14a），和我們可以憑著信領受所應許的聖靈（14b，呂譯），是基督救贖我們脫離律法的咒詛之雙重目的；就事

28 Tarazi 99, 136, 206. Cf. Dumbrell, 'Abraham' 27. 參較三13a 註釋「丙」部首段第（3）點，第二段第（1）點（上面 744、745）。

29 見本節註釋首二段（上面 759-61）；亦參三13a 註釋「丙」部第四段之（3），第七段之（9）= 上面 747，749。

30 依次見：Martyn 321, cf. 307; 及 Bruce, 'Spirit' 39.

31 參註 17所屬正文之（一）= 上面 763。（1）Hays（*Echoes* 110）認爲，保羅對應許這種新的解讀法並無可辨認的經文根據，其根據完全是在於基督徒群體的經歷，保羅將此經歷與神給亞伯拉罕的應許聯繫起來。保羅所用的邏輯一定是這樣的：聖經應許外邦人要在亞伯拉罕裡得福；外邦人的基督徒群體經歷了聖靈在他們當中的祝福；因此，這被經歷的聖靈必然就是聖經所言的、所應許的祝福。（2）Miranda（*Marx* 218, cf. 224）問道：保羅假定神所給予亞伯拉罕的應許就是祂要把聖靈賜給人，其根據何在？作者的答案是，保羅有雙重的根據：第一，耶和華的靈被認同爲「真確的公平（authentic justice）」；第二，所應許的公平（創十八18～19）就是爲萬民的真確的公平，即是社會公義（'social justice'）。但若保羅根本沒有將亞伯拉罕的福認同爲所應許的聖靈（見下文），兩種解釋便都是不必要的。

32 見註 21所屬正文之（二）= 上面 763。

實而論，基督既已成就救贖，救贖的目的亦成了救贖的結果，因而二者（14a、b）同是基督所開創的新紀元之特色。[33] 兩句都是表達了救恩歷史[34] 的事實；不過，第一句是較多從客觀的角度來看，亞伯拉罕之福如何及於外邦人（藉著基督所成就的救贖），第二句則較多從主觀的角度看，信徒是如何領受所應許的聖靈（藉著信）。

多數的中譯本將原文片語「靈的應許」[35] 正確地翻譯為所應許的聖靈。[36] 由於聖經並無記載神應許將聖靈賜給亞伯拉罕或其後裔，[37] 這裡的應許就不是給亞伯拉罕的；[38] 所指的是神透過先知應許將聖靈賜給祂的子民（結十一19，三十六26～27，三十七14，三十九29；珥二28；參：賽三十二15，四十四3，五十九21）。[39] 彼得在五旬節的講道中，將聖靈

33 Cf. Cousar（2001）61.

34 參註26及所屬正文（上面 764）。

35 τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος.（1）有古卷在14a的 εὐλογίαν 一字的影響下，以該字取代了14b的 ἐπαγγελίαν（*TextC* 525; *TextG* 377; A. Sand, *EDNT* 2.14*b*-15*a*）。（2）ἐπαγγελία 在本書另外出現九次（16、17、18〔兩次〕、21、22、29，四23、28），保羅書信共26次（羅馬書八次），恰巧是新約全部52次的半數。

36 I.e., taking τοῦ πνεύματος as epexegetical genitive: BDAG 356*a*（s.v. ἐπαγγελία, 1 b β）; Kwon 107; Moule 175; Tolmie 123 with n.73; Williams, 'Promise' 712. 弗一13的所應許的聖靈在原文的次序剛好相反：τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας，但這無損於「聖靈是應許的內容」此一事實（Kwon 115）。

37 Wisdom 144指出，在 LXX 創世記的敘述裏，名詞 ἐπαγγελία 及動詞 ἐπαγγέλλω 都沒有出現。斐羅只用了此名詞一次；約瑟夫有一次用這名詞來指創二十二所載的一列的各種應許。這就是說，應許的詞彙很少用來指神給亞伯拉罕的應許。（因此威斯頓認為，ἐπαγγελία 是保羅在信上的解釋用詞。）Collins（'Exegete' 81）加上另一點：上述兩個字在 LXX 的其他地方亦不是用來指亞伯拉罕的。Cf. Kuula 80-81 n.65.

38 *Pace* Pelser, 'Opposition' 400; Fee, *Empowering* 391. 費歌頓將原文此詞（見註 35）解為「神給予亞伯拉罕，如今由聖靈實現的那應許」（399）。Williams（'Promise' 714）解為神給予亞伯拉罕，要賜他無數的後裔的應許；保羅將這應許解為「聖靈的應許」，是由於他的信念：是聖靈使人成為亞伯拉罕的兒子的。可是，根據羅四13，神給亞伯拉罕（及其後裔）的應許之內容，是亞伯拉罕要作世界的承繼者（思高）（解釋見《羅》1.609-10），不是要獲賜聖靈（不過，按 Williams [art. cit. 719; cf. Williams 96-97] 的解釋，前者隱含了後者，因唯有藉著聖靈的能力，繼承世界的應許才能實現 [cf. Davis, *Structure* 149 n.136]）。Harrisville（*Abraham* 11）因此問道：保羅為何會對應許的內容有兩種截然不同的理解？作者支持正文的立場。

39 Fitzmyer 786*b*（§23）. Cf. Thielman, 'Law' 135; Kwon 116; Beale, 'Background' 10. Harrisville（*Abraham* 11）認為可如此解釋（特指珥二28於徒二33之應驗）；不過，作者選擇的翻譯是「屬靈的應許」（τοῦ πνεύματος = descriptive genitive）。

沛降的現象解釋為：被高舉的基督把祂從父神所領受的聖靈，賜給祂的跟從者，而這就兌現了神在多個世紀之前藉先知約珥所發出的應許（徒二33）。[40] 照樣，保羅將我們（包括猶太基督徒〔如保羅〕[41] 和外邦基督徒〔如加拉太的基督徒〕）領受聖靈[42] 視為舊約的應許之兌現，故此他說所應許的聖靈。而領受聖靈的方法是藉著信（現修），即是上文多次提及的、對基督的委身信靠（二16、20，三2、5、7、8、9，參6節）。[43]

上文（再上一段）曾提出理由，反對將亞伯拉罕的福與所應許的聖靈認同為一。與此同時，保羅在本節確實將前者所指的因信稱義和領受聖靈連在一起。這現象已在本章的首段出現過（1～6節）：「保羅把領受聖靈看為與稱義有十分密切的關係，二者在某意義上是同義的，以致加拉太人領受聖靈的事實同時隱含了他們的稱義。說得更清楚一點，對保羅而言，信徒現今經歷聖靈見證了與神的正當關係；獲賜聖靈表示被算為義

40 Bruce, 'Spirit' 39. 徒二33的所應許的聖靈在原文與加三14此詞（見註 35）相同，只是多了聖字（τοῦ ἁγίου）。徒二39用無修飾的應許一詞（ἡ ἐπαγγελία）重拾 33節所指的；父／我父所應許的（徒一4／路二十四49）表明了應許的源頭（Kwon 115）。

41 Fee（*Empowering* 180-81）指出，保羅不但經常提醒他的讀者，他們進入基督信仰時已領受了聖靈；當神學論證轉為基督徒的認信時，他更經常及一致地將自己和他們一起包括在已領受聖靈者的行列當中：除本節外（參：林前二12），另參：加四6；羅五5；林後一22（參五5）。費歌頓認為，這現象清楚表明，保羅對聖靈的了解是源自他自己在歸主時領受了聖靈此一事實。

42 14b 的 λάβωμεν 與 2節的 ἐλάβετε 前後呼應，提示我們包括你們（加拉太人）。Cf. Wisdom 198. 亦參本節註釋第二段第（二）點 = 上面 760-61。

43 Bruce 168認為，διὰ τῆς πίστεως 此詞內的冠詞很可能是回望 7、9、11～12節的 ἐκ πίστεως. Cf. Hansen（1989）125 with 248 n.162. Bell（'Substitution' 165 n.32）認為，保羅在二16（πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ）和 20（πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ）用過受詞所有格之後，就簡單地使用沒有修飾語的 πίστις 來指信基督。

（1）海斯（Hays, 'Pauline' 59 = Hays [2002] 297）認為，διὰ τῆς πίστεως 在這裡可同時指「藉著基督的信實」和「藉著我們的信心」（Hays [2000] 261*a* 則單解為前者）。Achtemeier（'Faith' 92）認為，訴諸「保羅的用詞有時是比喻性或多重意義」的事實來解決釋經問題，是危險的做法；他尤其（正確地）不同意海斯對此詞這種雙重意義的解釋。（2）Tarazi 136, 137認為，在基督耶穌內（14a）和藉著信（14b）是因信基督耶穌（26節，直譯作「藉著信－在基督耶穌裡」）這完整公式的兩部分；此公式在這裡被拆開，為要把基督的救贖之歷史性結果（14a，外邦人得聞保羅受託傳揚的福音）及其神學性價值（14b）緊連在一起。筆者倒認為，作者所稱的「完整公式」在 26節也不是一個公式（見三26註釋第三段〔下面 872-74〕）；14節的兩個介詞片語可較自然地視為分別表達了亞伯拉罕的福得以及於外邦人的客觀途徑（藉著基督所成就的救贖），和信徒領受聖靈的主觀方法（藉著信靠基督）。參註 34所屬正文（上面 766）。

已經發生；領受聖靈與被算為義彼此牽涉，保羅無法想到其中一樣而不同時想到另外一樣。」[44] 照樣在本節，我們（包括外邦基督徒）因著信，可以領受所應許的聖靈（新譯），就是亞伯拉罕的福（外邦人可以藉著信與亞伯拉罕同享因信稱義之福）在基督耶穌內普及於外邦人（金譯）的印證。[45] 對保羅而言，聖靈的臨在就是亞伯拉罕的福已普及於外邦人的終極之證據，是指向「神根據外邦人的信稱他們為義」這不能見的事實之可見的記號。[46] 亞伯拉罕的福（因信稱義）是在基督耶穌內（藉著基督的救贖）及於外邦人，而基督所成就的救贖是藉著聖靈對信徒成為真實；[47] 得著所應許的聖靈也是藉著信。當信徒信靠基督時，他們就因信稱義（甲）及藉著信領受聖靈（乙）；就信徒的經歷而論，二者同時發生，彼此相屬，是一體的兩面；[48] 但是從邏輯的角度而言，領受聖靈是稱義的印證。

應許一詞為下文的論證（三15～四31）鋪路：在本節之後，這詞在保羅的論證中佔有顯著的位置，[49] 其意義與福音和福相若，但後二詞在信上不再出現。[50] 但這不等於說，本節關於聖靈的應許，就是下文所論的、神給亞伯拉罕的、關乎得地為業的應許（16、18節）。[51]

三7～14　根據本段，我們可以對「因信稱義」作出以下數項陳述：

44 三6註釋末段（上面665）。

45 Cf. Anderson, *Rhetorical* 159. 這與徒十44～48，十一15～18所見的不謀而合：外邦人領受了聖靈，被視為他們悔改得生命的明證（ibid.）。

46 Stanley, 'Curse' 508. Cf. Cousar, *Theology* 117.

47 Bruce, 'Spirit' 40.

48 Witherington 229稱領受聖靈為主觀的一面；其含意即是，稱義是客觀的一面。

49 見註35之（2）＝上面766。

50 R. Longenecker 125. Kwon 105指出，福的詞彙在信上只有有限的功用，就是證明神稱人為義的計畫包括外邦人在內（三8 ἐνευλογέω，9節 εὐλογέω，14節 εὐλογία）。福所扮演的角色只限於6～14節這一段；從15節開始，保羅轉用應許和承受產業（18節，參30節）這些題目來繼續他的論證（ibid. 106-7）。

51 Kwon 108-15（esp. 108-11）的論證具說服力：兩個應許是不同的。他的結論值得接納：除了共用的應許一詞，加拉太書完全沒有任何基於釋經的證據，表示14b的「聖靈的應許」是指給亞伯拉罕的應許之兌現（114-15）；同一個詞所指的是不同的實體（117 n.53）。

（一）保羅根據神對亞伯拉罕預報福音（三8，思高）的事實指出，信心是領受稱義之福的途徑（8～9節）；律法的行為卻斷不能使人得稱為義（10～12節）。由此可見，因信稱義之理不但說明於保羅自己的歸主經歷（二15～21）、加拉太人本身的歸主經歷（三1～6），以及亞伯拉罕的經歷（6節），而且早於亞伯拉罕之時，神已決定以因信稱義為祂與人類交往的不變原則；神向亞伯拉罕宣告這原則，就是預先宣告了福音（8節）。

（二）因信稱義與作亞伯拉罕的兒女有著密切的關係，因為與亞伯拉罕同得因信稱義之福（9節）等於作了亞伯拉罕的兒女（7節）。因信稱義和領受聖靈也是緊密相連的：領受了聖靈是因信稱義的印證（14節）。由此可以確定，這三個觀念之間存在著緊密的關係：藉著信稱義、藉著信成為亞伯拉罕的兒女、藉著信領受聖靈。三者的共通點顯然是信：就形式而言，以信為本的人就是亞伯拉罕的兒女；實質上說，他們是被稱為義，並且領受了所應許之聖靈的人。這裡將領受聖靈視為因信稱義的印證，是重複和確定了上一小段（1～6節）同樣的結論；把因信稱義與作亞伯拉罕的兒女認同為一，則反映和確定了得自再上一段（二15～21）的其中一項結論：因信稱義之理，是針對與猶太派基督徒爭論之需要而表達的，表達的方式部分受到保羅與之搏鬥的立場之影響而形成。

（三）因信稱義被放在救恩歷史的框架中：神預先報給亞伯拉罕的福音，即外邦人要藉著信得福（8節），在基督裡獲得兌現；祂的死救贖所有信徒脫離律法的咒詛，並且為外邦人打開了因信稱義之門（13～14a）。

（四）從主觀經歷的角度看，因信稱義的基礎是基督之死這救恩歷史的事件：基督替我們背負了律法的咒詛，使我們可以藉著信領受聖靈（13節、14b）。這就為我們說明了義與基督之死二者之間的關係：我們曾於二章二十一節的註釋中留意到二者是密切相關，但未能對此關係下定義；[1] 現在我們可以說，基督代替性的死亡，就是信徒獲得義或稱義的

1　參二21註釋末段（上面609）。

客觀基礎，基督爲人受死的目的，在人藉著信得稱爲義（並且領受聖靈）這事上實現了。